







# Directorios



## Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Dr. Raúl Cárdenas Navarro  
*Rector*

L.E. Pedro Mata Vazquez  
*Secretario General*

Dr. Orépani García Rodríguez  
*Secretario Académico*

M.E. en M.F. Silvia Hernández Capi  
*Secretaria Administrativa*

Dr. Hector Pérez Pintor  
*Secretario de Difusión Cultural  
y Extensión Universitaria*

Dr. Juan Carlos Gómez Revuelta  
*Secretario Auxiliar*

Dr. Marco Antonio Landavazo Arias  
*Coord. de la Investigación Científica*

Dr. Rodrigo Gómez Monge  
*Tesorero*

Mtro. Rodrigo Tavera Ochoa  
*Contralor*

Lic. Luis Fernando Rodríguez Vera  
*Abogado General*

Dr. Alejandro Bravo Patiño  
*Secretario Particular*

## Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”

Lic. Mario Alberto Cortez Rodríguez  
*Director*

Prof. Roberto Briceño Figueras  
*Decano*

Dra. Elena María Mejía Paniagua  
*Secretaria Académica*

C.P. Ma. Teresa Ruiz Martínez  
*Secretaria Administrativa*

Dra. Ana Cristina Ramírez Barreto  
*Jefa de la División de Estudios  
de Posgrado de Filosofía*

Dr. Víctor Manuel Pineda Santoyo  
*Coordinador Académico responsable  
del Consejo Editorial de Publicaciones*

Lic. Cristina Barragán Hernández  
*Coordinación, corrección de estilo  
y cuidado de la edición*



## Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”

Dr. Eduardo González Di Pierro  
*Director*

Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián  
*Coordinador del Programa de Doctorado Institucional en Filosofía*

## Consejo Editorial de *Devenires*

Ana Cristina Ramírez Barreto

Eduardo González di Pierro

Federico Marulanda

Adán Pando Moreno

Adriana Sáenz Valadez

Marco Antonio López Ruiz

Director fundador: Mario Teodoro Ramírez Cobián

Directores: Alfonso Villa Sánchez y Víctor Manuel Pineda Santoyo

Coordinación, corrección y cuidado de la edición: Cristina Barragán Hernández

Forro, maquetación y responsable de la página en línea:

Olga Libia Santana Ramos

<http://devenires.umich.mx/>

---

*Devenires*, Año xx, Núm. 40, Julio-Diciembre 2019, es una publicación semestral editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Santiago Tapia Núm. 403, Col. Centro. C.P. 58000. Tel. 312-68-16 a través de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” y el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”. Avenida Francisco J. Múgica s/n, Edificio C-4, colonia Felicitas del Río, Morelia, Michoacán, C.P. 58030. Tel. 327-17-99. publicaciones.filos.umich@gmail.com Editor responsable: Dr. Bernardo Enrique Pérez Álvarez. Reserva de Derechos al uso exclusivo Núm. 04-2013-062616064500-102, ISSN: 1665-3319, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y Contenido: en trámite, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa en los talleres gráficos de Silla vacía Editorial, Miguel Cabrera Núm. 88-A, Centro Histórico, C.P. 58000, Morelia, Michoacán. Este número se terminó de imprimir el 15 de noviembre del año 2019 con un tiraje de 300 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” y del Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”.

---

# DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA,  
AÑO XX, NÚM. 40, JULIO-DICIEMBRE 2019

---

## Índice

### Artículos

- Poder, violencia y autoridad. Hannah Arendt en Latinoamérica*  
DIEGO I. ROSALES MEANA 9
- Ser la Realidad. El significado de conocerse a sí mismo según Śaṅkara*  
HÉCTOR SEVILLA GODÍNEZ 45
- Hacia una genealogía del horizonte creacionista de la filosofía*  
FERNANDO E. ORTIZ SANTANA 65
- Antropología del testimonio. Prácticas de narratividad  
en el pensamiento de Paul Ricoeur*  
HEIDI ALICIA RIVAS LARA 87
- Sobre Verdad y Ser en San Anselmo de Canterbury:  
Semiótica aplicada al fides quaerens intellectum*  
JOSÉ LUIS GAONA CARRILLO 111
- Dossier: Edmund Husserl**
- Cuerpo animal y mundo animal. Fenomenología en el borde de la empatía*  
ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO 137

*Corporalidad y temporalidad: el cuerpo vivido  
como órgano de la naturaleza*  
MARCELA VENEBRA MUÑOZ 157

*Estilo corporal: Sobre la noción de estilo  
en la fenomenología husserliana*  
AGATA BAĞ 183

### **Miscelánea: Nota/In Memoriam**

*Narrativa e intencionalidad en la escritura de la historia*  
GUADALUPE MATUS 217

*Miguel León-Portilla, In Memoriam*  
GLORIA CÁCERES CENTENO 229

### **Reseñas**

Sergio Espinosa Proa, *Bataille. De un sol sombrío*. Universidad Autónoma de Guanajuato. Primera edición, 2017  
EMILIANO MENDOZA SOLÍS 237

Filodemo de Gádara, *Poesía y filosofía en la Villa de los Papiros. Epigramas y De poematis V*, (Clásicos del pensamiento), Madrid, Biblioteca Nueva, 2017  
LUIS ALFONSO PRADO HURTADO 241

Wenceslao Galán, *Tomarse la palabra* (Textos del Centro de Documentación Crítica, 4), Madrid, Centro de Documentación Crítica, 2018  
FERNANDO LÓPEZ MENÉNDEZ 249

# *Artículos*



# PODER, VIOLENCIA Y AUTORIDAD. HANNAH ARENDT EN LATINOAMÉRICA<sup>1</sup>

Diego I. Rosales Meana  
TEC de Monterrey, Querétaro

## Resumen/*Abstract*

En este trabajo me propongo explorar las relaciones bajo las cuales se articulan las nociones de poder, autoridad, Estado, violencia y democracia. Para ello, me baso en algunas distinciones que ha hecho Hannah Arendt e intento aplicarlas a los contextos latinoamericanos. Intento mostrar que el poder no tiene su fundamento en la violencia sino en la autoridad. Así, cuando un Estado ha fracasado en sus funciones, debe recuperar la confianza y la autoridad a través de medios distintos que la violencia.

**Palabras clave:** Arendt, autoridad, Estado, poder, violencia.

## Power, Violence and Authority. Hannah Arendt in Latin America

My main focus is to explore the relations between power, authority, State, violence and democracy. I make some distinctions based on the work of Hannah Arendt and try to apply them to Latin American contexts. The thesis that I aim to establish is that power is fundamentally based not in violence but in authority. Therefore, when the State has failed in its functions of ordering society, it must recover confidence and authority with means other than violence.

**Keywords:** Arendt, authority, power, State, violence.

## **Diego Ignacio Rosales Meana**

Doctor en filosofía por la Universidad Pontificia Comillas de Madrid y miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Conacyt (Nivel 1). Formado filosóficamente en la Universidad Panamericana y en la Universidad Nacional Autónoma de México, forma parte del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, es miembro “Correspondant” de la Plataforma ALPHA (Archivos Michel Henry) de la Universidad de Lovaina y colabora en el grupo de investigación “Fenomenología y filosofía primera” dirigido por el Prof. Miguel García-Baró. Es profesor de cátedra en el Tec de Monterrey y cofundador de Lumbral, un estudio de Branding y consultoría de identidad de marca, así como de Aliosventos Ediciones, una editorial mendicante dedicada a la difusión de la investigación en Humanidades y a la publicación de obra literaria. Sus áreas principales de estudio son la filosofía de la religión, la antropología filosófica, el problema de la Modernidad y la fenomenología. Desarrolla un proyecto para traducir al español las obras completas de Charles Péguy.

*La niña de ciudad Juárez  
Regresa a casa vestida de  
Novia muerta.  
La madre solloza en las colinas  
Buscando ramas de tierra santa.  
Marjorie Agosín*

## Preámbulo

Las más importantes reflexiones sobre la violencia que se han suscitado en los últimos años han surgido en los contextos del totalitarismo, del terrorismo o la guerra. Sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial los intelectuales se preguntaron ya no solamente por la naturaleza de la violencia sino sobre cómo había llegado a ser posible que la humanidad alcanzara niveles inauditos de agresividad y sistematicidad en el uso violento de la fuerza. Pero pocas veces se ha reflexionado en la violencia como un *modus vivendi*, como la situación permanente de una sociedad, como la endemia que azota a la totalidad de un pueblo.

En este ensayo intentaré hacer ver de qué manera las aportaciones de Hannah Arendt sobre la violencia —su naturaleza, alcances y peligros—, así como la relación de ésta con el poder, el Estado, la autoridad y la estabilidad de una sociedad, pueden abrir surcos y hacer germinar una comprensión de ella en las condiciones de Latinoamérica. Para ello explicaré en primer lugar qué significa que la política esté sumergida en una crisis aguda y distinguiré el papel que en el control de la violencia puede pedírsele al Estado y en dónde puede estar su autoridad. En tercer lugar, expondré las distinciones de Hannah Arendt entre poder, fuerza, autoridad y violencia para, finalmente, ofrecer algunas categorías de comprensión sobre la violencia endémica en México y otros estados de Latinoamérica. Soy consciente del riesgo metodológico que implica pen-

sar en Latinoamérica como un concepto unívoco. Esta región del globo es demasiado grande, plural y mestiza como para unificarla en una sola identidad. Sin embargo, considero que hay algunos elementos comunes que permiten hacer una equiparación —no exenta de generalizaciones— de los diferentes casos y agruparlos en uno solo: el relativamente joven surgimiento de las democracias, la aplastante desigualdad social y, en fin, el narcotráfico.

## 1. El Estado y la política en crisis

Una de las ideas más importantes sobre las que se asienta la idea de estado moderno en un sentido liberal es la siguiente:

voy a proponer como fundamento de la discusión esta proposición que no podrá ser cuestionada ni negada, a saber: que toda la confianza, toda la fuerza y toda la autoridad que se depositan en el magistrado le son concedidas con el solo propósito de que las use para el bienestar, la preservación y la paz de la sociedad que tiene a su cargo; y que, por lo tanto, ésta y sólo ésta ha de ser la norma y medida según la cual debe ajustar y proporcionar sus leyes y modelar y enmarcar su gobierno. Pues si los hombres pudiesen vivir juntos apacible y tranquilamente sin estar unidos bajo ciertas leyes, no habría necesidad de magistrados ni de política, cosas que sólo fueron hechas para proteger a los hombres del fraude y de la violencia entre unos y otros.<sup>2</sup>

John Locke define así al Estado moderno como una institución que depende de un contrato entre los seres humanos para que estos puedan vivir juntos sin matarse mutuamente. Y esta función del Estado es precisamente la que parece haber fallado en algunos países Latinoamericanos:<sup>3</sup> en México, por ejemplo, entre el 2006 y el 2011 se contabilizaron más de 50,000 muertes por causa de la estrategia contra el crimen organizado.<sup>4</sup>

Bajo la idea de que puede haber muchas formas de organización política distintas del Estado en su sentido moderno, muchos críticos señalan que lo que en realidad ha fracasado es la idea misma de Estado, ya no solamente como garantía de la seguridad de los ciudadanos sino como

la institucionalización de la posibilidad de vivir en común.<sup>5</sup> De hecho, la “polis” griega (lo que podría considerarse –en conjunción con las estructuras burocráticas de la Iglesia– uno de los fundamentos para la creación del estado moderno) no tenía la mera función de proteger a los ciudadanos de la violencia. “Las relaciones políticas en su devenir normal –dice Arendt– no tienen mucho que ver con la violencia, y esta convicción la encontramos por primera vez en la antigüedad griega, en tanto que la polis griega, la ciudad-estado, se definía explícitamente como un modo de vida basado exclusivamente en la persuasión y no en la violencia”.<sup>6</sup> La idea griega de polis representa un ideal fuerte de vida, traía consigo una carga moral más grande que el Estado moderno, pues incluye un ideal de vida basado en la racionalidad, lo que conlleva el desenvolvimiento y la plenitud del ser humano. Aristóteles es muy claro en la *Política*. Señala que las constituciones no se erigen simplemente para impedir injusticias recíprocas con vistas al intercambio, sino que es, en realidad, “una comunidad de casas y de familias para vivir bien, con el fin de una vida perfecta y autárquica”.<sup>7</sup> Las estructuras democráticas de la polis tenían poco que ver con lo que entendemos hoy por “democracia”, entre otras cosas porque la idea de racionalidad era la base para garantizar no solamente la seguridad, sino la libertad misma de las personas. De hecho, la idea de “seguridad” –cuyo sentido actual le viene dado hasta el siglo XX– se relacionaba directamente con el ejercicio de la libertad, mucho más que con el cese de la violencia: “no hay seguridad, es decir, libertad, cuando la posición de predominio está fundada en la coacción y no en la persuasión”.<sup>8</sup> Incluso, una libertad garantizada por la violencia física no podía ser considerada como tal, sino que caía más bien dentro de los regímenes imperfectos, como la tiranía.

Con todo, un régimen político sustentado en el diálogo tal y como está planteado por la política griega resulta –al siglo XXI– impensable para muchos países. La democracia griega estaba sustentada en ciertas proporciones, en una relación justa entre el número de ciudadanos, el tamaño de las ciudades, el sistema burocrático y el desarrollo técnico.

Ahora todas esas condiciones han cambiado: tenemos ciudades enormes, cinturones de miseria, un moderno anonimato que permite y fomenta ampliamente la pobreza y la corrupción.<sup>9</sup> Existe, además, una burocracia desproporcionada y un desarrollo tecnológico que posibilita que la violencia se despliegue a una escala inimaginada para los griegos.

Tampoco ellos, sin embargo, eran ajenos al problema de la violencia: tanto en la *República* como en el *Gorgias* Platón argumenta en favor de la idea de que la sociedad se ha creado para proteger a los individuos de la violencia y de la ley del más fuerte. Pero Platón pone esta idea en boca de Calicles el sofista, pues lo que quiere es criticarla, aunque lo criticado no es la idea como tal sino el hecho de sustentar la política solamente en esa idea.<sup>10</sup> No significa esto que el ideal de *polis* como comunidad de familias para alcanzar una vida buena sea obsoleto. Es más, quizá lo que más urja sea completar el abstracto modelo de Estado moderno con un ideal moral más fuerte que vaya en esta dirección, pero actuar solamente bajo la presunción de este abstracto ideal es ingenuo.

El problema humano de la violencia es, pues, un problema permanente en la medida en que no estamos solos. Los individuos necesitamos de los demás, tanto para garantizar nuestra propia seguridad como para desplegar todas nuestras capacidades y potencias, que tienen que ver no solamente con el ejercicio de la racionalidad sino con la creatividad, el trabajo, el amor y el juego. Necesitamos de la política, pero debemos cuestionarnos la idea de Estado como forma de ejercer política: hemos generado Estados y ciudades en las que es prácticamente imposible la vida humana o que, por decir lo menos, generan modos de vida sumamente precarios e indignos. Ciudad Juárez se ha convertido en un lugar prácticamente inhabitable, principalmente para las mujeres. Solamente en 2010, más de 3 mil mujeres fueron asesinadas y, desde la década de 1990, más del 70% de los crímenes que ocurren al año en la ciudad suelen quedar impunes.<sup>11</sup>

Aunque la violencia sea un problema permanente, no es lo mismo hablar y pensar la política y sus relaciones con la violencia y el Estado en la década de 1960 que en los primeros años del siglo XXI. En los años que

siguieron a la caída del muro de Berlín en 1989 —año en el que el mundo entero pensó que los totalitarismos habían llegado a su fin—, ocurrieron al menos dos transformaciones importantes que nos obligan a replantear los problemas. La primera de ellas es la que atañe a las democracias liberales que, asociadas al capitalismo, se constituyeron (sobre todo en la década de 1990) como la panacea para el desarrollo de todos los países, incluso el mal llamado ‘tercer mundo’.<sup>12</sup> La segunda transformación se refiere al fracaso de esa promesa. Parece que ser que esa misma idea de democracia, en matrimonio permanente con un liberalismo capitalista en el ámbito económico, se comenzó a revelar como la nueva ideología y, quizás, el nuevo totalitarismo pero por otros medios.<sup>13</sup>

También es necesario aclarar que los casos de violencia en México y Latinoamérica no se realizan de igual manera que en el resto del mundo. Los países del llamado primer mundo pueden presumir de vivir en sociedades relativamente seguras, al menos lo bastante como para que la mayoría de la gente pueda plantearse algo más que su propia subsistencia. No así África, que es otro caso que clama al cielo, aunque lo que sucede ahí es también muy diferente del caso latinoamericano. En el continente africano la desigualdad no es tan radical como en América Latina, lo que lamentablemente no se debe a que la mayoría de la gente viva medianamente bien, sino más bien a que la gran mayoría de la gente vive en situaciones de pobreza y miseria extrema.

Son precisamente estas tragedias africanas y latinoamericanas, así como el nuevo momento epocal en el que la ausencia de paradigmas sólidos relumbra por su ausencia, que la violencia y el papel del gobierno en ella deben ser repensados. Hemos llegado al punto en que tanto el Estado como la política, en sus formas enfermas, pueden prolongar situaciones de violencia por una cantidad de tiempo indefinida o sumamente prolongada, como en el caso de Ciudad Juárez, y generar formas de violencia no necesariamente directa o subjetiva, sino estructural, sistémica u objetiva y simbólica, para utilizar la distinción de Žižek.<sup>14</sup>

La política ha excedido ciertos umbrales de proporcionalidad que la hacen revertirse en contra de los fines para los que fue creada. El tamaño de la burocracia y la crisis de inseguridad son dos factores que hacen parecer que todos los problemas se precipitan hacia un callejón sin salida pues, aun presuponiendo lo mejor y la buena voluntad de todas las partes, no vemos claro que pueda salirse del atasco, sobre todo porque en política la buena voluntad de hoy no garantiza la buena voluntad de mañana. Piénsese, por ejemplo, en los conflictos de Oriente Medio o en las redes de narcotráfico que azotan a Latinoamérica, y considérese que las raíces de este segundo problema se hunden hasta el ámbito internacional, pues si bien el narcotráfico estalla violentamente en países como México, Guatemala o Colombia, es un problema insoluble sin la cooperación internacional de Estados Unidos, China y algunos países de África y Europa.<sup>15</sup>

## 2. Las funciones del Estado y la autoridad

Debemos pues preguntarnos qué es el gobierno, pues éste funciona en la mayoría de los casos como el gozne entre la política y el Estado. Y aquí me quiero referir a dos sentidos bajo los que se puede entender la noción de gobierno: como la acción misma de gobernar, pero también como el grupo de personas encargados de ejercer esa acción. Lo primero a subrayar es que para que los gobernantes puedan constituir gobierno y, en ese sentido, hacer política, es necesario que exista un elemento indispensable: la autoridad.

Al menos en los países de Latinoamérica parece que la corrupción ha infectado a tal grado las estructuras de gobierno que no hay autoridad alguna más que aquélla que se imponen los ciudadanos a sí mismos; es quizás por aquí que comience a ser explicable el franco fracaso del gobierno y la política, pues “la autoridad siempre demanda obediencia y por este motivo es corriente que se la confunda con cierta forma de poder

o de violencia. No obstante, excluye el uso de medios externos de coacción: se usa la fuerza cuando la autoridad fracasa”.<sup>16</sup> Así lo señala Arendt, y tan explícitamente nos lo hace ver el caso de las autodefensas ciudadanas en México y el municipio de Cherán en el estado de Michoacán.

En Latinoamérica parece ser que pocas veces ha surgido una autoridad verdadera y, cuando se ha constituido, rápidamente ha sido sustituida por la violencia. En esta región se vive bajo la ilusión de una democracia en el sentido fuerte. Si bien en la mayoría de los países se ha logrado establecer y reconocer la capacidad de los ciudadanos para elegir a sus gobernantes de manera libre, en ello no termina la democracia. Ha hecho falta la construcción de una ciudadanía fuerte, participativa, que sea consciente de que el hecho de que el poder esté del lado del pueblo significa bastante más que ir a votar en las elecciones y que ella implica también, por ejemplo, colaborar en la denuncia de la corrupción de los mecanismos más mínimos e insignificantes de civilidad.

En México y en otros países de la región se ha querido simular que se está en un régimen de persuasión —en el sentido político de la palabra—, cuando ni siquiera se ha alcanzado la autoridad más que por el medio de la violencia, lo que, como veremos, significa precisamente la ausencia de toda autoridad. ¿Qué significa todo esto en términos filosóficos, sobre todo en lo que toca a replantear una noción de Estado, de gobierno y el papel de la violencia? Volvamos a la definición liberal de Estado: es lo que surge al vernos en situación de incertidumbre y de amenaza. El Estado tiene la función de cubrir tres carencias humanas existentes en lo que el liberalismo fundacional llamó “el estado de naturaleza”, una situación social hipotética que hace referencia a un estado de cosas en el que no hay ley. Estas faltas o carencias se subsanan a través de tres funciones ejercidas por el Estado: a) una ley establecida y objetiva, b) un juez público e imparcial y c) un poder que respalde y dé fuerza a las sentencias. Es decir: el Estado tiene como función hacer de árbitro en los conflictos con base en una ley que de todos ha de ser conocida. “Esto es lo que los hace estar tan deseosos de renunciar al poder de castigar que tiene cada uno, y de entregárselo a

una sola persona para que lo ejerza entre ellos; esto es lo que los lleva a conducirse según las reglas de la comunidad, o aquéllos que han sido por ellos autorizados para tal propósito, ha acordado. Y es aquí donde tenemos el derecho original del poder legislativo y del ejecutivo, así como de los gobiernos de las sociedades mismas”.<sup>17</sup> Esta declaración de Locke resulta altamente irónica al situarla frente algunos sucesos políticos acaecidos en el siglo XX y XXI en el ámbito internacional, en donde falta la tercera función, la de hacer valer las sentencias: si los organismos internacionales se han creado con el fin de cuidarnos los unos de los otros, la falta de la tercera característica, es decir, de coercitividad, es lo que ha permitido que países como Estados Unidos puedan invadir Irak a pesar de que el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas lo impida.<sup>18</sup>

En la formación de un Estado el individuo cede facultades: su poder de acción y su poder de castigar con el objeto de sustituirlos por los que, en comunidad, se establezcan como los dueños de este poder y a quienes se les suele llamar gobierno. Con ello hay, claramente, una renuncia a la igualdad de las funciones que se llevan a cabo en el gobierno: el gobernante es un servidor de los ciudadanos, a ellos debe rendir cuentas y no ha de tomar decisiones por sí mismo. Vistas así las cosas, el ejercicio activo de la violencia no es necesaria para erigir un Estado. El problema viene cuando se infringe la ley, cuando se rompe el pacto y, por un lado, hay individuos que dañan a terceros y otros individuos que, por otra parte, quieren impartir justicia por sí mismos. Si ése es el caso, entonces asistimos a una ausencia o retirada del Estado. Por eso la tercera capacidad otorgada por los ciudadanos, la de castigar y hacer efectivas las penas, adquiere tanta relevancia: un Estado incapaz de hacer valer la ley es un Estado que ha perdido toda autoridad y entonces caben dos posibilidades: o el Estado se vuelve violento, con el fin de recuperar la autoridad perdida y así poder gobernar, o se declara en bancarrota y se desata una revolución. El problema de fondo es, pues, el problema de la autoridad: si los ciudadanos otorgan autoridad al Estado entonces se respeta la ley. Pero, ¿por qué surge la falta de reconocimiento del pacto social?

### 3. Qué es y qué no es violencia

Arendt escribió *Sobre la violencia* dentro del contexto de un mundo occidental envuelto en revueltas estudiantiles. Pensando desde Estados Unidos en la década de 1960, contemplaba cómo el mundo moderno se partía en dos facciones. De un lado el comunismo, que utilizaba la violencia para mantener el régimen dictatorial y totalitario. Por otro lado el mundo liberal y capitalista, en el que la violencia aparecía bajo dos formas principalmente: las revueltas y las guerras en el ámbito internacional (Vietnam). Desde ese mapa geopolítico como trasfondo señaló que la violencia, bajo la forma de la guerra, había llegado a un desarrollo y una capacidad técnica que estaba a punto de ir en contra de sus propios fines. “La verdadera sustancia de la acción violenta es regida por la categoría medios-fin cuya principal característica, aplicada a los asuntos humanos, ha sido siempre la de que el fin está siempre en peligro de verse superado por los medios a los que justifica y que son necesarios para alcanzarlo”.<sup>19</sup> En este sentido, los instrumentos tecnológicos que poseen los países del llamado primer mundo (y en este concreto caso se piensa en las armas nucleares) son capaces no sólo de hacer la guerra sino de generar tal destrucción que la posibilidad para una posible guerra futura terminaría. La guerra como posibilidad quedaba en el último de los márgenes de las probabilidades, pues un gobierno difícilmente se atrevería a exterminar a media humanidad. Sin embargo, el peligro queda latente y funciona como una variable para hacer política, con lo que la guerra sigue *de facto* entre nosotros bajo la forma de la amenaza. Esto puede ser verdad para los contextos internacionales en los que, como ya mencionamos, no hay un supraestado que defina los límites de las partes y frente al que se haya cedido el supuesto “monopolio de la violencia” propio de los Estados individuales. Sin embargo, parece ser que mientras más dudoso e incierto se ha tornado el instrumento de la violencia en los ámbitos internacionales, nada ha quedado definido ni erradicado para los ámbitos locales e internos de los estados.

Arendt piensa, sobre todo, en las revueltas juveniles y en la capacidad de los distintos pueblos para enfrentarse a un gobierno represor y totalitario. Es claro que en el contexto de la Guerra Fría y de las décadas de la mitad del siglo XX el papel de la violencia se ajustaba, sobre todo en los países de Europa y América del Norte, a los procesos de alcance y ajuste de los Derechos Humanos, como la avanzada de los derechos civiles de la comunidad negra o las revueltas en algunos países comunistas. Por otra parte, la violencia surgía como un instrumento del Estado para reprimir las revueltas mismas y para imponer su voluntad, para aniquilar los destellos de individualidad, como en los países del Este. Había pues que dejar en claro hasta dónde sí y hasta dónde no podía la violencia convertirse en un instrumento legítimo de cambio social. Por eso, en diálogo con los comunistas, dice Arendt:

Sartre, con su gran fortuna para las palabras, ha proporcionado expresión a la nueva fe. “La violencia”, cree ahora basándose en el libro de Fanon, “como la lanza de Aquiles, puede curar las heridas que ha inflingido”. Si esto fuera cierto, la venganza sería una panacea para la mayoría de nuestros males. Este mito es más abstracto, está más apartado de la realidad que el mito de Sorel relativo a la huelga general. Está a la par con los peores excesos retóricos de Fanon, tales como el de que “es preferible el hambre con dignidad al pan comido en la esclavitud”. No son necesarias historia o teoría alguna para refutar esta declaración; el más superficial observador de los procesos que experimenta el cuerpo humano sabe que no es cierto. Pero si hubiese dicho que el pan comido con dignidad era preferible al pastel comido en la esclavitud la nota retórica se habría perdido.<sup>20</sup>

Arendt tuvo que vérselas con una hueste de apólogos de la violencia que, de hecho, no hicieron falta tampoco en el contexto Latinoamericano, décadas en las que esta región se vio repleta también de revoluciones y dictaduras bastante sangrientas. Piénsese por ejemplo en el caso de Julio Barreiro quien, en 1976, escribía:

la violencia revolucionaria, por el contrario, es una con la acción revolucionaria. Provoca la palabra espontáneamente, en el momento en que provoca la toma de conciencia de la situación. Cuando el pueblo se concientiza, advierte que aquello que la vieja política llama violencia, a secas, y en tono de insulto, para referirse a la acción de los revolucionarios, no es más que la reacción provocada por el miedo al

advertir que se han movilizado en el seno de la sociedad, fuerzas liberadoras y que actúan como tales, con poder, con decisión, con sacrificio, con virilidad.<sup>21</sup>

Ya no podemos pensar así. No solamente porque ya no vivimos en un contexto de dictaduras en el sentido tradicional (salvo los excepcionales casos de Venezuela y Cuba), sino porque una interpretación tal de la historia carece de todo fundamento. No es difícil detectar un lenguaje falsamente mesiánico, al ver cómo se habla de “vieja” y de “nueva” política. Algo tenemos que tener siempre claro: no hay vieja o nueva política. La política es siempre la misma. Siempre es el intento del hombre por vivir en común.

El asunto de las relaciones entre violencia y gobierno no son, por ello, en su totalidad, un asunto circunstancial y dependiente de los contextos. Tanto para la izquierda como para la derecha (si es que estos apelativos tienen referentes concretos), parece que hay una identificación entre “poder” y “violencia”. Si las tesis de Locke son verdaderas, y el Estado ha surgido como el necesario e imparcial juez, como el Leviatán encargado de atemorizar, amenazar y castigar a quienes violen los convenios sentados en la ley,<sup>22</sup> entonces corremos el riesgo de creer verdaderamente que del hecho de que el Estado tenga el monopolio de la violencia se sigue que de este monopolio se deriva su poder. Pero no hay cosa más falsa. Si bien eso podría ser el Estado, no tenemos que aceptar que sea únicamente eso. El poder político no se deriva —no puede derivarse— del ejercicio de la violencia pues, en ese caso, el poder lo ostentará quien tenga el arma más grande. El poder ha de ver su surgimiento de una instancia previa al acto violento y esto es, precisamente, la autoridad. Ahí donde hay violencia, lo que ha faltado es autoridad.

Hay cuatro conceptos que deben ser delimitados, frente a los apólogos de la violencia, apólogos que podrían clasificarse en tres grupos: 1) los de corte marxista que defienden que la violencia será el remedio contra todos los males —tanto de parte de los ciudadanos contra el Estado totalitario, como de parte del Estado contra las revueltas incivilizadas de la gente—, 2) los apólogos biologicistas, que sostienen que la violencia es una tendencia natural y espontánea del hombre y que, sobre esa base, está justificado el uso de la fuerza,<sup>23</sup> y 3) los demócratas que, con la bandera de la ver-

dad y la libertad, se erigen en policías de la humanidad e intervienen en otras culturas para instalar sus regímenes y así “liberarlos de la opresión”, dentro de los que podríamos situar no solamente a Estados Unidos, sino también regímenes como el que, en México, comenzó la “Guerra contra el narco”. Si bien la violencia podría estar justificada en algunos casos, su justificación no ha de venir de razones históricas, biológicas o ideológicas. La violencia es, principalmente, un hecho político y, por tanto, depende de la libre creatividad de los seres humanos en un contexto social en el que múltiples agentes (más de uno) aparecen como actores. Para aclarar mejor el asunto, recordemos las siguientes distinciones de Arendt:

- **Fuerza:** es un concepto que debe quedar reservado para el impulso de la naturaleza, para la energía liberada por el movimiento de los cuerpos en el sentido más físico o biológico del término. Cuando se habla de “fuerza” se está hablando de un hecho natural, no cultural.
- **Poder:** “corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido”.<sup>24</sup>
- **Autoridad:** es una “palabra atribuida al más esquivo de estos fenómenos y, por eso, como término, el más frecuentemente confundido [...] su característica es el indiscutible reconocimiento por aquellos a quienes se les pide obedecer; no precisa ni de la coacción ni de la persuasión [...] El mayor enemigo de la autoridad es, por eso, el desprecio y el más seguro medio de minarla es la risa”.<sup>25</sup>
- **Violencia:** “se distingue por su carácter instrumental. Fenomenológicamente está próxima a la potencia, dado que los instrumentos de la violencia, como todas las demás herramientas, son concebidos, empleados para multiplicar la potencia natural hasta que, en la última fase de su desarrollo, puedan destruirla”.<sup>26</sup> En este sentido la violencia depende de los instrumentos y las herramientas con las que se ejerce. La violencia puede destruir al poder, pero de ella no puede brotar el poder, sino únicamente el temor.

La definición de estos términos es importante. Si bien toda definición y delimitación puede ser reformada, y quizás pueda siempre ser acusada de haber sido manufacturada *ad hoc*, ha de comenzarse por alguna para poder establecer un diálogo o un discurso razonable. Al menos dentro de estas coordenadas la violencia se opone por completo al poder y éste, a su vez, necesita del reconocimiento de una autoridad para hacerse efectivo. La autoridad es una relación de jerarquías en la que la superioridad es reconocida por el que está en la posición inferior. Si no hay reconocimiento de la autoridad como tal, entonces no hay autoridad del todo y, por lo tanto, no puede ejercerse el poder. Lo que se generará, en todo caso, es una relación enfermiza en la que quien estaba destinado a ocupar el cargo superior recurrirá a los medios que estén a su disposición para hacer que las cosas funcionen. Esos medios frecuentemente se identifican con la violencia.<sup>27</sup>

Así pues, un verdadero Estado no será jamás una respuesta verdadera a las necesidades humanas de política si basa su autoridad fundamentalmente en el monopolio de la violencia, como pretenden los liberales como Locke. Pero esto tampoco implica que la violencia deba ser desterrada de toda negociación para hacer política y del quehacer del gobierno en sí, ni que el dominio de esa violencia para castigar no deba ser monopolio del Estado. Si la violencia está legitimada de igual manera para todos los actores, entonces tampoco hay jerarquía y por tanto tampoco autoridad. El elemento esencial es, pues, la autoridad. Por eso Arendt dirá que “la autoridad brindó al mundo la permanencia y la estabilidad que los humanos necesitan justamente porque son seres mortales, los seres más inestables y triviales que conocemos. Si se pierde la autoridad, se pierde el fundamento del mundo”.<sup>28</sup>

La autoridad, nos lo enseña la etimología, es lo que permite que algo crezca, es un medio ambiente, una atmósfera: por ello está en las antípodas de la violencia, y si ésta es la salida de la política por exceso, la autoridad es la condición previa a toda política. Por eso ella no es, aún, un hecho político, sino que precede a la política y, en la medida en que la política es el convivir unos con otros y que esta política puede generar

Estados e instituciones, que a su vez deben ostentar el monopolio de la violencia, la autoridad se generará precisamente por lo contrario de la violencia: la paz o, al menos, la presunción de la paz. Es decir, la confianza. Si hemos de hacer un pacto social, a pesar de que lo hacemos precisamente para evitar la guerra, la única manera de que el pacto funcione es que quede como presunción explícita y de fondo el hecho de que aquello que buscamos es la paz. Y sin confianza, esto es imposible.

El problema principal que surge en la práctica es que los tejidos sociales de Latinoamérica y otras regiones similares, están tan fracturados que es imposible generar esa primera presunción básica. Por eso la primordial función de una política que ya se ha echado a andar será el establecimiento de la paz. El estado de cosas obliga a que sea cual sea el régimen político actual, éste debe encargarse de reconstruir los tejidos sociales que permiten la paz, y más aún en los países latinoamericanos en los que ya se cuenta con un –al menos supuesto– Estado moderno de derecho. Ahí, la función básica, la condición *sine qua non* de toda ulterior política, será el establecimiento y la garantía de las posibilidades de la generación de comunidad. No se requieren, de hecho, muchos dedos de frente para saber que esto es precisamente lo que requieren estados como Guatemala, Honduras, México o Colombia. El problema y la confusión están generalmente en decidir cuál es el camino para conseguirla. Si confundimos poder y política con ejercicio de la violencia, parece ser que la recuperación de la autoridad viene dada por el uso de la fuerza. El primer paso necesario para volver a la política no es el ejercicio de la violencia sino la recuperación de la autoridad, que no es otra cosa que el hecho de poder mirarnos a la cara y crear vínculos verdaderamente humanos entre nosotros.

#### 4. La violencia endémica del caso latinoamericano

La gravedad de la violencia en Latinoamérica es un caso singular, es una realidad endémica y no solamente una particularidad de un Esta-

do despótico, totalitario o propio de las revueltas de estudiantes revolucionarios. La violencia es la expresión de un serio problema social y político, generada entre otras cosas por una elevada tasa de pobreza<sup>29</sup> y desigualdad,<sup>30</sup> en una población que durante muchísimos años ha estado expuesta a la brutalidad como un patrón de comportamiento.<sup>31</sup>

Hay en Latinoamérica un pasado autoritario que genera una desconfianza grave hacia las instituciones por parte de la población. Durante la Guerra Fría, por ejemplo, se aplicaron en Centroamérica políticas de seguridad nacional en las que tanto el ejército como el gobierno violaban constantemente los Derechos Humanos. Las incursiones, por otra parte, de militares de Estados Unidos en esos países hacían que el clima de violencia fuera más común que los atardeceres pacíficos. Los continuos asesinatos y maltratos, así como la confusión permanente para distinguir quién era parte del gobierno y quién era parte del ejército, “distorsionaron la naturaleza, las herramientas y las habilidades de las instituciones de seguridad pública y de justicia penal, incapacitándolas para enfrentar el crimen en el marco del respeto de los derechos humanos”.<sup>32</sup> Conforme se iban alcanzando las democracias en los países de la región la situación violenta de parte de los gobiernos iba cambiando lentamente, pero toda evolución traía siempre consigo nuevas olas de violencia, pues la supuesta paz se sustentaba en la violencia misma, y no en la creación de comunidades proporcionadas.<sup>33</sup>

En México, por ejemplo, el lento proceso hacia la transición democrática trajo consigo una situación sumamente delicada. Si bien la transición de partidos se dio por la vía pacífica en el año 2000, cuando el Partido Acción Nacional ganó las elecciones, apenas el nuevo partido se instaló en el poder se explicitó como nunca un problema de inseguridad y de narcotráfico que en el antiguo gobierno del Partido Revolucionario Institucional (que duró más de 70 años en el poder) estaba más o menos oculto.<sup>34</sup> En Guatemala y El Salvador se impulsó, con el fin de acabar con las guerras civiles, un programa de “Desmovilización, Desarme y Reintegración”, sin embargo, los excombatientes no se reinsertaban del todo en actividades laborales o productivas económicamente y se convirtieron en actores de la resistencia o

fueron reclutados por el narcotráfico, paramilitares o guerrilleros, muchos de los cuales operan hoy en día en enclaves urbanos pobres o marginales, pues han sido excluidos de la posibilidad de ser sujetos de su propio destino. Incluso, en estos países, “a pesar de las depuraciones que se realizaron en el ejército a los responsables del genocidio y de las grandes masacres, todavía algunos de ellos siguen ocupando puestos de responsabilidad en los aparatos de seguridad del Estado”.<sup>35</sup> Esto ha generado estructuras corruptas, enfermas y completamente carentes de autoridad. Y, como señala Arendt, “en un contexto de violencia contra violencia la superioridad del Gobierno ha sido siempre absoluta pero esta superioridad existe sólo mientras permanezca intacta la estructura de poder del Gobierno —es decir, mientras que las órdenes sean obedecidas y el Ejército o las fuerzas de policía estén dispuestos a emplear sus armas—. Cuando ya no sucede así, la situación cambia de forma abrupta. No sólo la rebelión no es sofocada, sino que las mismas armas cambian de manos”.<sup>36</sup> No es que las armas, al cambiar de manos, queden en poder de los revolucionarios, sino que quedan en el poder de los delincuentes quienes, en muchísimas ocasiones, se identifican con los gobernantes. Y si no quedan en manos de los delincuentes, quedan en manos de los ciudadanos que intentarán hacer justicia por su propia mano, lo que recuerda los últimos y más recientes casos ya mencionados de los autodefensas en la tierra caliente del Estado de Michoacán.

El poder, pues, que ostenta el gobierno es plena o parcialmente compartido con grupos de criminales y de ciudadanos empoderados, lo que ha resultado en una carencia o más bien prácticamente nula existencia de autoridad estatal y, a la larga, carencia de autoridad en general. Esta situación redundante, a su vez, en la imposibilidad de construir un mínimo de ciudadanía. Y donde no hay ciudadanía, la violencia ya no está sujeta por el poder del soberano, y donde la violencia no tiene un rodrión, suelen invertirse los medios y los fines: los medios de destrucción determinan ahora el fin y, en un caso así, el fin es la destrucción del poder mismo, redundando en completa ingobernabilidad, como el caso de Ciudad Juárez o de Apatzingán y el Valle de Huetamo.

Con la pérdida de autoridad se pierde el poder, y con la pérdida del poder se afirma uno de los más peligrosos fracasos de la política: cuando el monopolio de la violencia sigue en manos del Estado pero el Estado está traicionando sus propios fines al estar corrompido, estamos ante una situación claramente fallida. Lo primero que habría que hacer para restaurar ese fracaso es recuperar el mínimo de autoridad del Estado frente a la ciudadanía, para lo que se requiere una purga de los integrantes de los cuerpos gubernamentales.

El triunfo de la democracia no supone en ningún sentido el triunfo del Estado ni el triunfo de la política. En países como El Salvador, aunque el proceso democrático está supuestamente consolidado, las víctimas generadas por la violencia al día de hoy superan al número de víctimas generadas en los tiempos de la guerra.<sup>37</sup> No se diga ya en casos como el de México en el que, como ya mencionamos, fue precisamente tras la transición a la democracia que vino un pequeño y relativo período de paz que luego reventó con el sexenio del presidente Calderón, quien se decidió —en un ímpetu de buena voluntad pero quizás llevado a cabo con demasiada ligereza (y tal vez por ello, irresponsabilidad)— a dejar de negociar y a combatir directamente al crimen organizado.

En la medida en que la democracia se concibe únicamente como un procedimiento para elegir gobernantes, el Estado puede adelgazarse en su sentido de autoridad tanto como lo necesiten los virus y los parásitos que se nutren de las estructuras. Esta actividad parasitaria es sumamente peligrosa, pues da la apariencia de que las cosas funcionan porque hay elecciones —y quizás éstas están llenas de transparencia— pero los individuos que acceden al ejercicio del gobierno comparten el poder con los enemigos de la política, es decir, con la violencia y el crimen.

La democracia debe ser algo más, debe ser la construcción de ciudadanía con base en la autoridad y ésta, por definición, no necesita de la violencia: la autoridad se basa en el reconocimiento. Claro que uno no puede esperar lograr la autoridad por una vía completamente pacífica en situaciones como la emergencia latinoamericana. Hay que tener, por eso, presentes,

las palabras de Arendt: “si la esencia del poder es la eficiencia del mando, entonces no hay poder más grande que el que emana del cañón de un arma y sería difícil decir en ‘qué forma difiere la orden dada por un policía de la orden dada por un pistolero’”,<sup>38</sup> lo que implica que el camino para el restablecimiento de la autoridad en las situaciones de emergencia no solamente implicará uno uso efectivo de la fuerza a través de medios quizás violentos medidos por fines a corto plazo, sino el restablecimiento de la honorabilidad de las personas que ejercen el gobierno, pues el fenómeno probablemente más grave que ha contribuido a la generación de la violencia endémica en América Latina sea el de la corrupción de los gobernantes —con lo que, en definitiva, se ha cedido el poder y se ha entregado a la violencia—.

El caso mexicano es particularmente monstruoso, debido al uso instrumental que de la violencia hizo la burocracia durante setenta años con el fin de ocultar y de negociar con el crimen. En efecto, después de la Revolución Mexicana, cuando el general Plutarco Elías Calles fundó el otrora PRN (Partido Nacional Revolucionario) y que actualmente lleva el nombre de Partido Revolucionario Institucional se instauró en México una misteriosa y efectiva *pax* que llevó al país a que en la década de 1950 pareciera que se vivía en un ambiente completamente pacífico y pujante desde el punto de vista económico. Si bien esto era parcialmente real para determinadas zonas geográficas y clases sociales, la realidad es que esta paz era generada por un aparato represivo y violento, discreto en términos mediáticos pero brutal en términos reales.<sup>39</sup> Este aparato represor comenzó a perder el control hacia la década de 1970, primero con acontecimientos como la matanza de Tlaltelolco en 1968 y luego en los años 80 con el surgimiento de las pesquisas al narcotráfico y, específicamente, con el arresto de Miguel Ángel Félix Gallardo en 1989, el capo que controlaba prácticamente la totalidad del mercado de la cocaína en México. Su arresto provocó el surgimiento de las disputas entre los diferentes cárteles por el control del territorio.<sup>40</sup>

La *pax* priísta era, pues, falsa pero el ciudadano promedio aceptaba ese modelo por su natural resistencia a la violencia. Parecía mejor vivir

en un país en el que se negociaba, que en un país en el que el Estado hiciera valer su autoridad que, en este caso, no hacía más que corromperse con tales negociaciones. “El peligro de la violencia –señala Arendt–, aunque se mueva conscientemente dentro de un marco no violento de objetivos a corto plazo, será siempre el de que los medios superen al fin. Si los fines no se obtienen rápidamente, el resultado no será una derrota sino la introducción de la práctica de la violencia en todo el cuerpo político”,<sup>41</sup> y eso fue precisamente lo que ocurrió con la administración del PRI y por lo que ahora la estrategia iniciada por el presidente Calderón requiere de un importante ajuste que se enfoque también a la persecución y limpia de los individuos que forman parte del gobierno y que, al mismo tiempo, forman parte de las filas del narcotráfico. Lamentablemente, este ajuste no se ve próximo a suceder, pues al volver el PRI al ejecutivo y a la administración del poder, probablemente continuarán las antiguas prácticas de negociación con las que, sin querer queriendo –y disculpen la expresión coloquial–, se cede el poder a quien tenga el arma más fuerte. Sin esa veta estratégica parece no haber solución al problema de la violencia generada por el crimen, tanto en México como en el resto de los países de Latinoamérica en donde, en la mayoría de los casos, la corrupción del gobierno tiende a ser similar.

Para terminar, enumeramos tres factores que colaboran en la construcción de un clima en el que la violencia y la participación en redes de criminales como modo de vida resulte una opción viable para la población, y además un cuarto factor que impide que estas redes puedan ser evitadas y que los criminales sean cabalmente perseguidos: a) exclusión social, b) pobreza, c) discriminación y d) corrupción de la autoridad. “La exclusión social, la pobreza, la discriminación y la informalidad constituyen un terreno fértil para las actividades ilícitas. En Centroamérica, una parte importante de la población vive con menos de dos dólares diarios. En Guatemala supone el 37% de la población, en Honduras el 44%, en El Salvador el 58% y en Nicaragua el 80%”.<sup>42</sup> La relación entre pobreza y violencia es difícil. Desde mi punto de vista, no encuentro nada esencial

en la pobreza o en la violencia que relacione a ambos fenómenos: ambos podrían ocurrir en el mundo de manera completamente independiente. El mal no es exclusivo de los pobres. Sin embargo, cuando la pobreza está acompañada de una desigualdad tan insultante como la que se da en Latinoamérica, y de una exclusión tan agresiva, el resentimiento es una reacción fácilmente previsible. Por otra parte, tanta desigualdad genera en los tejidos sociales una tensión que va limando poco a poco el clima propicio para la paz hasta prácticamente desintegrarlo: la pobreza económica es ya una forma de violencia, es vivir en medio de la violencia del hambre. Aunado a todo ello, hay que decir que las desigualdades sociales en Latinoamérica cuentan con una serie de variables que agravan la situación: por una parte, las diferencias socio-económicas y culturales están generalmente asociadas a los diferentes grupos étnicos que desde siempre han convivido y, por otra parte, esta asociación de clases sociales con grupos étnicos está presente a todo lo largo de la escala social: desde los ambientes de obreros y campesinos hasta las clases intelectual, empresarial y gobernante. Con todas estas variables, asistimos a un caldo de cultivo sumamente propicio para la generación de resentimientos sociales que muy fácilmente pueden traducirse en violencia, sobre todo si el resentimiento se combina, como lo hemos señalado, con la necesidad de alimentar a una familia.

Si lo que tenemos es una fragmentación social tan alarmante, entonces es inminente la necesidad de recuperar el tejido social, promoviendo prácticas comunitarias y de reforzamiento de la propia identidad frente a la invasión de otras culturas, como la estadounidense y la dictadura del capital, que destruye economías familiares y convivenciales. Por ello considero un grave error la implementación en México de tendencias educativas como la basada en competencias, promovida por la UNESCO. Este modelo educativo genera capacidades meramente técnicas y pragmáticas, así como sujetos incapaces de integrar a su propia identidad de manera reflexiva los significados que le son presentados por el mundo, provocando, así, la atomización de las sociedades. El documento de la UNESCO señala lo siguiente: “el concepto de competencia es el pilar del

desarrollo curricular y el incentivo tras el proceso de cambio. Se define como ‘el desarrollo de las capacidades complejas que permiten a los estudiantes pensar y actuar en diversos ámbitos [...] Consiste en la adquisición de conocimiento a través de la acción, resultado de una cultura de base sólida que puede ponerse en práctica y utilizarse para explicar qué es lo que está sucediendo’ (Cecilia Braslavsky)”.<sup>43</sup> El énfasis, como puede verse, está en la acción, la puesta en práctica y la explicación, dejando completamente fuera el proceso de ‘comprensión’, por el que las personas se vuelven capaces de asumir significados más allá de lo puramente pragmático, significados que, al ir más allá del ‘hacer’, sirven como fundamento de la práctica misma, factor completamente necesario para la generación de una ciudadanía democrática y también completamente excluido por tales tendencias educativas.

Estos factores constituyen un ambiente más propicio que la más perfecta caja de Petri para la reproducción de grupos sociales de choque que recurren a la violencia como un medio de supervivencia y legitimación de la propia identidad, como el narcotráfico y las maras, sólo por citar dos ejemplos significativos. Hay que admitir, pues, sin ningún de tipo de reserva, que el estado en Latinoamérica ha fracasado y que hay una urgencia por recuperar la autoridad y por reconstruir el tejido social. “El terror –dice Arendt– no es lo mismo que la violencia; es, más bien, la forma de Gobierno que llega a existir cuando la violencia, tras haber destruido todo poder, no abdica sino que, por el contrario, sigue ejerciendo un completo control”.<sup>44</sup> Si bien Arendt está pensando en un régimen totalitario, cabe también afirmar de los casos más violentos de Latinoamérica que lo que está vigente es un régimen de terror y de control. El problema es que no queda muy claro quiénes son los individuos que ejercen tal control: si el gobierno o el crimen, por la sencilla razón de que en muchos casos ambos bandos están constituidos por el mismo grupo de personas.<sup>45</sup> Es necesario, pues, repensar el sentido de la violencia, del gobierno y de la autoridad así como de aquello que parecía ser su síntesis: el poder.

## 5. Hacia una redefinición del poder político. Conclusiones

El triunfo de la política (y de cualquier medio para hacerla, como el Estado), reside en la capacidad real de permitir que los hombres vivamos en común. Esto presupone, como lo ha visto y señalado ampliamente la tradición, que los hombres somos problemáticos, que la política nace del conflicto y de la necesidad, que podemos hacernos daño y fracasar en el intento de establecer sociedades. Toda guerra es, en este sentido, antipolítica, pues el objetivo de la política era, precisamente evitar la guerra —o podríamos admitir, como lo señaló Clausewitz, que la política es la continuación de la guerra por otros medios—. Pero hay que considerar, sin embargo, que sería ingenuo querer hacer de la política un instrumento perfecto en el que, una vez establecido el régimen, un Estado democrático por poner un ejemplo, este régimen no tendrá fallos y todos los individuos que pertenecen a él jugarán con las reglas del juego. Lo que quiero decir es que la violencia, lo más antipolítico, está siempre latente en todas sociedades —y quizás sea en ese sentido que cobre verdad la proposición de Clausewitz—. Lo que hay que asumir es el riesgo que vieron los liberales y que los motivó a pensar en el estado de naturaleza como una situación peligrosa.

En este sentido, la política se jugará su triunfo o su fracaso en la medida en que sea capaz de lograr que esos desvaríos de algunas personas no se conviertan en los desvaríos de la mayoría de ellas, para lo que tendrá que ingeniárselas sobre cómo ejercer su poder y gobernar sin recurrir a medios antipolíticos pues, en cuanto recurra a ellos, no estará necesariamente recuperando su autoridad sino que será, justamente, una declaración de que ya la ha perdido.

No quiero decir con esto que todo uso de la violencia por parte del Estado o del gobierno sea en sí mismo una actitud antipolítica. Creo que la violencia, en tanto medio, puede utilizarse y su monopolio debe siempre residir en las manos del gobierno establecido por el pacto. Sin embargo,

hay que tener en claro que la violencia no es un acto propiamente político y que ésta corre el riesgo de salirse de control en la medida en que depende de variables que no están bajo el control de quien la ejerce. Hay que tener siempre muy claro aquello de lo que Arendt, en su experiencia con los regímenes totalitarios y fascistas, nos advirtió: “la violencia, siendo por naturaleza un instrumento, es racional hasta el punto en que resulte efectiva para alcanzar el fin que deba justificarla. Y dado que cuando actuamos nunca conocemos con certeza las consecuencias eventuales de lo que estamos haciendo, la violencia seguirá siendo racional sólo mientras persiga fines a corto plazo. La violencia no promueve causas, ni la historia ni la revolución, ni el progreso ni la reacción; pero puede servir para dramatizar agravios y llevarlos a la atención pública”.<sup>46</sup> Si esto es verdad, entonces toda acción violenta que un Estado o un gobierno se decidan acometer para estabilizar las revueltas o el crimen y, con ello, recuperar el poder y la autoridad, deberán estar completamente determinadas por el corto plazo y la máxima singularidad y concreción de sus objetivos. Lamentablemente, suele no ser el caso en los países Latinoamericanos.

En casos como el de México, el despliegue de fuerzas armadas para el control y el sometimiento del narcotráfico está contaminado por esta perspectiva y por este erróneo uso de la violencia. Está claro que un gobierno no puede permitirse negociar con delincuentes. El solo hecho de hacerlo implica compartir con ellos el poder. Pero, en aras de recuperar lo perdido, tampoco puede emprender una estrategia de control a medias tintas, como ha estado sucediendo no solamente desde el gobierno de Felipe Calderón, sino desde los gobiernos del antiguo régimen priísta, de quienes se puede decir incluso que no tenían estrategia del todo.

Cuando una sociedad tiene años en conflicto, llegan al mundo nuevas vidas en medio de esos conflictos y se forman ciudadanos en escenarios violentos como trasfondo. Es claro, pues, que la primera experiencia decisiva del mundo de las generaciones nuevas es la de un mundo violento. En la región Latinoamericana, el drama está, pues, constituido sobre la carne y la sangre de las familias jóvenes, quienes han perdido seres queridos.

Es importante entonces reformular la noción de poder y sacar y extirpar de ella la contaminación de violencia que trae consigo misma. La violencia como instrumento legitimador del poder ha sido una de las más grandes tentaciones de la vida política desde Platón y también lo que lo ha llevado a sus más grandes fracasos. Se ha demostrado, con creces, que la mostración de poder por vía de la violencia genera un círculo vicioso del que solamente puede salirse cuando el gobierno mismo reconoce sus fallos y, en lugar de intentar recuperar el poder, se vuelca hacia la más honesta recuperación de la autoridad. Y, como ha quedado claro, la autoridad jamás está ni puede estar basada en la violencia, sino en el reconocimiento. Es decir, en la confianza. Y para restablecer ésta el primer paso es recuperar la calidad moral y la probidad de las personas que ejercen el gobierno. Para ello debemos echar mano de nuestra capacidad racional de enjuiciar y castigar legalmente a los culpables de crímenes perpetrados en la historia, pues para eso tenemos la facultad de juzgar: “el castigo está usualmente justificado bajo uno de los siguientes fundamentos: la necesidad de la sociedad de estar protegida del crimen, de mejorar el código penal, la fuerza disuasoria del castigo ejemplar para potenciales criminales, y, finalmente, la justicia retributiva”.<sup>47</sup> Pero esto requiere de la capacidad de la razón de pensar por sí misma el presente y determinar la vida política en la que estamos imbuidos. Pero al mismo tiempo, dado que en política los cambios son tan rápidos como el movimiento de una veleta, tenemos que admitir que cuando en una sociedad fracturada no hay un mínimo tejido social es imposible usar razones y juzgar. Una adecuada estrategia de saneamiento del tejido social no dejará de combatir directamente al narcotráfico ni al crimen organizado, aunque con igual fuerza aplicará la justicia para los gobernantes que colaboren y sean parte de esas mismas redes.

Como los hombres viven en un mundo de apariencias y, al tratar con éstas, dependen de lo que se manifiesta, las declaraciones hipócritas —a diferencia de las astutas, cuya naturaleza se descubre al cabo de cierto tiempo— no pueden ser contrarrestadas por el llamado comportamiento razonable. Sólo se puede confiar en las palabras

si uno está seguro de que su función es revelar y no ocultar. Lo que provoca la rabia es la apariencia de racionalidad más que los intereses que existen tras esa apariencia. Usar de la razón cuando la razón es empleada como trampa no es “racional”; de la misma manera que no es “irracional” utilizar un arma en defensa propia.<sup>48</sup>

Así pues, está claro que en muchos casos, como el mexicano y otros países de Centroamérica en los que las pandillas y el crimen son el pan de cada día, las palabras son vacías y lo que la situación exige es actuación. En un Estado en el que no quedan claras las fronteras entre el crimen y el gobierno, está más que probado que la función de las palabras ha sido ocultar, mucho más que desvelar. Se requiere pues, valentía y pragmatismo para coordinar operativos inteligentes y efectivos que, sin llevar la violencia a las fronteras del largo plazo de donde es prácticamente imposible poner reversa, logren atajar los problemas endémicos del crimen y las constantes violaciones a los derechos humanos.

Precisamente porque el poder no reside en el uso de la violencia (aunque el monopolio de ésta sea condición *sine qua non* para la valía de la autoridad), es necesario, por un lado, contar con gobernantes honorables capaces de tomar decisiones al servicio de quien los ha elegido, que constituyan autoridad. Por otra parte, es necesario también promover una cultura democrática que no reduzca la existencia democrática de los ciudadanos al mero hecho del voto.

El poder y la política obtienen su triunfo, entonces, cuando las dos partes de la relación política ejercen la autoridad que les corresponde: el gobernante como el que acepta la administración de los recursos, y el gobernado, como el que participa constantemente de los asuntos públicos. Pero eso no ocurrirá en la región Latinoamericana mientras no se cuente con una ciudadanía verdaderamente participativa y con gobernantes capaces, por su probidad, de pedir el reconocimiento de su autoridad.

## Notas

<sup>1</sup> Agradezco al Dr. Iván Ortega por las fundamentales orientaciones que recibí de su parte para la elaboración de este trabajo. Agradezco también el fecundísimo diálogo que, antes de poner el punto final a este ensayo y a lo largo de varias sesiones, sostuve con Alonso Rodríguez y Juan Manuel Escamilla, quienes –reservando siempre su derecho a disentir– me hicieron ver los aciertos que pueda haber aquí.

<sup>2</sup> John Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, 2011, Madrid, Alianza Editorial, pp. 23-24.

<sup>3</sup> La primera vez que se calificó a México de ‘estado fallido’ fue cuando James Mattis, general del *US Marine Corps Commander* del Departamento de Defensa de los Estados Unidos señaló al gobierno de su país en un reporte de seguridad que tanto México como Pakistán eran ‘estados fallidos’. Muchas conjeturas pueden hacerse sobre cuál era el significado que el Gral. Mattis quería darle a su afirmación y si tenía alguna intención política, pero el caso es la expresión sonó en toda la prensa mexicana y contribuyó a la creación de un imaginario de insostenibilidad. Cfr. Jesús Esquivel, “Extrema preocupación en el Pentágono por fracaso de política antinarco en México”, 2009, en *Expresión libre*, [http://www.expresionlibre.org/site2/nacional/noti\\_1529.php](http://www.expresionlibre.org/site2/nacional/noti_1529.php), consultado por última vez el 4 de agosto de 2014.

<sup>4</sup> Esta cifra contabiliza lo que el gobierno federal del Estado Mexicano clasifica como “ejecuciones”, “enfrentamientos” y “homicidios-agresiones”. La bomba del descontento social estalló cuando, después de varios años de un clima violento en el país, asesinaron a sangre fría a Juan Francisco Sicilia Ortega, hijo del poeta y periodista Javier Sicilia. Semanas después del asesinato, el poeta convocó a la ciudadanía mexicana a una marcha nacional silenciosa, en protesta por la estrategia y exigiendo paz y la impartición de justicia en los asesinatos que hasta ese momento no estaban esclarecidos. En un hecho histórico y sin precedentes, la marcha recorrió en un período de tres días cerca de 100 km, reuniendo a más de 65 mil manifestantes, según lo señaló la cadena CNN. Cfr. Hanako Taniguchi, “La marcha nacional llega a su destino en el Zócalo de la Ciudad de México” en *CNN México*: <http://mexico.cnn.com/nacional/2011/05/08/marcha-nacional-movimientos-de-migrantes-se-suman-al-reclamo-por-la-paz>, consultado por última vez el 4 de agosto de 2014 y cfr. Enrique Mendoza y Adela Navarro, “Ya son 50 mil muertos de la guerra antinarco: Zeta”, 2011, en *Semanario Proceso*, el texto puede consultarse en: <http://www.proceso.com.mx/?p=276308#>, consultado por última vez el 4 de agosto de 2014.

<sup>5</sup> Cfr. Roberto Ochoa, *Muerte al Leviatán. Principios para una política desde la gente*, 2009, México D.F., Editorial JUS/Conspiratio y Tomás Calvillo, *Cuestión de Estado. El estado de la cuestión*, 2010, México D.F., Editorial JUS/Conspiratio.

<sup>6</sup> Hannah Arendt, *On Revolution*, 1963, New York, The Viking Press, p. 2. La traducción es mía.

<sup>7</sup> Aristóteles, *Política* 1280b12, 1988, Madrid, Editorial Gredos, traducción de Manuel García Valdéz.

<sup>8</sup> Miguel García-Baró, *El bien perfecto. Invitación a la filosofía platónica*, 2008, Salamanca, Ediciones Sígueme, p. 99.

<sup>9</sup> Según los resultados que arrojó el Instituto Nacional de Estadística y Geografía, en el conteo de 2010 la ciudad de México D.F. contaba con más de 8 millones de habitantes, en una densidad de cerca de 6 mil habitantes por km. cuadrado. Esto, evidentemente, genera dificultades estructurales enormes para crear una comunidad proporcionada basada en el reconocimiento personal, así como una democracia verdaderamente participativa. Cfr. *Conteo poblacional*, 2009, INEGI, [http://www.inegi.org.mx/sistemas/consulta\\_resultados/zip/iter2010/iter\\_09xls10.zip](http://www.inegi.org.mx/sistemas/consulta_resultados/zip/iter2010/iter_09xls10.zip).

<sup>10</sup> Platón, *República*, 2002, Madrid, Editorial Gredos, 346e y *Gorgias*, 2004, Madrid, Editorial Gredos, 490b.

<sup>11</sup> Cfr. A. Larrañeta, *La pandemia del femicidio en Latinoamérica*, 2011, en *Diario 20 minutos*, <http://www.20minutos.es/noticia/954062/0/femicidio/latinoamerica/impunidad>, consultado por última vez el 4 de agosto de 2017.

<sup>12</sup> En Estados Unidos, esto ocurrió bajo el liderazgo del presidente demócrata Bill Clinton. Curiosamente, en el lado de Latinoamérica, el presidente de México Carlos Salinas de Gortari, del Partido Revolucionario Institucional, firmó un tratado de libre comercio con Estados Unidos y Canadá, y posicionó a su gobierno como la entrada de México en el primer mundo. Sin embargo, en diciembre de 1994, fin del período de Salinas, sobrevino en México una de las peores crisis económicas de su historia y una devaluación del peso respecto del dólar sin precedentes, con lo que las promesas de entrada al primer mundo y erradicación de la pobreza dejaron ver su más plena falsedad.

<sup>13</sup> Slavoj Žižek. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, 2008, Barcelona, Ediciones Paidós, traducción de Antonio José Antón Fernández, pp. 26 ss. Desde la crisis de Wall Street en 2008 y la quiebra de empresas crediticias como Lehman Brothers, parece ser que el modelo del capitalismo financiero se ha estado transformando. Más tarde, el año 2011 fue calificado por muchos intelectuales como el año de los cambios y las revueltas en contra de los dos órdenes establecidos: la democracia y el capitalismo. En varias ciudades del mundo sucedieron protestas importantes en contra de estos dos regímenes: baste señalar la ocupación de Wall Street en Nueva York y las acampadas en la Plaza del Sol de Madrid en contra de la democracia (no es de extrañar, por otra parte, que la revista *Time* eligiera ese año como “Person of the Year” no a una persona sino a un personaje: “The Protester”, edición en la que, por cierto, la revista eligió al poeta mexicano Javier Sicilia como uno de los ejemplos del “protester”).

<sup>14</sup> Slavoj Žižek. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, 2008, Barcelona, Ediciones Paidós, traducción de Antonio José Antón Fernández, pp. 19 ss

<sup>15</sup> Baste notar que la llamada “ruta de la cocaína” no solamente cruza Colombia y otros países de Sudamérica como Bolivia, en los que se siembra amapola y se producen otras drogas sintéticas, hasta Estados Unidos, que constituye el mercado de drogas más grande del mundo, sino que también esta ruta se expande hacia África y Asia a través de redes comerciales marítimas por el Pacífico y el Atlántico. Cfr. Donati, Alessandro, *World Traffic in Doping Substances*, 2007, World Antidoping Agency, en: [http://www.wada-ama.org/rtecontent/document/Donati\\_Report\\_Trafficking\\_2007-03\\_06.pdf](http://www.wada-ama.org/rtecontent/document/Donati_Report_Trafficking_2007-03_06.pdf), consultado por última vez el 4 de agosto de 2014.

<sup>16</sup> Hannah Arendt, “¿Qué es la autoridad?”, 1996, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Ediciones Península. Traducción de Ana Luisa Poljak, p. 102.

<sup>17</sup> John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, 1990, Madrid, Alianza Editorial, traducción de Carlos Mellizo, p. 135.

<sup>18</sup> Cfr. Schultz, Nikolaus. 2005. “Was the war on Iraq Illegal? – The Judgment of the German Federal Administrative Court of 21st June 2005” en *German Law Journal*, v.7 (n.1), pp. 25-44.

<sup>19</sup> Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, 2005, Madrid, Alianza Editorial, traducción de Guillermo Solana, p. 10.

<sup>20</sup> Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, 2005, Madrid, Alianza Editorial, traducción de Guillermo Solana, pp. 32-33.

<sup>21</sup> Julio Barreiro, *Violencia y política en América Latina*, 1976, México D.F., Siglo XXI Editores, pp. 29-30.

<sup>22</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, 1989, Madrid, Alianza Editorial. Traducción de Carlos Mellizo, p. 141.

<sup>23</sup> Arendt sostiene que, en la cotidianidad de la vida humana un acto de violencia suele ser mucho menos tolerado que en los teóricos resultados que puedan arrojar la biología, la sociobiología y algunas otras ciencias sociales como la psicología al combinarse con la biología y teorías evolutivas. Aunque a mi juicio recarga demasiado la moralidad en la biología, Luis Xavier López Farjeat ha señalado acertadamente que el estudio de la violencia requiere necesariamente de un enfoque transdisciplinario. Cfr. Luis Xavier López Farjeat, “La naturaleza de la violencia”, 2011, en *Conspiratio*, n.12. Aunque la posición de Arendt sobre la aplicación de estudios biológicos o zoológicos para colaborar en la comprensión de problemas humanos, es clara: “aunque me parece fascinante gran parte del trabajo de los zoólogos, no consigo ver cómo puede aplicarse a nuestro problema. Para saber que la gente luchará por su patria, no creo que necesitémos conocer los instintos del «territorialismo de grupo» de las hormigas, los peces

y los monos; y para conocer que el hacinamiento origina irritación y agresividad, no creo que necesitémos experimentar con ratas. Habría bastado con pasar un día en los barrios miserables de cualquier ciudad. Me sorprende y a veces me encanta ver que algunos animales se comportan como hombres; no puedo discernir cómo esa conducta puede servir para justificar o para condenar el comportamiento humano [...] ¿Por qué tras haber «eliminado» todo antropomorfismo del comportamiento animal (cuestión muy distinta es la de determinar si lo hemos logrado), tenemos que tratar de averiguar «cuán ‘teromorfo’ es el hombre»? ¿Acaso no resulta evidente que el antropomorfismo y el teromorfismo en la ciencias del comportamiento constituyen dos caras del mismo error?”, Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, 2005, Madrid, Alianza Editorial, traducción de Guillermo Solana, pp. 79-81. Para una interpretación prácticamente biológica de la violencia y una interesante aplicación a fenómenos de contracultura, cfr. Frederic Wertham, *La señal de Caín (Sobre la violencia humana)*, México D.F., Siglo XXI editores, traducción de Antonio José Antón Fernández, pp. 24-71.

<sup>24</sup> Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, 2005, Madrid, Alianza Editorial. Traducción de Guillermo Solana, p. 60.

<sup>25</sup> Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, 2005, Madrid, Alianza Editorial. Traducción de Guillermo Solana, p. 62.

<sup>26</sup> Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, 2005, Madrid, Alianza Editorial. Traducción de Guillermo Solana, p. 63.

<sup>27</sup> William Golding ha creado una de las más maravillosas parábolas de esta peculiar característica de la condición humana en su clásica novela *El señor de las moscas*.

<sup>28</sup> Hannah Arendt, “¿Qué es la autoridad?”, 1996, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Ediciones Península. Traducción de Ana Luisa Poljak, p. 105.

<sup>29</sup> En, México, por ejemplo, la tasa de pobreza en el año 2011 era de 52 millones, lo que constituye el 47% de la población total del país. Cfr. Mayoral Jiménez, “México 2011: una buena y otra mala”, 2011, en *CNN-Expansión*. <http://www.cnnexpansion.com/economia-insolita/2011/12/13/la-pobreza-en-mexico-suba-a-52-millones>, consultado por última vez el 4 de agosto de 2014.

<sup>30</sup> En el 40% de los municipios que hay en México se concentra poco más del 75% de la pobreza total. La situación en otros países de Latinoamérica es igual o más grave. Cfr. Isabel Mayoral Jiménez, “Puebla e Iztapalapa, líderes en pobreza”, 2011, en *CNN-Expansión*. <http://www.cnnexpansion.com/economia/2011/12/02/pobreza-en-municipios>, consultado por última vez el 4 de agosto de 2014.

<sup>31</sup> No es ninguna casualidad que Martín Luis Guzmán llamara a México “la fiesta de las balas”. Cfr. *El águila y la serpiente* en *Obras completas I*, México, Fondo de Cultura Económica.

<sup>32</sup> Manuel Mesa y Emmy Moorhouse, *Claves para entender la violencia de carácter transnacional en Centroamérica*, 2009, Barcelona, Icaria Editorial/Centro de educación e investigación para la paz, p. 29.

<sup>33</sup> Cfr. Dirke Kruijt y Kees Koonings. 2002. "Introducción: la violencia y el miedo en América Latina" en Dirk Kruijt y Kees Koonings (eds.) *Las sociedades del miedo. El legado de la guerra civil, la violencia y el temor en América Latina*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, p. 32

<sup>34</sup> Cfr. Will Pansters, "Transición y violencia. Reflexiones sobre el cambio político en México", 2002, en Dirk Kruijt y Kees Koonings (eds.) *Las sociedades del miedo. El legado de la guerra civil, la violencia y el temor en América Latina*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 247-274.

<sup>35</sup> Manuel Mesa y Emmy Moorhouse, *Claves para entender la violencia de carácter transnacional en Centroamérica*, 2009, Barcelona, Icaria Editorial/Centro de educación e investigación para la paz, p. 30.

<sup>36</sup> Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, 2005, Madrid, Alianza Editorial. Traducción de Guillermo Solana, p. 67.

<sup>37</sup> Cfr. Manuel Mesa y Emmy Moorhouse, *Claves para entender la violencia de carácter transnacional en Centroamérica*, 2009, Barcelona, Icaria Editorial/Centro de educación e investigación para la paz, p. 30.

<sup>38</sup> Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, 2005, Madrid, Alianza Editorial. Traducción de Guillermo Solana, p. 51.

<sup>39</sup> Alan Knight, "Violencia política en el México posrevolucionario", 2002, en Dirk Kruijt y Kees Koonings (eds.) *Las sociedades del miedo. El legado de la guerra civil, la violencia y el temor en América Latina*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 121-140.

<sup>40</sup> Colleen W. Cook, *Mexico's Drug Cartels. CRS Report for Congress, Congressional Research Service*, 2007, documento disponible en: <http://www.fas.org/sgp/crs/row/RL34215.pdf>, consultado por última vez el 4 de agosto de 2014.

<sup>41</sup> Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, 2005, Madrid, Alianza Editorial. Traducción de Guillermo Solana, p. 108.

<sup>42</sup> Manuel Mesa y Emmy Moorhouse, *Claves para entender la violencia de carácter transnacional en Centroamérica*, 2009, Barcelona, Icaria Editorial/Centro de educación e investigación para la paz, p. 31.

<sup>43</sup> UNESCO, *Enfoque por competencias*, 2012, Oficina Internacional de la Educación, en <http://www.ibe.unesco.org/es/comunidades/comunidad-de-practica-cop/enfoque-por-competencias.html>, consultado por última vez el 4 de agosto de 2014.

<sup>44</sup> Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, 2005, Madrid, Alianza Editorial. Traducción de Guillermo Solana, p. 75.

<sup>45</sup> “Si hay un asesinato y el Estado no detiene al asesino, entonces propicia una dinámica de venganzas. Esa espiral ascendente genera una onda mayor de violencia: primero empezaron matándose entre ellos, luego a policías, luego a periodistas, luego a defensores de los derechos humanos, a familiares y comunidades. El Estado abdicó de su responsabilidad de sancionar el delito y permitió que otros hicieran uso de la fuerza. Se incentivó así una lógica militar. Los cárteles ahora usan tácticas, estrategias y equipamiento militar” Emilio Álvarez Icaza y Emiliano Ruiz Parra, “Violencia de estado. Una conversación”, 2011, en *Conspiratio*, n.12, p. 75.

<sup>46</sup> Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, 2005, Madrid, Alianza Editorial. Traducción de Guillermo Solana, p. 107.

<sup>47</sup> Hannah Arendt, “Personal Responsibility Under Dictatorship”, 2003, en *Responsibility and Judgement*. New York: Random House, p. 25. La traducción es mía.

<sup>48</sup> Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, 2005, Madrid, Alianza Editorial. Traducción de Guillermo Solana, pp. 89-90.

## Referencias

- ÁLVAREZ Icaza, Emilio y Ruiz Parra, Emiliano, “Violencia de estado. Una conversación”, 2011, en *Conspiratio*, n.12, p. 75.
- ARENDRT, Hannah, *On Revolution*, 1963, New York, The Viking Press. La traducción es mía.
- \_\_\_\_\_, “¿Qué es la autoridad?”, 1996, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Ediciones Península. Traducción de Ana Luisa Poljak.
- \_\_\_\_\_, “Personal Responsibility Under Dictatorship”, 2003, en *Responsibility and Judgement*. New York: Random House. La traducción es mía.
- \_\_\_\_\_, *Sobre la violencia*, 2005, Madrid, Alianza Editorial, traducción de Guillermo Solana.
- ARISTÓTELES, *Política* 1280b12, 1988, Madrid, Editorial Gredos, traducción de Manuel García Valdéz.
- BARREIRO, Julio, *Violencia y política en América Latina*, 1976, México D.F., Siglo XXI Editores.
- CALVILLO, Tomás, *Cuestión de Estado. El estado de la cuestión*, 2010, México D.F., Editorial JUS/Conspiratio.
- COOK, Colleen W., *Mexico's Drug Cartels. CRS Report for Congress, Congressional Research Service*, 2007, documento disponible en: <http://www.fas.org/sgp/crs/row/RL34215.pdf>, consultado por última vez el 4 de agosto de 2014.

- DONATI, Alessandro, *World Traffic in Doping Substances*, 2007, World Antidoping Agency, en: [http://www.wada-ama.org/rtecontent/document/Donati\\_Report\\_Trafficking\\_2007-03\\_06.pdf](http://www.wada-ama.org/rtecontent/document/Donati_Report_Trafficking_2007-03_06.pdf), consultado por última vez el 4 de agosto de 2014.
- ESQUIVEL, Jesús, “Extrema preocupación en el Pentágono por fracaso de política antinarco en México”, 2009, en *Expresión libre*, [http://www.expresionlibre.org/site2/nacional/noti\\_1529.php](http://www.expresionlibre.org/site2/nacional/noti_1529.php), consultado por última vez el 4 de agosto de 2014.
- GARCÍA-Baró, Miguel, *El bien perfecto. Invitación a la filosofía platónica*, 2008, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- GUZMÁN, Martín Luis, *El águila y la serpiente en Obras completas I*, México, Fondo de Cultura Económica.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, 1989, Madrid, Alianza Editorial. Traducción de Carlos Mellizo.
- INEGI, *Conteo poblacional*, 2009, [http://www.inegi.org.mx/sistemas/consulta\\_resultados/zip/iter2010/iter\\_09xls10.zip](http://www.inegi.org.mx/sistemas/consulta_resultados/zip/iter2010/iter_09xls10.zip).
- KNIGHT, Alan, “Violencia política en el México posrevolucionario”, 2002, en Dirk Krujij y Kees Koonings (eds.) *Las sociedades del miedo. El legado de la guerra civil, la violencia y el temor en América Latina*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- KRUIJT, Dirke y Koonings, Kees, 2002. “Introducción: la violencia y el miedo en América Latina” en Dirk Krujij y Kees Koonings (eds.) *Las sociedades del miedo. El legado de la guerra civil, la violencia y el temor en América Latina*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- LARRAÑETA, Amaya, *La pandemia del feminicidio en Latinoamérica*, 2011, en *Diario 20minutos*, <http://www.20minutos.es/noticia/954062/0/feminicidio/latinoamerica/impunidad>, consultado por última vez el 4 de agosto de 2017.
- LOCKE, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, 1990, Madrid, Alianza Editorial, traducción de Carlos Mellizo.
- \_\_\_\_\_, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, 2011, Madrid, Alianza Editorial.
- LÓPEZ Farjeat, Luis Xavier, “La naturaleza de la violencia”, 2011, en *Conspiratio*, n.12.
- MAYORAL Jiménez, Isabel, “México 2011: una buena y otra mala”, 2011, en *CNN-Expansión*. <http://www.cnnexpansion.com/economia-insolita/2011/12/13/la-pobreza-en-mexico-suba-a-52-millones>, consultado por última vez el 4 de agosto de 2014.
- \_\_\_\_\_, “Puebla e Iztapalapa, líderes en pobreza”, 2011, en *CNN-Expansión*. <http://www.cnnexpansion.com/economia/2011/12/02/pobreza-en-municipios>, consultado por última vez el 4 de agosto de 2014.
- MENDOZA, Enrique y Navarro, Adela, “Ya son 50 mil muertos de la guerra antinarco: Zeta”, 2011, en *Semanario Proceso*, el texto puede consultarse en: <http://www.proceso.com.mx/?p=276308#>, consultado por última vez el 4 de agosto de 2014.

- MESA, Manuel y Moorhouse, Emmy, *Claves para entender la violencia de carácter transnacional en Centroamérica*, 2009, Barcelona, Icaria Editorial/Centro de educación e investigación para la paz.
- OCHOA, Roberto, *Muerte al Leviatán. Principios para una política desde la gente*, 2009, México D.F., Editorial JUS/Conspiratio
- PANSTERS, Will, “Transición y violencia. Reflexiones sobre el cambio político en México”, 2002, en Dirk Krujit y Kees Koonings (eds.) *Las sociedades del miedo. El legado de la guerra civil, la violencia y el temor en América Latina*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- PLATÓN, *Gorgias*, 2004, Madrid, Editorial Gredos, 490b.
- \_\_\_\_\_, *República*, 2002, Madrid, Editorial Gredos, 346e.
- SCHULTZ, Nikolaus, 2005. “Was the war on Iraq Illegal? – The Judgment of the German Federal Administrative Court of 21st June 2005” en *German Law Journal*, v.7 (n.1).
- TANIGUCHI, Hanako, “La marcha nacional llega a su destino en el Zócalo de la Ciudad de México” en *CNN México*: <http://mexico.cnn.com/nacional/2011/05/08/marcha-nacional-movimientos-de-migrantes-se-suman-al-reclamo-por-la-paz>, consultado por última vez el 4 de agosto de 2014
- UNESCO, *Enfoque por competencias*, 2012, Oficina Internacional de la Educación, en <http://www.ibe.unesco.org/es/comunidades/comunidad-de-practica-cop/enfoque-por-competencias.html>, consultado por última vez el 4 de agosto de 2014.
- WERTHAM, Frederic, *La señal de Caín (Sobre la violencia humana)*, México D.F., Siglo XXI editores, traducción de Antonio José Antón Fernández.
- ŽIŽEK, Slavoj, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, 2008, Barcelona, Ediciones Paidós, traducción de Antonio José Antón Fernández.



Recepción: 14 de marzo de 2019  
Aceptación: 9 de julio de 2019



# SER LA REALIDAD. EL SIGNIFICADO DE CONOCERSE A SÍ MISMO SEGÚN ŚAṂKARA

Héctor Sevilla Godínez  
Universidad de Guadalajara

## Resumen/*Abstract*

Las intenciones fundamentales del presente texto consisten en: a) referir el vínculo entre la distorsión en la perspectiva y la confusión en las conclusiones según la argumentación *advaita*; b) delinear la conexión entre *jīva* y *ātman*, así como el camino para su identificación a través del conocimiento-conciencia; c) analizar las conjeturas sobre el significado de conocerse a uno mismo, de acuerdo al *Ātmabodha*; d) esbozar las condiciones necesarias, fundamentadas por el *advaita*, para la contemplación de lo llamado *Eso*; e) aportar los argumentos que sostienen la alternativa de *ser* la realidad, de acuerdo al pensamiento de Śaṁkara. La metodología implícita para el logro de cada una de estas intenciones es la hermenéutica de los textos de Śaṁkara y la correlación entre los postulados metafísicos contenidos principalmente en el *Ātmabodha* y el *Vākyavṛitti*.

**Palabras clave:** Realidad, Śaṁkara, Brahman, Ilusión, Lógica.

## Being Reality The meaning of knowing oneself according to Śaṁkara

The fundamental intentions of this text consist in: a) referring to the link between the distortion in perspective and the confusion in conclusions according to *Advaita* argumentation; b) outlining the connection between *jīva* and *ātman*, as well as the path for its identification through knowledge-conscience; c) analyzing the conjectures about the meaning of knowing oneself, according to the *Ātmabodha*; d) sketching the

necessary conditions, based on the *Advaita*, for the contemplation of the so-called *That*; e) contributing the arguments that sustain the alternative *to being* reality, according to Śaṅkara's thought. The implied methodology for the achievement of each one of these intentions is the hermeneutic interpretation of Śaṅkara's texts and the correlation between the metaphysical postulates contained mainly in the *Ātmabodha* and the *Vākyavritti*.

**Keywords:** Reality, Śaṅkara, Brahman, Illusion, Logic.

### **Héctor Sevilla Godínez**

Doctor en Filosofía por la UIA, Ciudad de México. Es Miembro de la Asociación Filosófica de México, de la Asociación Transpersonal Iberoamericana y del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT. Es profesor e investigador de la Universidad de Guadalajara. Ha publicado 14 libros y 80 artículos, en los cuales se destacan sus líneas de investigación centrales: el nihilismo, la mística y la metafísica.

## Introducción

Adi Śaṅkara nació en el año 788 y murió alrededor del 820. Existe cierta controversia sobre la fecha de su muerte, al grado que incluso se considera que es más bien la fecha de su inicio a la vida ascética (Martín, 2007: 17). De lo que no hay duda es de la importancia de su pensamiento para la estructuración de la filosofía de la India. Dedicó su obra filosófica a la enseñanza del pensamiento de la no-dualidad, el cual puede resumirse en tres postulados: a) *Brahman* es la realidad; b) lo que aprendemos en el mundo consiste en una ilusión; c) el sí mismo del hombre es *Brahman*. Todo esto permite reconocer los planteamientos argumentativos centrales de este enfoque filosófico.

Śaṅkara es ubicado como el máximo representante del pensamiento *vedānta*, particularmente en su dimensión más filosófica, es decir, la *advaita*. Uno de los grandes aportes de Śaṅkara consiste en lograr establecer una vivencia de lo espiritual fundamentada en el ejercicio filosófico, es decir, con el sustento de la razón y la disposición. Guiado inicialmente por su maestro Gauḍapāda, Śaṅkara realizó una exégesis en la que concibe la posibilidad de liberación del ātman o el sí mismo; una de las más altas esferas de tal liberación es la que antecede a la identidad con *Brahman*, la cual es nominada *turīya*.

A diferencia del budismo, en el *advaita* se entiende que la realidad completa es una sola alma, por tanto, se afirma que todo lo que existe es *Brahman* y que somos reflejo de lo absoluto. Muchos de los textos de Śaṅkara fueron elaborados para la comprensión de tales diferencias mantenidas con otros enfoques y filosofías de su tiempo. Para él, la experiencia de conocer consiste en la vivencia de ser lo conocido, de modo que se contempla que todo lo existente persiste en una conexión global, una unión que es la presencia de *Brahman*, vivida y acontecida en la realidad completa.

Tal Conocimiento se obtiene más mediante la interiorización del individuo consigo mismo en torno a lo que está a su alrededor y menos a través de la enseñanza de alguien externo. Lo que un maestro puede enseñar se restringe a datos, instrucciones, caminos o cultura, pero nunca puede inculcar la experiencia del recorrido. Según Śaṅkara, *Brabman* es nuestra esencia, el yo verdadero. El obstáculo para lograr la conciencia de esta realidad es la ignorancia.

No debe considerarse a Śaṅkara como el autor de los Vedas, ni como el fundador del pensamiento sobre la no-dualidad, sino como quien tuvo la capacidad y la armonía de ilustrar o codificar por mediación de comentarios didácticos y concisos, el conjunto de enseñanzas implícitas en las *Upaniṣads*.

Permanecer sin el mínimo planteamiento de duda, sujetos al *samsāra*, sumidos en la ignorancia, es abrazar confortablemente un paradigma de dualidad, de dicotomía y separación. La mística de la vacuidad implícita en el pensamiento de Śaṅkara consiste en la renuncia a las convenciones desde las cuales regimos nuestras ideas y percepciones de lo que nos rodea, de lo que otros son y de lo que somos; de tal modo, no hay Conciencia plena sin la eliminación de la convención, sin el ejercicio de la vacuidad. Esta actitud guarda cierta similitud a la de los vitandines, quienes se dedicaban a referir con claridad el nulo argumento de las pretenciosas afirmaciones de sus oponentes. De tal modo, “el vitandín fue, por encima de todo, un experto en lógica, pero, frente a otros pensadores, mantuvo una actitud descreída hacia ella” (Arnau, 2008: 15). El presente texto busca mostrar la lógica implícita en las reflexiones de Śaṅkara en torno al conocimiento de uno mismo.

Para lograr sus intenciones, el artículo se divide en tres partes. Primeramente se aborda el concepto de la no-dualidad de acuerdo al *Vākyavritti*, lo cual permitirá mostrar los elementos sobre la idea de conocimiento en Śaṅkara; también se pondrán en evidencia las consecuencias de mantenerse en la confusión derivada de la ilusión. La segunda parte del artículo se centra en la relación de las identidades de *jīva*,

ātman y *Brahman*, estableciendo sus distinciones aparentes y el sentido de sus consideraciones; de esto se derivará la reflexión sobre lo que en el *advaita* se conoce (o desconoce) como *Eso*. Para este fin, será oportuno detenerse en la invitación al conocimiento de uno mismo ofrecida en el *Ātmabodha*. En la tercera sección se concretará el camino para lograr ser la realidad mediante la identificación con ella a través del conocimiento-conciencia en consonancia con la filosofía de Śaṅkara.

## 1. Premisas básicas de la argumentación en Śaṅkara

La identidad del sí mismo es un tópico abordado en los diversos escritos del *advaita*; uno de los principales es, sin duda, el *Ātmabodha* de Śaṅkara. El filósofo advierte en este texto la identidad no-dual entre el hombre y *Brahman*, justamente en la tesitura de la identificación de *jīva* con *ātman*. Nuevamente, la más sofisticada barrera para el logro de esta conciencia es la ignorancia.

De acuerdo a Raphael, “aunque el sí mismo anímico o *jīva* es siempre idéntico al Sí mismo supremo o *ātman*, el ser individuado desconoce la propia naturaleza metafísica real y, caído en un estado de ignorancia (*avidyā*), sucumbe a la ilusión de la existencia separada y crea, por consiguiente, una escisión aparente de lo que realmente es” (Raphael, 1995: 7). De acuerdo a las sentencias del *Ātmabodha*, no hay comprensión última de la realidad si se erradica la metafísica; visto de tal modo, la liberación inicia con la comprensión metafísica o no habrá liberación. Al respecto de estas afirmaciones fue necesario el debate, que por sí mismo constituyó la base de la construcción argumentativa de la filosofía de la India. Precisamente, Arnau (2008: 16-17) lo refiere del modo siguiente:

La lógica de la India antigua fue el resultado de la práctica social del debate, que refinó los procesos formales de la argumentación y, a través de los manuales de entrenamiento, clasificó falacias, inferencias y toda una serie de herramientas dialéc-

ticas que hoy llamaríamos operaciones lógicas. El debate (origen de la lógica) fue a su vez, como espectáculo, heredero de los intercambios de acertijos que tenían lugar entre los sacerdotes del ritual védico.

El *Ātmabodha* (el conocimiento de sí mismo) ha sido muy estudiado por los seguidores del *advaita* y es considerado de esencial importancia para la comprensión del pensamiento de Śaṅkara. Además, “en su relativa brevedad, tiene a bien describir a través de ejemplos muy sencillos y poéticos la naturaleza de la cognición no-dual y la realidad del Ser” (Sesha, 2013: 240). En la travesía que el lector realiza de los *slokas* (en general, versos o versículos), se clarifica la manera en que Śaṅkara profundiza en la naturaleza de la Conciencia y utiliza herramientas didácticas que permiten el acceso a sus sentencias.

La cuestión sobre el origen del apego es fundamental para lograr la ruptura necesaria con lo que conduce a él. En la explicación de Raphael, “el ser, expresándose como individuo, proyecta dualidades indefinidas y se identifica con el ego cambiante e inestable que experimenta los diferentes objetos, entes o situaciones, lo que acarrea su apego y dependencia y lo dispersa por las directrices indefinidas del plano de la experiencia” (Raphael, 1995: 7-8). Así, una de las causas del apego es el alejamiento de la conciencia de lo no-dual y la disposición hacia la inestabilidad. La expectativa, centrada en la intención de que las cosas y los acontecimientos sean distintos al modo en que se nos presentan, contiene una esencia que fragmenta la comprensión de la realidad. Las cosas, los sucesos y las personas no tienen obligación de ajustarse al deseo personal. La evidencia del incumplimiento de cada expectativa deteriora el ánimo y nos persuade de tratar de compensarnos con una nueva intención que desbordará conductas condicionadas.

El *Ātmabodha*, al enfatizar sobre el apego u otras áreas temáticas, ofrece un mensaje abierto a distintas interpretaciones y difícilmente es unívoco; precisamente, las diversas traducciones del *Ātmabodha* permiten notar la multiplicidad de caminos para su hermenéutica. Existen posturas muy diversas en la traducción del sánscrito al español realizada por Raphael (2003) y en la presentada por Sesha (2013).

En el *sloka* 6, la traducción de Raphael es la siguiente: “El mundo del devenir, caracterizado por el apego, la aversión y otras cosas, es en efecto similar al sueño: parece real mientras persiste, se revela irreal al despertar” (Śaṅkara, 1995b: 54-55). En esta sentencia se infiere la noción de que la vigilia, como tal, es también una forma de sueño que requiere un despertar; uno de los obstáculos para este logro es el apego. En la traducción de Sessa, se realiza un énfasis en el término “dualidad” y se denomina *samsāra* a lo que Raphael atribuyó el término de *devenir*: “El mundo del *samsāra*, lleno de apegos, aversiones y dualidad es como un sueño: aparece como real tanto tiempo como nos mantengamos dormidos, pero deviene como irreal al despertar” (Sessa, 2013: 40). De cualquier manera, es claro que en ambos ejercicios interpretativos se conduce a la conclusión de que el apego está fundado en la dualidad y que el cimiento de la misma es la ignorancia.

En la circunstancia de estar sometido a la dicotomía, el individuo que anhela respuestas diferentes, que no tiene miedo al cambio y que experimenta el inicio de su despertar aspira a la liberación. Śaṅkara, como en otros textos, advierte desde el inicio que su escrito no es para todos, sino que es requerido un conjunto de cualidades básicas para emprender la aventura del encuentro con sus postulados. Concretamente, en el *sloka* 1 refiere: “Este *Ātmabodha* (conocimiento-realización del sí mismo) ha sido compuesto para el beneficio de aquéllos que, aspirando a la Liberación, se han purificado totalmente del error a través de la austeridad constante, están mentalmente pacificados y libres del deseo” (Śaṅkara, 1995b: 51). Es observable que la construcción lógica de Śaṅkara reconoce la irrenunciable necesidad de lidiar con palabras, así como la confusión que puede derivarse de su uso si no existe distinción del obstáculo que representan. Visto así, lo primero que debe hacerse en la plataforma lógica de la argumentación de Śaṅkara es ubicar las falacias o *hetvābhāsa*, así como desterrar los argumentos circulares o *cakraka* que son derivadas de ellas.

Es notable la analogía que realiza a *kara* para enfatizar la importancia del conocimiento en el proceso de liberación de los apegos. Nos dice el

filósofo: “Así como el fuego es necesario para cocinar, así entre todas las varias formas de disciplina sólo el Conocimiento es el medio directo para la Liberación: sin el Conocimiento no puede haber Liberación” (Śaṅkara, 2, 1995b: 52). La idea del fuego que permite preparar los alimentos es apropiada en el sentido de que a partir del mismo se logra que aquello que está por consumirse cambie su condición y adquiera un sabor diferente. Sin embargo, cualquiera que haya entrado a una cocina con el afán de preparar algo comestible sabe que el fuego no es suficiente por sí mismo. De ser así, bastaría con una estufa para preparar succulentos platillos gourmet; además del fuego, es necesaria la pericia para manejarlo, utilizarlo con medida y de manera focalizada, con atención y maestría. Demasiado fuego puede ser perjudicial para el alimento considerando que nadie desea comer cenizas. De tal modo, a pesar de que la conclusión de Śaṅkara es comprensiblemente acertada, no podemos adjudicar a la sola acumulación de conocimiento la cualidad de liberarnos, menos aun cuando tal no está condimentado con la sapiencia implícita de la experiencia. En la India antigua se distinguía, por tanto, entre dos tipos de debates: los amistosos (*sandbhāya sambhāsa*) y los hostiles (*vigrhya sambhāsa*). Si bien eran los primeros los que Śaṅkara procuraba, los segundos se evitaban por la práctica del desapego al triunfo sobre el oponente.

En lo tocante a los alcances de la Conciencia de la no-dualidad, Raphael (1995: 8) considera que: “el conflicto del dualismo (...) sólo encuentra la solución verdadera y definitiva en la conciencia efectiva de la *No-dualidad*”. Cuando no hay dualidad, tampoco es influyente la idea de que las cosas deberían ser de otro modo, pues la expectativa se diluye al comprender que la aceptación de la Unicidad agrupa y engloba todo lo existente, así como las posibilidades futuras.

En el *Ātmabodha* se aborda el contenido no-dual de *Brahman*, así como la integración de Conocimiento y Existencia. La premisa de que el Conocimiento destruye la ignorancia y antecede a la liberación es clara en el *sloka* 3: “La acción no puede destruir la ignorancia ya que no se opone a ella; sólo el Conocimiento puede destruir la ignorancia como la

luz disipa la oscuridad” (Śaṅkara, 1995b: 52). Un elemento adicional se encuentra en la traducción realizada por Sessa (2013: 26): “La acción no puede destruir la ignorancia porque la primera no está en conflicto con la segunda. Tan solo la comprensión que otorga el conocimiento es capaz de destruir la ignorancia, como tan solo la luz es capaz de diluir la densa oscuridad”; en tal sentencia es notable que el conocimiento nos debe dar comprensión de las cosas, lo cual abre la opción a que el conocimiento no propicie comprensión y deja en evidencia que la comprensión está un paso más allá del conocimiento. El debate era una herramienta útil para la tradición de la India; de hecho, “Los *Diálogos de lógica* (Nyāya-sūtra) listan veintidós situaciones (nigraha-sthāna) que daban por concluido un debate, aunque otras fuentes como la *Colección de Caraka* (Caraka-samhitā) y algunos manuales budistas y jainistas listan un número diferente” (Arnau, 2008: 53).

Cuando en el *Ātmabodha* se asegura la no-dualidad entre *jīva* y *ātman*, así como entre *ātman* y *Brahman*, no se implica que el Sí mismo de *Brahman* se encuentre en todo lo que hace o es el hombre, sino que se muestra en su comprensión clara de las cosas. En tal óptica, “aunque el Sí mismo siempre lo abarca todo, no se revela en todas partes. Él se manifiesta sólo en el intelecto puro, como una imagen reflejada en espejos nítidos” (Śaṅkara, 1995b: 61). Esto podría generar dos vetas posibles, una de ellas consiste en que el Sí mismo, al estar sólo en el intelecto puro, asumiendo que tal pureza sea posible, se encontraría únicamente como idea y no como realidad ontológica; por otro lado, del reconocimiento de que el Sí mismo no se desvela en todo lo que el hombre realiza o lo que lo conforma, puede derivarse que existe a manera de igualdad sólo con aquello en el hombre que no es el hombre como tal, del mismo modo en que una jarra con agua no es el agua. De ser así, el agua de la jarra es el Sí mismo y *jīva* se “reduce” a ser el contenedor. En caso de que esta apreciación sea procedente, el Sí mismo podría ser también algo inanimado, es decir, un estado de vacuidad latente, una Nada que en el hombre es una nada relativa, pero que comparte el estado del absoluto metafísico.

A pesar de que Śaṅkara advierte que el Sí mismo se revela únicamente en el intelecto puro, Seshā considera que “gracias a la actividad de *viveka* [discernimiento] es posible darse cuenta de que el *Ātman* no-dual es no-diferente del cuerpo denso, de los órganos de los sentidos, de la mente, del *budhi* y del *prakṛiti*, y que es el testigo de esas funciones, comparable a un rey” (Seshā, 2013: 89). Una posible conciliación de estas dos conclusiones aparentemente contradictorias se efectúa al considerar que Śaṅkara se refirió a la revelación del Sí mismo, es decir, a la conciencia de tal; por otro lado, Seshā se enfoca en la identidad del Sí mismo que no es dual al cuerpo, aunque no se revele intelectualmente en él.

En el *sloka* 26, Śaṅkara reconoce que “en realidad no hay ninguna modificación por parte del Sí mismo, ni tampoco el conocimiento deriva del intelecto. El Sí mismo individual, al percibir cada cosa desde una falsa perspectiva, cae en error y se considera como aquél que conoce y percibe” (Śaṅkara, 1995b: 63); esto nos circunscribe a la conclusión de que cuando en el *sloka* 17 Śaṅkara refiere la revelación del Sí mismo en el intelecto puro, no hace referencia al intelecto cotidiano del hombre, sino a la presencia en su intelecto de aquello que no está condicionado, de lo no-dual y no enfrascado en expectativas, modelos o símbolos. Esto incluye coincidentemente un elemento de vacuidad. Coincidentemente con tal desacreditación de la estructuración humana sobre la verdad:

El madhyamaka o el vedānta, verían con ironía la idea de una verdad a la que lógica pudiera tener acceso o la de idea de que existiera una diferencia esencial entre lógica y retórica. Estos pensadores irónicos desconfiaban de la posibilidad de un lenguaje (la lógica) que tuviera acceso privilegiado a la realidad y que estuviera al margen de las convenciones sociales, de las luchas por el estatuto de lo verdadero y de la imposición de vocabularios (Arnau, 2008: 59).

Evitar la confusión de lo concreto con lo global, así como alejarse de la representación igualitaria del hombre con *Brahman* permite la superación de dispersiones mayores. Según Seshā, “cuando se confunde el *ātman* con el individuo, como confundir una sogā con una serpiente, se sufre miedo; cuando *Eso* sabe que no es el individuo sino el *Ātman* Supremo, no tiene

miedo” (Sesha, 2013: 121). Así, no es el hombre quien tiene conciencia de ser el ātman supremo, sino que es este quien lo hace sobre sí mismo por mediación de la Conciencia a la que *jīva* puede acceder momentáneamente. No se piensa en ser *Eso*, sino que se es *Eso* y, en ocasiones, es posible notarlo al despertar; al contemplar la Nada, es *Eso* lo que se es.

La veta de identificación del Sí mismo con la vacuidad, es posible a través del *sloka* 33: “Ya que soy otra cosa que la mente, no existen dentro de mí sentimientos como sufrimiento, apego, aversión, miedo y otros. [El Sí mismo] no posee respiración vital, carece de mente, por esto es puro (...)” (Śaṅkara, 1995b: 66); es difícil, asumiendo esto, que exista algo más puro que lo que no es. No obstante, no ser es una forma de ser, una manera de estar sin estar, de hacerse presente aun en la aparente ausencia. Si todo apego ha salido de la ideación del hombre y, más aún, toda emoción ha sido erradicada, a la par de que toda meta o aspiración ha sido desterrada, la presencia restante es una vacuidad que reina con su manto invisible desde el reino de lo alterno. Salir de la ilusión podría constituir, en este caso, la ilusión del poderío absoluto del ser.

## 2. La lógica de ser la realidad

La esencia de *Eso* es uno de los más importantes aspectos de la filosofía de Śaṅkara y del hinduismo. En todos sus textos se reitera que lo Absoluto no puede dividirse, de tal modo que lo existente no es una división de *Eso*, sino una configuración particular que *Eso* contiene. Así como los videntes que “no creían que no existiera una verdad, simplemente consideraban que las palabras no podían dar cuenta de ellas” (Arnau, 2008: 62), Śaṅkara y la tradición del *advaita* asumen que lo innombrable sólo puede ser llamado como *Eso*.

En su introducción al *Vākyavritti*, Raphael menciona que “Excepcionalmente el *Eso* metafísico, sólo puede existir una imagen, un reflejo, una representación que *es* o *no es*. *Es* porque de todas maneras refleja lo Real;

*no es* porque por otra parte no es *substancialmente* el absoluto, sino una imagen que le pertenece, una copia reflejada. La alteridad representada por la imagen es pues de naturaleza *aparente*” (Śaṁkara, 1995: 17). En este sentido, la Unidad metafísica, puede ser representada de manera múltiple, pero su esencia es no-dual. De tal manera, no hay un camino establecido para conocer intelectualmente a *Eso*, sino sólo intuiciones que permiten a *jīva* acercarse a la Conciencia.

Lo que se diga de *Eso* no puede ser *Eso*, se distorsionará lo que *Eso* es y la nominalización terminará hueca. Así, “no se puede conocer el *Eso* mediante el conocimiento reflexivo-especulativo (o dianoético-objetivo) porque la imagen contemplada (mundo sensible e inteligente), esconde, oculta, mimetiza la Esencia y más aún la raíz misma del Existente” (Śaṁkara, 1995: 18). Si se sigue la sentencia *Tat tvam asi*: “Tú eres *Eso*” del *Cbāndogya Upaniṣads*, se reconoce que al no haber una manera de comprender *Eso*, y en el entendido de que cada uno es *Eso*, incluido el *jīva* que lo entiende, no hay camino para el conocimiento del yo sino a través del desconocimiento de sí, y de la noción del no-conocimiento de *Eso*. Por otro lado, en Śaṁkara parece advertirse que la aceptación de la ilusión sobre las cosas podría ser también extendida a la ilusión sobre *Eso*; no obstante, tener conciencia de la ilusión es un modo de encaminarse a la liberación y a ser *Eso* que no se puede designar o nombrar. Śaṁkara sabe instintivamente que debe desconfiar de la lógica y, no obstante, nunca la deja ausente y la pone en práctica. Las palabras son insuficientes, pero necesarias. Lo que queda es, por tanto, que si lo imprescindible es insuficiente, al menos se debe revisar diligentemente. Esto es un esbozo inicial de lo que después se conocería como análisis lingüístico. En otras palabras, el fin de la metafísica, propuesto como novedad por Occidente, estaba centrado en la focalización del sentido de las palabras tal como lo hizo Oriente sin, por ello, descartar los postulados metafísicos propios de su cultura.

Con lo anterior se comprende la conexión de lo que Śaṁkara entiende como *Eso* y las características que pueden atribuirse a un absoluto metafísico de vacuidad. Cavallé (1999) es consciente de la implicación de este vínculo

y asevera su presencia en distintas tradiciones de la India. De acuerdo a la filósofa, “en la consideración de la realidad de la inefabilidad última adquieran luz denominaciones como la de Nada (*neti neti*: ni esto ni aquello; no-thing; nada objetivo) y Vaciedad (*Sūnyāta*) frecuentemente utilizadas en las tradiciones advaita y budhista respectivamente para caracterizar a lo Absoluto” (Cavallé, 1999: 69). Los procesos de liberación propuestos por Śaṅkara están conectados con el camino de la vacuidad, al menos en la renuncia a los atributos adjudicados a las cosas. Empero, en el sentido metafísico, la idea de un Ser supremo o de un absoluto metafísico son coincidentes con la predominancia de la Nada en el imaginario oriental.

La conciencia de la no-dualidad no permite separaciones intelectuales entre el Ser y la Nada, ni entre *jīva* y la nada. Particularmente, “la Realidad no-dual es *Neti, neti*: ni esto, ni aquello, es *Sūnyāta*, puesto que se muestra como vacío, como nada, para nuestra mente dual y objetivante” (Cavallé, 1999: 69). La vacuidad, entendida como una condición en la que no se presenta un *algo* concreto, podría ser la representación de nuestra forma común de intelección, dejando de lado la opción de que eso que aparentemente no es, de hecho *sea* algo. En tal estructura de comprensión, el Ser y la Nada no tendrían que ser, como han fungido en la historia del pensamiento occidental, antagonicos entre sí; tampoco se trata de que se entienda que son lo mismo, sino que, justamente, concuerdan en su estado de no-dualidad como globalización que los integra siendo constitutivos del conglomerado absoluto de la totalidad de las cosas, de *Eso*.

En sus interpretaciones, Raphael sugiere la alternativa de comprender a *Eso* asociadamente con la noción occidental del no-ser que está presente en algunos autores. El vedantín lo expresa con el siguiente talante: “*Eso* como realidad sin segundo; el Existente como Imagen reflejada (el Tú del *mahā-vākya*) de *Eso*; y finalmente, el mundo de los nombres y de las formas, o el viviente que representa la imagen de la Imagen y [que] para Parménides, Platón, Plotino, etc., expresa justamente el no-ser” (Raphael, 1995: 18). De tal modo, el *sādhana*, naturaleza o sustancia, de lo humano consiste en existir manteniendo la ilusión de ser lo que

concibe de sí hasta considerar la noción de ser *Eso*, para luego despertar siéndolo. Así, el *Dharma* o ley universal consecuente, es la integración de lo que es a lo que no es, el paso del ser a la nada, la transformación de lo que aparenta ser a *Eso* que no puede describirse mientras se es, pero que se puede ser cuando ya no se es. La lógica, aparentemente ilógica, de este procedimiento es lo que armoniza al individuo con el todo.

La liberación del sí mismo o *jīva*, se propicia a través de la identificación con el Sí mismo, notando que, desde el inicio, no había necesidad de la liberación sino en función de la supresión de la ilusión de tener que ser liberados. Podría parecer más sencillo que todos los caminos de liberación se redujeran con la indicación introductoria de que no hay necesidad de liberación y que, desde el primer momento, tenemos la cualidad de *ser* la realidad; no obstante, el camino más rápido no implica utilidad si las afirmaciones no tienen cabida en un receptor ansioso y poco preparado que sustenta toda su motivación en la necesidad de *salvarse*. Justo en estas conclusiones puede advertirse el uso de la ironía. Arnau refiere que “para hablar de la ironía hay que estar ya instalado en ella, pues la ironía, como la vacuidad del *mādhyamika*, no es un concepto, sino una actitud hacia el lenguaje y las ideas que éste pueda destilar” (Arnau, 2008: 75).

Śaṅkara entiende al Sí mismo supremo como “Aquél más allá del cual no hay ulterior Beatitud, que es la unicidad absoluta de Existencia y Conocimiento, definido como el Ser auto-existente y es Plenitud” (Śaṅkara, 1995a, p. 35). Lo auto-existente no contiene contingencia, es decir, no necesita de algo ni alguien para ser lo que es; por ende, la noción de Plenitud le es conferida más por su majestuosidad en el no-ser que en el Ser. La comprensión de Śaṅkara está depositada en el Ser, pero en un punto en el que no cabe distinción alguna entre el Ser y la Nada. Es por esto que su invitación consecuente consiste en: “conoce[r] el *Brahman* como Eso que en las *Upaniṣads* se define con extremo cuidado como *objeto de la búsqueda por aquéllos que aspiran a la liberación*” (Śaṅkara, 1995a: 36).

La realidad de lo absoluto está didácticamente referida en los textos védicos. Concretamente, en la *Chāndogya Upaniṣads* existen pasajes en

los que se presentan diálogos educativos entre un padre y su hijo. En estos diálogos el padre utiliza distintas metáforas para explicar al hijo lo que es el ātman, es decir, lo que él mismo es. Las explicaciones consisten en mostrar que la esencia última de cada cosa consiste en ser, y una vez que han dejado de ser lo que eran materialmente, se integran consecuentemente con aquello que en el fondo seguían siendo. De tal modo, el río, los animales, el árbol o las semillas comparten esencialmente la característica de dejar de ser lo que son. La metáfora de la sal consiste en que tal como la sal no se observa en el agua salada, del mismo modo el ser no se observa en lo que es, pero todo lo que es lo contiene.

A su vez, es implícito que el ser, una vez que no es lo que fue, se inserta en el plano de *Eso*. Consideradas todas estas cuestiones, el misterio consiste en que *Eso* ya se era desde el primer momento. *Eso* es también el contenedor absoluto, de modo que “de Aquello que Soy ha nacido el *prana*, la mente y todos los órganos de los sentidos, el éter, el aire, el fuego, el agua y la tierra, porque Aquello es la sustancia y el soporte de todo lo diferenciado” (Sesha, 2013: 141). No es la intención afirmar lo contrario a lo plasmado por Śaṅkara, sino señalar la alternativa de que *Eso* que *es* en un plano ontológico distinto a la comprensión humana pueda persistir sin la integración de la categoría de ser.

Cuando Śaṅkara propone el conocimiento de la realidad no propone pensarla o buscarla, sino serla. Quien busca puede encontrar justo lo que desea ver, pero cuando se busca lo que no puede verse y no puede comprenderse, se terminará encontrando algo distinto, tal como se evidencia con la proliferación de deidades en las distintas culturas. Buscar algo sin la noción de que lo que se busca es lo que uno es, permite hacer del fruto de la búsqueda un reencuentro factible. Por el contrario, para encontrar algo *nuevo* se debe ser distinto a lo buscado y no guardar ninguna similitud con ello, pues no se busca lo que uno es. Así, en consideración de que todo lo existente comparte el carácter de ser, la indagación consiste más en una disposición al encuentro y menos en una búsqueda. En esa óptica, “toda lógica, es un error útil e indisoluble de la vida humana” (Arnau, 2008: 80).

Asimismo, “puesto que *Brahman* no es un ser real, sino la realidad sin más. También en este sentido el *Brahman* es indescriptible, puesto que rechaza los nombres como equivalentes a conceptos” (García, 1994: 42). La manera de ubicar lo que no puede ser nombrado o conocido, y que, a su vez, no puede haber forma de saber que se ha encontrado, es *serlo*. Así, en el olvido de lo que se fue o en el reconocimiento de que no somos quienes hemos creído, se apertura la opción de coincidir con el Testigo, con *Eso* que Es en forma total porque no puede dejar de ser lo que es.

La búsqueda es innecesaria cuando se ha comprendido a cabalidad la no-dualidad. Coincidentemente, es inoperante la necesidad de liberarse, pues no hay forma de liberarse de lo que no es una oposición. De acuerdo a Nisargadatta, “la realidad es una” (1998: 371). Es por este motivo que afirma: “Hay opuestos, pero no oposición. Toda separación, cualquier tipo de extrañamiento o alineación es ilusorio. Todo es uno; esta es la última solución a todo conflicto” (Nisargadatta, 1998: 371). Lejanos son estos conceptos para la consideración de la mayoría de los individuos que se han adaptado a un mundo dividido, propenso siempre a la etiquetación, dispuesto al juicio, deseoso de separación y habituado a la discriminación.

Comprender, aceptar y vivir de acuerdo a la sentencia *Aham brahm smi*, “Yo soy *Brahman*”, del *Brihad ranyaka Upani ads* (I, 4, 10 del *Yajur-Veda*), corresponde a la elección del acercamiento al ajeno que ya no lo es, al otro que uno es. Por tanto, en la posibilidad infinita derivada de la conciencia de ser *Eso* advienen todas las opciones. No se trata ya de edificarse o de crecer, sino de aceptarse en la magnanimidad de *Brahman*. Por ello, ubicarse en el Sí mismo implica abarcar en su totalidad todos los movimientos vitales que nos corresponden.

La ilusión se mantiene mientras se permanezca en la creencia de tener las respuestas consolidadas. Notar la contradicción es producto de la ubicación del absurdo. Precisamente, en la India antigua, “una de las formas más habituales de llevar a cabo la argumentación negativa fue la reducción al absurdo (*prasanga*)” (Arnau, 2008: 85).

La pregunta persiste porque el hombre mismo es una entidad que cuestiona. La indagación debe volverse un encuentro, y el encuentro es un reencontro, es la vuelta al origen, la comunión con la fuente, la entrega dispuesta derivada de la renuncia al sueño, por más que en el sueño se encuentre todo aquello que en nuestra ilusión temporal hayamos amado y aquello en lo que creímos edificar nuestra osada y ficticia plenitud. No nos corresponde ser lo que hemos creído, pues nunca lo que creímos fue nuestro. En esto se refleja la idea de que “las palabras crean un velo (el velo de *māyā*), que impide ver las cosas tal y como son, y su rechazo, que difiere la solución indefinidamente, se extiende (se *disemina*) a todo concepto” (Arnau, 2008: 86). Los vitandines consideraban que “la reducción al absurdo y la argumentación negativa no pueden decirnos lo que el mundo es o cuál es la verdad, pero sí pueden preparar el camino para que esa verdad se manifieste por sí misma” (Arnau, 2008: 87); la promoción del segundo momento, la manifestación de esta verdad translingüística, sólo es posible, al menos desde el planteamiento de Śaṅkara, y en esto consiste su principal contribución a la lógica, a partir de la superación de la lógica mediante su uso.

## Conclusión

Los caminos para la liberación propuestos por Śaṅkara en el Ātmabodha y el *Vākyavritti* constituyen un fundamento central hacia la invitación de ser la realidad, sustento básico de la filosofía *advaita*.

La distinción entre lo aparente y lo real requiere de un proceso de acondicionamiento que sólo es sostenible a partir de la valentía por desentenderse de los conceptos sabidos, de las ideas tradicionales o de los hábitos de pensamiento usuales. La propuesta de Śaṅkara no se limita a un nuevo modo de saber, sino en un alternativo modo de ser a partir del cual uno logra ser la realidad. Por ello, la conciencia naciente del despertar a la no-dualidad facultará al individuo para el encuentro con lo que siempre ha sido, a saber: contenedor de la esencia de *Brahman*. Así,

en la lógica de la no-dualidad es posible delinear la conexión entre *jīva*, *ātman* y *Eso* que no puede ser nombrado.

La aceptación de *Eso*, sin la pretensión de encasillarlo en una etiqueta intelectual, representa un hallazgo no sólo del *advaita*, sino de la filosofía de la India en general. El límite de la actividad mental centrada en la racionalidad encuentra una óptima continuidad en la alternancia de la dilución en *Brahma*. Este logro no obtenido con la sola práctica de recomendaciones o con la focalización en la acción, requiere del ejercicio filosófico para que, una vez superado, permita la apertura de la conciencia hacia la Conciencia.

Las implicaciones filosóficas de la sentencia “Tú eres *Eso*” forjan en el individuo la conciencia de que no ha sido lo que ha creído ser y que es inoperante cualquier intención depositada en la actividad. Esto no es una desacreditación de la conducta para conformarse en la inacción, sino que representa el desapego a la obsesión de que los resultados de la conducta sean unos y no otros.

En el camino de la liberación, las aportaciones del Ātmabodha son eficaces cuando existe disposición para superar la noción de sí mismo y entablar una correspondencia con el Sí mismo que representa lo llamado *Eso*. Así, la alternativa de *ser* la realidad, de acuerdo al pensamiento de Śaṅkara, es una posibilidad que no requiere de la voluntad del individuo para ser verdadera, sino que es con o sin la voluntad; en todo caso, la conciencia de ello sí resulta contingente al trabajo y disposición del individuo en cuestión.

Existen claros elementos para la integración del pensamiento *advaita* entre las vetas de indagación de la filosofía occidental, siempre y cuando se logre la sagacidad de consolidar el vínculo entre la racionalidad y la espiritualidad. Este podría ser el antecedente a una actitud congruente con la idea de que la libertad no es algo que deba buscarse u obtenerse, sino una posesión que sólo es reconocible a través de la integración entre conocimiento y conciencia, cuestión para la que es menester desembarazarse de la quimera implícita en la necesidad de controlar la realidad

a través de conceptualizaciones ilusas y ficticias. Despertar no es, por tanto, una superación definitiva del sueño, sino la integración de tal conciencia al sueño constante que la vida representa.

## Referencias

- ARNAU, Juan (2008), *Arte de probar. Ironía y lógica en India antigua*. Madrid: FCE.
- CAVALLÉ, Mónica (1999), “La doctrina Advaita o la perspectiva no-dual”. En: Gómez de Leano, Cavallé, Vélez, Catena. *Hinduismo y Budismo*. Madrid: Etnos, pp. 51-88.
- GARCÍA, Francisco (1994), “Sankara y lo Absoluto: el Brahman y la caracterización Sat-Jñāna-Ānanda hasta la síntesis del Upadesasāhasī”. *Fragmentos de filosofía*, Núm. 4, pp. 35-58.
- MARTÍN, Consuelo (1997), *Bhagavad-Gītā. Con los comentarios advaita de Sankara*. Madrid: Trotta.
- NISARGADATTA, Maharaj (1998), *Yo soy eso*. Málaga: Sirio.
- RAPHAEL (1995), “Presentación”; en: Śaṅkara, *La esencia del Vedānta*. Barcelona: Kairós, pp. 7-11.
- ŚAṅKARA (1995), *La esencia del Vedānta*. Barcelona: Kairós.
- ŚAṅKARA (1995a), “Vākyavritti”; en: Śaṅkara, *La esencia del Vedānta*. Barcelona: Kairós, pp. 19-43.
- ŚAṅKARA (1995b), “Ātmabodha”; en: Śaṅkara, *La esencia del Vedānta*. Barcelona: Kairós, pp. 51-77.
- SESHA (2013), *Ātmabodha de Sri Sankaracharya. Conocimiento del Sí Mismo*. Bilbao: Asociación Filosófica Vedanta Advaita Sesha.



Recepción: 13 de mayo de 2019  
Aceptación: 9 de octubre de 2019



# HACIA UNA GENEALOGÍA DEL HORIZONTE CREACIONISTA DE LA FILOSOFÍA

Fernando E. Ortiz Santana  
Universidad de Monterrey

## *Resumen/Abstract*

La fusión entre la filosofía griega y la cosmogonía judía dio origen a un horizonte creacionista, distinto material y formalmente de aquel horizonte donde nació la filosofía griega: un horizonte no-creacionista. Trataré de mostrar las raíces del primero, sus rendimientos y cómo transformó al pensamiento filosófico para siempre.

**Palabras clave:** horizonte creacionista, realidad, Dios.

## **Towards a genealogy of the creationist horizon of philosophy**

The fusion between Greek philosophy and Jewish cosmogony gave rise to a creationist horizon, distinct materially and formally from that horizon where Greek philosophy was born: a non-creationist horizon. I will try to show the roots of the first, its performance and how it transformed philosophical thinking forever.

**Keywords:** Creationist horizon, reality, God.

### **Fernando E. Ortiz Santana**

Profesor asociado de tiempo indeterminado en la Universidad de Monterrey (UDEM). Candidato a investigador nacional en el SNI. Tiene un Posdoctorado en la Universidad Iberoamericana (IBERO) con la investigación “El problema de la renovación de las categorías bajo un corte realista”. Entre sus publicaciones tiene el capítulo “El problema de las categorías en la filosofía de Xavier Zubiri” para el libro *El realismo de Xavier Zubiri en el horizonte del siglo XXI*, y el artículo “El acto formal de intelección en la filosofía de Aristóteles” para la Revista *Intersticios* de la UIC. Es especialista en la filosofía de Xavier Zubiri y Aristóteles.

## Introducción

Regularmente encontramos en los libros de historia de la filosofía que, después de la muerte de Aristóteles (322 a.C.) y hasta san Agustín (430 d.C.), el pensamiento filosófico perduró en pequeñas escuelas: escépticos, estoicos, epicúreos, neoplatónicos, neoaristotélicos, etc.; lo cual está muy bien, es cierto. Lo que no nos explican, sin embargo, es cómo y por qué una filosofía no-creacionista se transformó en una creacionista; pues en las mencionadas escuelas, ni en una sola ni en el conjunto, encontraremos la razón causal de esa transformación.

Pues bien, este texto tiene como objetivo general explicar la transformación de la filosofía no-creacionista en una filosofía creacionista (en adelante FC).<sup>1</sup> Para ello, con la primera parte (I. Convivencia entre la filosofía griega y la cosmogonía judía), mostraré que el origen del “horizonte creacionista” (en adelante HC)<sup>2</sup> es producto de la fusión entre el pensamiento filosófico griego (en adelante PFG) y el pensamiento teológico creacionista judío (en adelante PTCJ); en segundo lugar (II. Decir en griego la experiencia del mundo judío), señalaré el cambio que produjo el concepto de no-ser *absoluto* de la cosmovisión judía, en la filosofía griega; en tercer lugar (III. El mundo judío en el logos), enumeraré las diferencias ontológicas de las cosmovisiones griega y judía y sus efectos epistemológicos en la filosofía. Para finalizar (IV. Conclusión: Principios de la filosofía creacionista), trataré de señalar los cambios principales que trajo el creacionismo a la filosofía, y que se quedaron para siempre.

## I. Convivencia entre la filosofía griega y la cosmogonía judía

A partir de la redacción de la Septuaginta y hasta la consolidación del cristianismo con Constantino en el siglo IV, la filosofía sufrió una lenta y casi desconocida evolución. Evolución que, trataré de mostrar, no se puede entender en términos causales. Del PFG no se sigue directamente la FC y, sin embargo, es así como la filosofía ha vivido en Occidente.

De lo anterior surgen una serie de preguntas metodológicas pero fundamentales: ¿qué sucedió en todos esos siglos con la filosofía, desde la muerte de Aristóteles y hasta la consolidación del cristianismo con San Agustín? ¿El origen de la filosofía creacionista está en la filosofía no-creacionista griega?, y si es así ¿qué significa originar?

Es muy arriesgado decir sin más que la filosofía griega “originó” a la filosofía creacionista; depende de qué entendamos por originar. Mi consideración es que, en cierto sentido, el origen de la filosofía creacionista no está ni en Grecia, ni en lo que en ese momento entendían como filosofía. Lo problemático es, precisamente, ubicar ese momento donde el pensamiento cambia de contenido y principios; por supuesto, hay descartar un cambio repentino y radical, pero entonces ¿qué debemos buscar y hasta dónde? Porque el problema no se resuelve con decir que la filosofía se hace diferente si el idioma es diferente, por supuesto que influye, pero no es definitivo, si lo fuera no podríamos entender cómo Filón de Alejandría, Justino Mártir, los Padres Orientales (Atanasio, San Basilio, San Gregorio Nacianceno y Juan Crisóstomo), u Orígenes, escribieron en griego y, sin embargo, no hacían filosofía como los presocráticos, Platón o Aristóteles. Filón, además, era un judío con educación griega cuyos escritos tratan precisamente de conciliar las dos tradiciones, algo impensable en siglos anteriores (sin olvidar que tampoco era cristiano). No. El problema no es sólo de idioma; es algo más. Hay que entender que si hay algo que puede provocar que un pensamiento adquiera nueva forma, o al menos se reconfigure por incluirlo positivamente, es un principio

ontológico, un elemento esencial del mundo. Pues bien, afirmo que ese elemento le vino al PFG de la teología, y por supuesto no de cualquiera, sino de aquella que tiene un principio ontológico radicalmente distinto: la teología judía, en un momento lo explicaré.

El asunto es que hay que revisar en qué situación se encontró la filosofía durante esos seiscientos o setecientos años, pues es durante esos siglos que se transforma para siempre. La filosofía, como cualquier otra forma de pensamiento, no cambia repentinamente, y si acaso sufre modificación en sus contenidos y principios es por un largo y complicado proceso de *transformación*. Étienne Gilson, por ejemplo, comenta que el pensamiento judío-hebraico con su Dios de la Alianza, se apoderó de las posibilidades internas de la filosofía griega (Gilson, 2007). X. Zubiri tiene un planteamiento similar, si acaso un poco más atrevido, nos dice “[...] Grecia recibe un día la predicación cristiana. El cristianismo salva al griego, descubriéndole un mundo espiritual y personal que trasciende de la naturaleza” (Zubiri, 1999, p. 55); donde también podemos preguntar ¿qué quiere decir allí “salvar”? El problema se acrecienta cuando vemos que no es que el PFG absorba –sin más– todo el PTCJ, sino que esa inculturación es realizada por los judíos helenizados en la Alejandría del siglo III.<sup>3</sup> Esa fusión entre el pensamiento filosófico griego y el teológico judío comenzó probablemente con la redacción de la Biblia griega o Septuaginta (οἱ ἑβδομήκοντα), lo cual quiere decir que fueron las comunidades judías en la Diáspora, esto es, judíos que hablaban griego y un poco más adelante las primeras comunidades cristianas las que desarrollaron un nuevo tipo de pensamiento (Marcos, 2008, pp. 47-48).

Si el análisis es correcto, caemos en cuenta de que el origen de la FC no está sólo en Grecia, sino también en Israel, y no sólo en la filosofía, también en la teología. Por esta razón, tenemos que ir siglos atrás en busca del encuentro entre la cultura griega y la cultura judía para descubrir allí la puerta de acceso al pensamiento occidental.

## II. Decir en griego la experiencia del mundo judío

En la Septuaginta (más allá de que su redacción se considere “milagrosa” (Marcos, 2008, pp. 52-53)) está presente la inmensa dificultad de traducir términos hebreos y arameos al griego. Dejemos de lado por el momento que el texto traducido sea de carácter teológico y religioso, también pasemos el que toda traducción, aun entre lenguas modernas, es complicada –por decir lo menos–; en este caso se nos presenta algo más problemático: poder verter en griego el *modo de estar en la realidad* del pueblo judío y, a su vez, saber qué tanto los conceptos griegos desbordan o no a sus símiles hebreos (Marcos, 2008, pp. 29-31). No es tarea fácil, pero creo que el punto de aproximación y quiebre de esas dos formas de pensamiento es la concepción del “no-ser”. No porque sea su problema central, sino porque en el modo de concebirlo está la clave para comprender qué es el mundo para unos y para otros. Para el PFG el no-ser concluye indefectiblemente en la nota de la temporalidad (Aristóteles, 1996, I, 9, 279a 24-30), se puede decir por ello que es un no-ser *relativo*; para la FC el no-ser señala directamente la creación del mundo y el ser humano por Dios a través de un acto libre, tiene más extensión que su símil griego y por eso lo consideraré no-ser *absoluto* o nada (*nihil*) (Aquino, 2001a, q. 45, a. 1). Así, la idea de no-ser que desarrolla cada pensamiento es radicalmente distinta, y por consiguiente lo es su modo de habérselas con el mundo. Si el hombre griego comenzaba su reflexión con una afirmación: la naturaleza siempre es (ἀεὶ εἶναι, τὸ ἀεὶ ὄν (Aristóteles, 1996, I, 12, 281b 20-282a 3)); el hombre cristiano inicia con una pregunta ¿por qué hay mundo? En esta diferencia se encuentra la raíz del pensamiento occidental.

Pues bien, la aceptación y subsunción del no-ser *absoluto* trae “nuevos problemas” al PFG, que no sólo no era capaz de ver, sino que por principio no podía plantearse. Por eso, la idea de “creación desde la nada” exigió al PFG reconsiderar sus contenidos y principios. He aquí el asunto

central del texto. Una de las posibilidades internas del PTCJ es poder concebir el no-ser *absoluto*, frente a este nuevo problema, el PFG tuvo que “adecuarse” a pensar algo que antes era inconcebible; y entonces su problema ya no era tratar de *conocer los principios de lo que hay* (la naturaleza), sino explicar *cómo es que hay algo, si antes había nada* –por así decirlo–. Fue así (es decir, la filosofía se hizo cargo de ese problema) porque la *creación desde la nada* no es un asunto que deba resolver la teología; esta se encarga de señalar la relación del agente creador con su creación –y nada más–. Con respecto a la creación del mundo *ex nihilo*, la teología no puede más que atenerse a una cuestión de fe (Aquino, 2001a, q. 46, a. 2). Mi tesis es –para decirlo claro– que el PTCJ se apropió del PFG; y, al mismo tiempo, el PFG incluyó –a modo de enigma– el problema de la creación desde la nada del PTCJ. Potencializó –diría Piñero (2006)– el pensamiento teísta del hombre del desierto, permitiéndole andar más allá del desierto. He allí qué significa “originar”.

### III. El mundo judío en el logos

En esta nueva situación, la naturaleza pasó a ser un ente más; la duración de las cosas comenzó a comprenderse como finitud; el movimiento degradó a imperfección, al ser humano, por fin, se le vio como deudor. La FC es un pensar fundado en la nada, y allí está toda su diferencia con el PFG.

Como dije antes, no se puede saber tajantemente con quien ni desde cuando el PFG dio paso a la filosofía creacionista, pero eso no quiere decir que no podamos ver los cambios que trajo ese paso,<sup>4</sup> principalmente, la *apropiación* de la comprensión teológica-creacionista judía, cuyo principio es que *todo lo que hay es creado por Dios desde la nada*. Por esta *apropiación*, la filosofía, en cuanto ejercicio del pensar, comenzó a evolucionar internamente, produciendo con ello un *nuevo horizonte de pensamiento*. ¿Qué características tiene esa innovación? Sólo nombro algunos casos: 1) si para el PFG la naturaleza es sempiterna;<sup>5</sup> para la FC la naturaleza es

creada por Dios;<sup>6</sup> 2) si para el PFG el ser humano es considerado como parte de la naturaleza;<sup>7</sup> para la FC el ser humano es un ente “especial”;<sup>8</sup> 3) si para el PFG la naturaleza es la que produce desde un substrato las cosas-naturales; para la FC es Dios quien crea desde la nada (Aquino, 2001a, q. 45, a.2); 4) también si –como dice Enrique Dussel– las observamos desde un punto de vista teológico, “podemos ver las diferencias entre la religión trans-uránica del pensamiento semita, con un Dios personal y un estricto monoteísmo, y la religión uránica-któnica, politeísta cuyos dioses son trascendentes, característica de los griegos” (Dussel, 1969, cap. IV); y ya por último, 5) si las vemos desde el punto de vista lingüístico –como lo hace Zubiri: el hebreo es una lengua constructa que no utiliza el verbo ser para dirigirse a la realidad; mientras que las lenguas indoeuropeas sí que lo hacen (Zubiri, 2001, p. 145 y ss.)–.

Por supuesto, eso no quiere decir que haya sólo divergencias, también hay –por lo menos– dos puntos de encuentro entre el PFG y la FC. La primera es que esta última se apropió positivamente de la idea del alma y sus potencias originada en Grecia.<sup>9</sup> Para ambas tradiciones el alma es inmortal<sup>10</sup> y de cierta forma divina<sup>11</sup> o más cerca de lo divino.<sup>12</sup> La segunda es que ambas cosmovisiones son dualistas. Estas pequeñas pero cruciales características no sólo permitieron el diálogo, produjo algo más fuerte: la unión de fuerzas. Todo esto desemboca en que la FC *radicaliza* el esquema dualista del ser humano y el cosmos del PFG pues, con la subsunción de los postulados teológico-cosmogónicos del pueblo judío (y luego cristianos y musulmanes), aceptó algo más problemático que la realidad de Dios: la nada. Profundizaré un poco más en esta idea.

Hay que comenzar afirmando que ese concepto no existía propiamente en el PFG; el *no-ser* del que hablan Parménides (οὐκ ἔστι μὴ εἶναι;<sup>13</sup> εἶναι μὴ ἔόντα<sup>14</sup>), Platón (τό τε μὴ ὄν κατά τι καὶ τὸ ὄν αὐτὸ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῆ;<sup>15</sup> τὸ μὴ ὄν<sup>16</sup>), y Aristóteles (τὰ μὴ ὄντα, οὐκ ὄντα<sup>17</sup>), no es análogo ni mucho menos idéntico al concepto de “nada” (οὐκ ἐξ ὄντων,<sup>18</sup> *ex nihilo*<sup>19</sup>) que la FC había heredado de la cosmogonía judía (שׁוּמָה). El PFG tenía una idea bien clara de la naturaleza: que “siempre es” (τὸν ἄπειρον

χρόνον) (Aristóteles, 1996, II, 1, 283b 25-284a 2), y, por lo tanto, no es creada; siempre ha estado allí, es sempiterna, no ha comenzado a existir (Aristóteles, 1995, II, 1, 193a 3). Por eso el paso del “no ser” al “ser” es vivido como un cambio, un movimiento de algo a algo (Aristóteles, 1998, VII, 7, 1032a 17-19); pero nunca como una creación absoluta; en cambio, para el pueblo judío, y posteriormente la FC, el mundo ha comenzado a existir por un acto creador de Dios.<sup>20</sup>

La primera referencia a la creación “desde la nada” la encontramos en el segundo *Libro de los Macabeos* (siglo II a.C.).<sup>21</sup> Por supuesto, no es la única referencia al acto creador de Dios,<sup>22</sup> pero quizá es la primera vez que se dice que su acto se hace “desde la nada”.<sup>23</sup> La creación del mundo y el ser humano desde la nada, que no es una sustancia ni un momento anterior al acto de producción (Aquino, 2001a, q. 45 a. 1), es el supuesto fundamental del HC. No es cuestión menor que el ser humano se considerara a sí mismo distinto y frente a la naturaleza si es un ente privilegiado en la obra de Dios (Aquino, 2001a, q. 93 a. 2). La Creación “desde la nada” no sólo no está presente en el PFG, sino que, además, está en contra de sus presupuestos fundamentales.<sup>24</sup> Para la cosmogonía judía y la FC sólo Dios puede crear; para el PFG el ser humano sólo tiene el poder de transformar (cambiar, transmutar). Por consiguiente, es justo preguntar: ¿cuáles son las consecuencias de la “creación desde la nada” para la filosofía? Para verlo, es necesario hacer el recuento de los elementos estructurales: del PFG son la naturaleza (φύσις), las cosas naturales (φύσει ὄντα), y que están-en-movimiento (κινούμενα εἶναι);<sup>25</sup> en cambio, para la FC son: ser-creador (*esse*) – ser-creado (*ens*) – nada (*nihil*). Pues bien, si nos concentramos en sus diferencias, la primera es que, si para el PFG la naturaleza (φύσις) y las cosas-naturales (φύσει ὄντα) tienen como fondo el movimiento, y en el paso de uno a otro se juega toda su ontología; en la FC ser (*esse*) y ente (*ens*) tienen como trasfondo la nada.<sup>26</sup> La segunda, y de mayor gravedad, es que si nos preguntamos qué significa “ser” para el PFG y para la FC, la respuesta tiene que ser –sin lugar a dudas– que para los primeros ser significa ser-natural, mientras que para los segundos

ser significa ser-creado. Alguien podría preguntar: ¿y qué significa el término “natural”? La respuesta la encontramos en Aristóteles: aquello cuyo principio de realidad es intrínseco.<sup>27</sup> ¿Y qué significa ser-creado? Aquello cuyo principio de realidad es extrínseco.<sup>28</sup>

Esto mismo fue visto por Avicena (Avicena, 2006), pero desde la perspectiva de la necesidad y la posibilidad. Su lógica es la siguiente: 1) hay cosas sensibles, pero 2) no pueden ser su propio principio porque, de ser así, 3) se regresaría al infinito,<sup>29</sup> dejando la existencia a la pura posibilidad; pero si 4) de hecho hay existencia,<sup>30</sup> eso quiere decir que 5) hay una causa necesaria que –por consiguiente– no puede ser sensible ni estar en movimiento: 6) Dios. Esta expansión –por así decirlo– de los elementos estructurales permitió al HC *quedar por debajo* del PFG en el sentido de que, si para éste su primer principio es que todo está en movimiento, para aquél será, en cambio, que la causa de todo no se mueve. En efecto, si todo lo que está en la naturaleza está en movimiento, es necesario que su causa sea inerte (Avicena, 2006, cap. 2). En el fondo las identidades entre lo necesario y lo inerte, y lo posible y lo que está en movimiento, quedan consolidadas muy temprano para la filosofía (Avicena, 2006).

La cuarta diferencia es que –como dice Tomás de Aquino– el “ser” es *aquello en que todas las cosas coinciden*,<sup>31</sup> y eso no es otra cosa que decir que lo radical de las cosas es ser “entes”; quiero decir que las cosas están insertas en la realidad como efecto. Lo ente –nos dice Ricardo de san Víctor– *ex-siste* o –si se quiere decir– es lo que está fuera (*ex-*) de su raíz (*sistere*). En ese sentido, *ex-sistir* significa *estar fuera de la raíz, que es Dios*. La exterioridad se dice, entonces, con respecto a Dios, que por lo tanto es *lo que se contiene a sí mismo*. Dios no *ex-siste*, sino que *in-siste*. Dios tiene *in-sistencia* (Víctor, 2015, IV, 12). Nada de lo que acabo de decir aplica ni remotamente al PFG. Es obvio que para este no hay algo así como ser-creado, lo que no es tan obvio es si se pueden analogar los términos de forma legítima. A mi parecer, no, aunque así se ha hecho. Aristóteles, por ejemplo, habló del *ser-en-acto* (ἐντελέχεια), y del momento en que ese ser-en-acto puede *estar-en-acto* (ἐνέργεια) pero no de que el “ser” fuera

el acto de una cosa. Aun así, quizá alguien diría que el Estagirita habló del τὸ ὄν ἢ ὄν;<sup>32</sup> muy cierto, pero si preguntamos al propio Aristóteles qué significa τὸ ὄν, nos dirá que se dice de varias maneras (Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς<sup>33</sup>); y, en última instancia, que cualquier investigación sobre el τὸ ὄν equivale a τίς ἢ οὐσία (la substancia).<sup>34</sup> Todavía más, si se quiere decir qué es en definitiva el “ser” para Aristóteles nos dirá que “ser” es *ser-siempre* (ἀεὶ εἶναι) (Aristóteles, 1996, I, 12, 281b 25-282a 3).

Por último, frente a los que quisieran argüir en contra de lo que he dicho haciendo mención del primer motor inmóvil –de Aristóteles– y su “similitud” con el Dios creador del HC; hay que responder que el PMI no es creador, sólo causa final (Aristóteles, 1998, XII, 7, 1072b1-14). Alguien más replicaría que en Platón hay una cosmogonía (Platón, 1992, 28a 1-30a 5), sí, sin duda, pero allí el nacimiento del mundo no es *ex nihilo* (Platón, 1992, 30a 1-5); que no es poca cosa porque –como he insistido neciamente– el pensamiento judío y la FC la *exigen*. En fin, lo que concluyo de estas diferencias es que el “ser” del que habla el PFG no es el mismo que el de la FC; y asimismo señalo que la tríada onto-teológica creacionista *esse-ens-nihil* es radicalmente distinta de aquella εἶναι-τὸ ὄν-φύσις desarrollada por el PFG.

#### IV. Conclusión: Principios de la filosofía creacionista

Como he tratado de mostrar, el PFG cambió radicalmente por su fusión con –por lo menos– dos principios ontológicos de la teología judía: la creación de todo lo que hay por parte de Dios; y que esa creación se hace desde la nada. Estos principios exigieron –como no podría ser de otra manera– la transformación de las concepciones ontológica, antropológica y epistemológica del PFG; provocando con ello la producción de una ontología *creacionista*, una antropología *personalista* y una epistemología *intervenida*<sup>35</sup> –por así decirlo–.

Eso no quiere decir que la FC sea el producto causal y necesario del PFG, sino –como dije al principio– se trata de la unión de fuerzas de dos cosmovisiones que histórica y geográficamente tuvieron a bien convenir. Por supuesto, la cultura griega no sólo convivió con el pueblo judío, todo lo contrario, tuvo contacto con prácticamente todo oriente medio y Asia por sus constantes campañas militares y el comercio. Ninguna otra, sin embargo, tuvo la fuerza para trastocar los cimientos de su cultura.

Tampoco quiero decir que el PFG fue absorbido en su totalidad por el PTCJ, antes bien se suscitó un proceso de inculturación por parte del pueblo judío que le permitió potenciar su pensamiento y mundo. Uno de los orígenes del cristianismo es –como sabemos– una peculiar lectura mesiánica de los textos sagrados del judaísmo; pero ¿no es viable también decir que la otra raíz del cristianismo es la fusión entre las cosmovisiones griega y judía? De qué otra manera hubiera podido decir Juan “Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.” (Juan, 1990).

Ese nuevo pensamiento exigía una nueva forma de investigación pues la pregunta que dirigía a la filosofía griega estaba resuelta; quiero decir que, si la pregunta era ¿cuál es el principio de todo lo que hay?, la solución era ya sabida: Dios.<sup>36</sup> Ahora de lo que se trata es de preguntarse ¿cómo es hay algo, si antes había nada? La pregunta requiere se resuelvan mínimo dos cuestiones: ¿qué significa crear?, y ¿por qué Dios quiso crear? Ambas cuestiones ilegítimas para la cosmovisión griega pues si la naturaleza siempre ha sido, no ha lugar la primera pregunta, no se diga la segunda. La filosofía creacionista, como había mencionado, se coloca *por debajo* del pensamiento filosófico griego, enriqueciéndolo al mismo tiempo que colocándolo en un *nuevo sitio*. He aquí lo que creo que quiere decir Zubiri con el término “salvar”.

Así, los principios ontológicos de esta *nueva filosofía* serían, según lo he establecido, los siguientes: 1. todo lo que hay es creado por Dios desde la nada; 2. el ser humano, por ser *Imago Dei*, es un ente especial en la creación; 3) la diferencia entre el ser-creador y las cosas-creadas es

que, mientras que para el primero su principio de realidad es intrínseco, para los segundos es extrínseco; finalmente, 4) el conocimiento está intervenido por Dios.

Estos principios de la *nueva filosofía*, por supuesto, no se instalaron inmediatamente, sino que tuvieron que defenderse y refinarse a lo largo de siglos; toda transformación del pensamiento necesita de procesos largos. Como sea, los contenidos y principios del creacionismo se quedaron para siempre en la filosofía.

A lo largo de estas páginas, ya para concluir, mi propósito fue alumbrar el origen del horizonte creacionista y *su* filosofía; al mostrar las posibles raíces de su ontología y epistemología, quizá nos sea posible entender sus intenciones y sus fines. A pesar de que en el ámbito académico padece de indiferencia y hasta desprecio, lo cierto es que ocupa un lugar trascendental en la historia, pues su contenido y principios no han caducado. Ese lapso al que me he referido, de seiscientos o setecientos años, guarda las raíces del pensamiento filosófico occidental, de allí su importancia de rescatarlo y conocerlo.

## Notas

<sup>1</sup> El término “creacionista” se aplica a todos aquellos filósofos que admiten la creación del mundo por parte de Dios desde la nada, es decir, a judíos, cristianos y musulmanes.

<sup>2</sup> El término “horizonte creacionista” es más amplio que el de “filosofía creacionista” porque contempla no sólo el pensamiento filosófico, sino también el teológico, científico, histórico, artístico, cultural, y muchos otros. De cualquier modo, para ambos el principio es el mismo: *todo lo que hay es creado por Dios desde la nada*.

<sup>3</sup> “[...] la mayoría de los expertos insisten en considerar que la traducción surgió debido a las necesidades litúrgicas y pedagógicas de la comunidad judía de Alejandría, la cual desconocía por aquel entonces el hebreo”. (Marcos, 2008)

<sup>4</sup> “El cristianismo tiene una idea del mundo distinta de la de los griegos. La idea de mundo fue uno de los más importantes puntos de encuentro del cristianismo con la filosofía, y lo que forzó a los pensadores cristianos a elaborar un pensamiento filosófico

propio. Puede decirse que originariamente toda la radical innovación que el cristianismo introduce es una nueva idea de mundo. Mientras los metafísicos cristianos, salvo en puntos concretos, absorben, depuran y elevan la metafísica griega, en cambio rompen con ésta por su idea de mundo. Y ante todo por la raíz de éste: el mundo está 'creado'. Éste es su carácter último, y para muchos pensadores un carácter formal e intrínseco del mundo en cuanto tal. Mundo es entonces la totalidad del ente qua creado. Con ello, la metafísica se convierte en 'teoría de la creación'" (Zubiri, 1998a, p. 200).

<sup>5</sup> "A partir, pues, de lo expuesto puede uno tener la certeza de que el cielo en su conjunto ni ha sido engendrado ni puede ser destruido, como algunos dicen, sino que es uno y eterno, sin que su duración total tenga principio ni fin, y tiene y contiene en sí mismo la infinitud del tiempo, (certeza obtenida) también a través de la opinión de los que lo describen de manera distinta y lo pretenden engendrado: pues si cabe que (el universo) sea de ese modo y, en cambio, no del modo que aquéllos dicen que ha sido engendrado, entonces esto daría también un gran peso a la creencia en su inmortalidad y eternidad" (Aristóteles, 1996, II, 1, 283 b-284 a 2).

<sup>6</sup> "Cuando se dice que algo es hecho a partir de la nada, la preposición a partir de no indica causa material, sino tan sólo orden; como cuando decimos que el mediodía se hace de la mañana que no indica más que después de la mañana viene el mediodía. Pero hay que tener presente que la preposición a partir de puede incluir negación cuando digo nada, o también puede estar incluida en ella. Si se toma incluyendo la negación, entonces permanece el orden, y se indicará el orden de sucesión entre lo que es y el no ser. En cambio, si la negación incluye la preposición, entonces se niega el orden, y su sentido sería: Se hace de la nada, esto es, no está hecho de algo; es como cuando se dice que uno habla de nada porque no habla de algo. Ambos sentidos son aplicables cuando se dice que algo se hace a partir de la nada. En el primer sentido, la preposición a partir de indica orden; en el segundo, implica relación de causa material, la cual es negada" (Aquino, 2001a, q. 45 a. 1).

<sup>7</sup> "Todas las cosas que se generan llegan a ser por obra de algo y desde algo y algo [...] Y las generaciones naturales son aquellas cuyo desarrollo procede de la naturaleza; y aquello desde lo que algo se genera es lo que llamamos materia, y aquello por obra de lo cual se genera es alguno de los entes naturales, y el algo que se genera es un hombre o una planta o alguna otra cosa semejante [...]" (Aristóteles, 1996, VII, 7, 1032a 16-18).

<sup>8</sup> "[...] está lo que dice Agustín en VI De Super. Gen. ad litt.: En el hombre sobresale el que Dios lo hace a su imagen, al darle una mente intelectual, por la que es superior a los animales. Por lo tanto, las cosas que no tienen entendimiento no son a imagen de Dios [...] Es evidente que sólo las criaturas intelectuales son, propiamente hablando, a imagen de Dios". (Aquino, 2001a, q. 93 a. 2)

<sup>9</sup> Sigo aquí la interpretación que hace X. Zubiri cf. (Zubiri, 1998b) de que el modelo de inteligencia desarrollado en el *horizonte de movilidad*, horizonte de la Filosofía Griega, es de tipo “concipiente”.

<sup>10</sup> Para Tales el alma es inmortal, según Diógenes Laercio: “24. Algunos dicen, entre ellos el poeta Quérilo, que fue el primero en afirmar que las almas son inmortales” (Laercio, 2007, p. 45); para Anaximandro el “indefinido” (*ἄπειρον*) es también inmortal: “108 Aristóteles, Fís. Γ 4, 203 b 7 ...lo infinito no tiene principio..., sino que parece ser ello el principio de los demás seres y que todo lo abarca y todo lo gobierna, como afirman cuantos no postulan otras causas fuera de lo infinito, tales como el espíritu o la amistad; el infinito, además, es un ser divino, pues es inmortal e indestructible, como afirman Anaximandro y la mayoría de los físicos teóricos”. (Kirk, Raven, & Schofield., 2008, p. 129); para Anaxímenes el alma es divina: “145 Aecio, i 7, 13 Anaxímenes (dice que) el aire (es dios); es necesario entender, respecto a los que así se expresan, (que se refieren a) las fuerzas que penetran completamente los elementos o los cuerpos”. (Kirk, Raven, & Schofield., 2008, p. 173); para Alcmeón también el alma es divina e inmortal: “Y dijo además que el alma es inmortal, y que se mueve continuamente, como el sol”. (Laercio, 2007, p. 452); “Cercano a los anteriores es también, a lo que parece, el punto de vista de Alcmeón acerca del alma: efectivamente, dice de ella que es inmortal en virtud de su semejanza con los seres inmortales, semejanza que le adviene por estar siempre en movimiento puesto que todos los seres divinos –la luna, el sol, los astros y el firmamento entero– se encuentran también siempre en movimiento continuo”. (Aristóteles, 2003, I, 2, 405a 29-405b 2); para Platón el alma humana es inmortal: “Porque, necesariamente, del principio se origina todo lo que se origina; pero él mismo no procede de nada, porque si de algo procediera, no sería ya principio original. Como, además, es también ingénito, tiene, por necesidad, que ser imperecedero. Porque si el principio pereciese, ni él mismo se originaría de nada. ni ninguna otra cosa de él; pues to do tiene que originarse del principio. Así pues, es principio del movimiento lo que se mueve a sí mismo. Y esto no puede perecer ni originarse, o, de lo contrario, todo el cielo y toda generación, viniéndose abajo, se inmovilizarían, y no habría nada que, al originarse de nuevo, fuera el punto de arranque del movimiento. Una vez, pues, que aparece como inmortal lo que, por sí mismo, se mueve, nadie tendría reparos en afirmar que esto mismo es lo que constituye el ser del alma y su propio concepto. Porque todo cuerpo, al que le viene de fuera el movimiento, es inanimado; mientras que al que le viene de dentro, desde sí mismo y para sí mismo, es animado. Si esto es así, y si lo que se mueve a sí mismo no es otra cosa que el alma, necesariamente el alma tendría que ser ingénita e inmortal”. (Platón, 1988a, 245d 1-246a 1); “Que el alma es inmortal, el argumento que acabamos de dar, con los demás argumentos, nos fuerzan a admitirlo”. (Platón, 1988b, X, 611b 10-c1). En Aristóteles se da, quizá, la postura más acabada del pensamiento

griego en este respecto, pues para él el intelecto (νοῦς) está separado, es inmortal y eterno: “Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno”. (Aristóteles, 2003, III, 5, 430a 23-24); es el lugar de las ideas: “Por lo tanto, dicen bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas, si exceptuamos que no lo es toda ella, sino sólo la intelectiva y que no es las formas en acto, sino en potencia”. (Aristóteles, 2003, III, 4, 429a 27-28); e imposible: “Y tal intelecto es separable, sin mezcla e imposible, siendo como es acto por su propia entidad”. (Aristóteles, 2003, III, 5, 430a 19).

<sup>11</sup> “5. Podemos con certidumbre decir que el mismo soplo de Dios no es el alma del hombre, sino que Dios hizo soplando el alma del hombre; mas no se juzguen mejores las cosas que hizo por la palabra que por el soplo, porque en nosotros sea mejor la palabra que el soplo. Por consiguiente, nada se opone conforme a la razón anteriormente expuesta a que digamos que la misma alma es el soplo de Dios, mientras se entienda que no es de la naturaleza y substancia de Dios, sino que es lo mismo soplar que hacer el soplo, y hacer el soplo es lo mismo que hacer el alma”. (Hipona, 1957, VII, cap. 3, 5).

<sup>12</sup> “Entre los seres inferiores nada es más perfecto que el alma humana. Por lo tanto, es necesario decir que en ella hay una energía derivada del entendimiento superior, por la que es posible iluminar las imágenes”. (Aquino, 2001a, q. 79, a. 4, sol.); también cf. (Aquino, 2001a, q. 44-45; q. 50, a. 2; q. 75-76; q. 90-93).

<sup>13</sup> “291 Pues bien, yo te diré (y tú, tras oír mi relato, llévatelo contigo) las únicas vías de investigación pensables. La una, que es y que le es imposible no ser, es el camino de la persuasión (porque acompaña a la Verdad); la otra, que no es y que le es necesario no ser, ésta, te lo aseguro, es una vía totalmente indiscernible; pues no podrías conocer lo no ente (es imposible) ni expresarlo”. (Kirk, Raven, & Schofield., 2008, p. 291). [Fr. 2, Proclo, in *Tim.* i, 345, 18; Simplicio, in *Phys.* 116, 28 (versos 3-8): Εἰ δ’ ἄγ’ ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας, αἴπερ ὁδοὶ μούναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι· ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ), [5] ἢ δ’ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι, τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὼν· οὔτε γὰρ ἂν γνοιῖς τό γε μὴ ἔδον (οὐ γὰρ ἀνυστόν) οὔτε φράσαις.]

<sup>14</sup> “294 Pues nunca se probará que los no entes sean; mas tu aparta tu pensamiento de esta vía de investigación y no permitas que el hábito, hijo de la mucha experiencia, te obligue a dirigirte por este camino, forzándote a usar una mirada vacilante o un oído y una lengua plenos de sonido sin sentido, sino que juzga racionalmente la muy discutida refutación dicha por mí”. (Kirk, Raven, & Schofield., 2008, p. 294). [294 Fr. 7, Platón, *Sofista* 242 A (versos 1-2); Sexto, *adv. math.* vii, 114 (versos 2-6): Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἐόντα· ἀλλὰ σὺ τῆσδ’ ἀφ’ ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα· μηδὲ σ’ ἔθος πολῦπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω, νομῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχίεσσαν ἀκουήν [5] καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολὺδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.]

<sup>15</sup> “EXTR. - En efecto; para defendernos, debemos poner a prueba el argumento del padre Parménides y obligar a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea” (Platón, 1988c, 241d 5-7). [0059, *Soph*, 241, d 5-7 ΞΕ. Τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν, καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὄν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πη.]

<sup>16</sup> “EXTR. - Entonces, así como en nuestro examen del sofista nos vimos forzados a admitir que lo que no es es, puesto que en eso nos hizo refugiar nos el razonamiento, ¿así también ahora nos veremos forzados a admitir que el más y el menos son mensurables. no sólo en su relación recíproca, sino también en relación con la realización del justo medio?” (Platón, 1988c, 284b 7-c 1). [0059, *Pol*, 284 b 7-c 1 ΞΕ. Πότερον οὖν, καθάπερ ἐν τῷ σοφιστῇ προσηναγκά-σαμεν εἶναι τὸ μὴ ὄν, ἐπειδὴ κατὰ τοῦτο διέφυγεν ἡμᾶς ὁ λόγος, οὕτω καὶ νῦν τὸ πλεόν αὖ καὶ ἔλαττον μετρητὰ προσηναγκαστέον γίνεσθαι μὴ πρὸς ἀλλήλα μόνον ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν]; y también: “Sobre lo que acabamos de decir acerca de la existencia del no-ser” (Platón, 1988c, 259a 2). [0059, *Soph*, 259 a 2 ὁ δὲ νῦν εἰρήκαμεν εἶναι τὸ μὴ ὄν]

<sup>17</sup> “La palabra ‘acto’, aplicada a la entelequia, ha pasado también a otras cosas principalmente desde los movimientos; pues el acto parece ser principalmente el movimiento; por eso a las cosas que no existen no se les atribuye movimiento, pero sí otras categorías, como ser pensables o deseables aunque no existan; pero ser movidas, no, y esto porque, no existiendo en acto, existirían en acto. En efecto, de las cosas que no existen, algunas existen en potencia; pero no existen, porque no existen en entelequia”. (Aristóteles, 1998, 1047a 30-1047b 2). [0086, *Metaph*, 1047 a 30-1047 b 2 ἐλήλυθε δ’ ἡ ἐνέργεια τοῦνομα, ἢ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη, καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα· δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἢ κινήσις εἶναι, διὸ καὶ τοῖς μὴ οὔσιν οὐκ ἀποδιδόσκει τὸ κινεῖσθαι, ἄλλας δὲ τινὰς κατηγορίας, οἷον διανοητὰ καὶ ἐπιθυμητὰ εἶναι τὰ μὴ ὄντα, κινούμενα δὲ οὐ, τοῦτο δὲ ὅτι οὐκ ὄντα ἐνεργεῖα ἔσονται ἐνεργεῖα. τῶν γὰρ μὴ ὄντων ἓνα δυνάμει ἐστίν· οὐκ ἔστι δέ, ὅτι οὐκ ἐντελεχεῖα ἐστίν.]

<sup>18</sup> El *Libro de los Macabeos II* se conserva en la versión en griego de los Setenta: “Verse: 7:28 ἀξιώ σε, τέκνον, ἀναβλέψαντα / εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα / γινῶναι ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός, καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων / γένος οὕτω γίνεται” (Lxx, 2019).

<sup>19</sup> Texto de la Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam: “7:28 *Peto, nate, ut aspicias ad caelum et terram, et ad omnia quae in eis sunt, et intelligas quia ex nihilo fecit illa Deus, et hominum genus ita fiet*” (The Clementine Vulgata Project, 2019). En la *Nova Vulgata* cambia el término *ex nihilo* por *non ex his*: “28 *Peto, nate, ut aspicias ad caelum et terram et quae in ipsis sunt, universa videns intellegas quia non ex his, quae erant, fecit illa Deus; et hominum genus ita fit*”. (El Vaticano, 2019).

<sup>20</sup> “Sólo Dios puede crear. Porque sólo el primer agente puede obrar sin presuponer nada, mientras que el agente segundo presupone algo que le viene del primero,

como se dijo (q. 65 a. 3). Pero aquello que hace algo a partir de lo presupuesto, hace una transmutación. Por eso, sólo Dios hace creando; los demás agentes, cambiando”. (Aquino, 2001a, q. 90 a. 3)

<sup>21</sup> El *Libro de los Macabeos II* está originalmente escrito en griego, y no, como podríamos suponer, en hebreo o arameo, de ahí la expresión οὐκ ἐξ ὄντων. En todo caso, una versión moderna del texto en hebreo utiliza el término *יָאֵם* en relación con el de *בָּרָא* (*bârâ*), que los Setenta tradujeron por ἐποίησεν y los latinos por *fecit*: קָרַפּ הַשָּׂא [הַשָּׂא וְיָדִי מְדָאָה יִנְבַּ תַּא מְגוּ, וְיָאֵם מִיְהוּלָא אַרְבַּ הִלָּא לִכּ יִכּ, מְאַבְצַ לְכוּ קָרְאָהוּ מִיְמִשָּׁה אֵן טַבָּה (גַּל)] "הַיִּנְבַּ תַּעֲבֹשׁוּ וְרָצִי". (Maccabees, 2019). Es aceptado por la tradición judía y latina que el término *bârâ* sea traducido por “creación ex nihilo”. cf. (Schneerson, 2018); (Aquino, 2001a, q. 45); (Asensio, 1967, p. 26).

<sup>22</sup> También hay otras referencias en Génesis 1:1-2, 2:3-4; Salmo 33:6; Juan 1:3; Romanos 4:17; 1 Corintios 1:28; Colosenses 1:15-16-17; Hebreos 1:10.

<sup>23</sup> Como sabemos *El libro de los Macabeos II* es un Deuterocanónico, por lo tanto, no se encuentra en la versión Reina-Valera, este fragmento es de la página de la Arquidiócesis de México: “7:28 Yo te suplico, hijo mío, que mires al cielo y a la tierra, y al ver todo lo que hay en ellos, reconozcas que Dios lo hizo todo de la nada, y que también el género humano fue hecho de la misma manera” (Arquidiócesis de México, 2019).

<sup>24</sup> “El cristianismo tiene una idea del mundo distinta de la de los griegos. La idea de mundo fue uno de los más importantes puntos de encuentro del cristianismo con la filosofía, y lo que forzó a los pensadores cristianos a elaborar un pensamiento filosófico propio. Puede decirse que originariamente toda la radical innovación que el cristianismo introduce es una nueva idea de mundo. Mientras los metafísicos cristianos, salvo en puntos concretos, absorben, depuran y elevan la metafísica griega, en cambio rompen con ésta por su idea de mundo. Y ante todo por la raíz de éste: el mundo está ‘creado’. Éste es su carácter último, y para muchos pensadores un carácter formal e intrínseco del mundo en cuanto tal. Mundo es entonces la totalidad del ente qua creado. Con ello, la metafísica se convierte en ‘teoría de la creación’” (Zubiri, 1998a, p. 200). Habría que añadir que el distanciamiento que toma el pensamiento creacionista con respecto al griego no se queda en el puro ámbito filosófico; esa renuncia a la naturaleza afecta los ámbitos antropológico, teológico, ético, político, etc.

<sup>25</sup> “Por nuestra parte damos por supuesto que las cosas que son por naturaleza, o todas o algunas, están en movimiento; esto es claro por inducción” (Aristóteles, 1995, I, 2, 185a 12-14). [ἤμῖν δ’ ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα εἶναι· δῆλον δ’ ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς.]

<sup>26</sup> Así lo establece Tomás cuando toma la fórmula “*de nihilo*” como válida para la explicación de la criatura. Con ello quiere establecer que “remitir a la nada” es algo constitutivo del ser creado en tanto que creado. “Pero esta tendencia al no ser la lleva

consigo la criatura misma en cuanto que proviene de la nada”. (Aquino, 2001a, q. 104 a. 3)

<sup>27</sup> El principio de las cosas-naturales (φύσει ὄντα) está en ellas mismas (Aristóteles, 1998, V, 4, 1014b 16-1015a 19; VII, 7, 1032a 12-19; 1032a 25-27).

<sup>28</sup> “Es imposible que en un mismo tiempo cada ser posible en sí tenga causas posibles en sí hasta el infinito. Esto es así porque todas ellas en conjunto o bien existen a la vez, o bien no existen a la vez. Si no existen a la vez, el infinito no se dará en un mismo tiempo, sino una parte antes que otra; de esto hablaremos más adelante. Si existen a la vez y no hay entre ellas un ser necesario entonces la totalidad, en tanto que tal totalidad, sea finita o infinita, tiene que ser de existencia necesaria por sí misma o de existencia posible. Si [la existencia de todas ellas] es necesaria por sí y cada una de ellas es posible, entonces el ser necesario estaría constituido por seres posibles, lo que es imposible. Si [la existencia de todas ellas] es posible por sí, entonces la totalidad tendrá necesidad, para existir, de un dador de existencia, que estará fuera de ellas o dentro de ellas. Si estuviera dentro de ellas entonces o bien una de ellas sería necesaria, siendo así que una de ellas es posible, lo cual es absurdo. O bien sería posible y entonces ésta sería causa de la existencia de la totalidad, con lo que la causa de la totalidad sería primero causa de la existencia de sus partes y ella misma una de estas partes; sería entonces causa de sí misma. Y si esto, aunque es un absurdo, se confirmase, sería bajo un cierto aspecto aquello mismo que buscamos. Todo lo que es suficiente para existir por sí mismo es de existencia necesaria; pero como se ha establecido antes como de existencia no necesaria, entonces esto es contradictorio. Sólo queda que esté fuera de ellas y no puede ser una causa posible, pues hemos incluido todas las causas de existencia posible en esa totalidad. [La causa primera] está por tanto fuera de ellas y es el ser necesario por sí. Así, pues, los posibles llevan a establecer una causa de existencia necesaria; por tanto, todo posible no puede tener una causa posible hasta el infinito”. (Lomba, 2009, pp. 118-119); “Todo lo que corresponde a una cosa, o surge de los principios de su naturaleza, como el ser risible en el hombre, o proviene de un principio exterior, como la luz en el aire por la influencia del Sol. Pero no es posible que el existir mismo sea causado por la forma o quiddidad de la cosa, si se entiende por causa la causa eficiente porque entonces una cosa sería causa de sí misma, dándose el ser a sí misma, lo cual es imposible. Por lo tanto es necesario que, para toda cosa cuyo ser sea distinto de su naturaleza, el existir provenga de otra” (Aquino, 2003, cap. V); también (Aquino, 2001a, q. 3, a. 4, sol.).

<sup>29</sup> “/38/ Que el existente necesario no tiene causa es algo evidente. En efecto, si la existencia del existente necesario tuviera una causa, su existencia sería por ésta. Sin embargo, todo cuanto existe por [otra] cosa no posee por sí mismo una existencia necesaria. [En otras palabras,] todo lo que, considerado en sí mismo, sin [recurso a] ninguna otra cosa distinta, no posee una existencia necesaria, no es necesariamente

existente por sí mismo. Luego si el existente necesario por sí mismo tuviera una causa, no sería necesariamente existente por sí mismo. Así pues, es evidente que el existir necesario no tiene causa”. (Avicena, 2006, p. 102).

<sup>30</sup> “Inversamente, el existente posible en sí mismo, [esto es] su existencia y su no-existencia, tienen ambas una causa; ya que si él existe es porque la existencia [...] ha tenido lugar [efectivamente] en él; [mientras que] si cesa de existir, es [en cambio] porque la no-existencia le ha advenido [de una u otra forma]. /39/ [...] Diremos [pues] que es preciso que [el existente posible] sea necesario por una causa [aunque sea posible] en comparación con ella. [ ... ]” (Avicena, 2006, p. 103).

<sup>31</sup> “Todas las cosas, por muy diversas que sean, coinciden en algo común a todas: el ser” (Aquino, 2001a, q. 65 a. 1). [*Hoc autem quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus, quantumcumque diversi*].

<sup>32</sup> “Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo”. (Aristóteles, 1998, IV, 1, 1003 a 21-22). [Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό]

<sup>33</sup> “Ente’ se dice en varios sentidos, según expusimos antes en el libro sobre los diversos sentidos de las palabras; pues, por una parte, significa la quiddidad y algo determinado, y, por otra, la cualidad o la cantidad o cualquiera de los demás predicados de esta clase”. (Aristóteles, 1998, VII, 1, 1028 a 10-13). [Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς· σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τὸδε τι, τὸ δὲ ποῖον ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων]

<sup>34</sup> “Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el Ente?, equivale a: ¿qué es la Substancia? (pues hay quienes dicen que ésta es una, y otros, que más de una; éstos, que su número es finito, y otros, que es infinito). Por eso también nosotros tenemos que estudiar sobre todo y en primer lugar y, por decirlo así, exclusivamente, qué es el Ente así entendido” (Aristóteles, 1998, VII, 1, 1028 b 2-7). [καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τις ἢ οὐσία (τοῦτο γὰρ οἱ μὲν ἐν εἶναι φασιν οἱ δὲ πλείω ἢ ἐν, καὶ οἱ μὲν πεπερασμένα οἱ δὲ ἄπειρα), διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρώτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστιν]

<sup>35</sup> Quiero decir, una epistemología *iluminada por Dios*, a diferencia de la epistemología milenaria (Σοφία) del PFG, que consistía en un volver a descubrir lo que los antiguos ya sabían.

<sup>36</sup> “Este texto del *Diálogo con Trifón* es de importancia capital, pues nos hace ver, en un caso concreto e históricamente observable, cómo la religión cristiana ha podido asimilarse inmediatamente un dominio reivindicado hasta entonces por los filósofos. El Cristianismo ofrecía una nueva solución a los problemas que los mismos filósofos habían planteado. Una religión fundada sobre la fe en una revelación divina se pre-

sentaba como capaz de resolver los problemas filosóficos con mejores títulos que la filosofía misma; sus discípulos tenían, pues, derecho a reclamar el título de filósofos y, puesto que se trataba de la religión cristiana, a declararse filósofos en tanto que cristianos”. (Gilson, 2007, p. 20).

## Referencias

- AQUINO, s. T. (2001a). *Suma de teología I*. Madrid: BAC.
- \_\_\_\_\_ (2003). *De ente et essentia. El ser y la naturaleza de las cosas* (Leonina ed.). Roma.
- ARISTÓTELES. (1995). *Física*. Madrid: Editorial Gredos.
- \_\_\_\_\_ (1996). *Acerca del cielo. Metereológicos*. Madrid: Editorial Gredos.
- \_\_\_\_\_ (1998). *Ἀριστοτέλους τα μετα τα φυσικα aristotelis metaphysica metafísica de Aristóteles* (Trilingüe ed.). Madrid: Editorial Gredos.
- \_\_\_\_\_ (2003). *Acerca del alma*. Madrid: Editorial Gredos.
- ARQUIDIÓCESIS de México. (5 de marzo de 2019). *Sagrada Escritura - Biblia*. Obtenido de Vicaría de Pastoral: [http://www.vicariadepastoral.org.mx/sagrada\\_escritura/biblia/antiguo\\_testamento/21\\_macabeos-2\\_02.htm#cap7](http://www.vicariadepastoral.org.mx/sagrada_escritura/biblia/antiguo_testamento/21_macabeos-2_02.htm#cap7)
- ASENSIO, F. (1967). *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús. Antiguo Testamento I: Pentateuco*. Madrid: BAC.
- AVICENA. (2006). *Cuestiones divinas (Ilāhiyyāt)* (Traducción de Carlos ed.). Madrid: Biblioteca Nueva.
- DUSSEL, E. (1969). *El humanismo semita*. Buenos Aires: EUDEBA.
- EL VATICANO. (5 de marzo de 2019). *Liber secundus Maccabaeorum*. Obtenido de Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio: [http://www.vatican.va/archive/bible/nova\\_vulgata/documents/nova-vulgata\\_vt\\_ii-maccabaeorum\\_lt.html#7](http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_vt_ii-maccabaeorum_lt.html#7)
- GILSON, É. (2007). *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Editorial Gredos.
- HIPONA, A. d. (1957). Del Génesis a la letra. In *Obras de San Agustín. Tomo XV. De la doctrina cristiana. Del Génesis contra los maniqueos. Del Génesis a la letra, incompleto. Del Génesis a la letra* (pp. 567-1271). Madrid: BAC.
- JUAN, s. (1990). El Evangelio según san Juan. En F. Lacueva, *Nuevo Testamento interlineal Griego-Español* (pp. 356-461). Barcelona: Editorial Clie. Obtenido de Gloria TV: <https://gloria.tv>
- KIRK, C. S., Raven, J. E., & Schofield., M. (2008). *Los filósofos presocráticos II*. Madrid: Alianza Editorial.
- LAERCIO, D. (2007). *Vida de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial.

- LATINOAMERICANA, B. (s.f.). *Macabeos II*. Obtenido de / 2 Macabeos (<http://www.bibliacatolica.com.br/biblia-latinoamericana/2-macabeos/>) /
- LOMBA, J. (2009). *Avicena esencial. El ser necesario posee la belleza y el esplendor puros*. Madrid: Intervención Cultural.
- LXX, C. (5 de marzo de 2019). *Kata Biblon Greek Septuagint and Wiki English Translation Μακκαβαίων Β'*. Obtenido de katabiblon.com: <http://titus.fkidg1.uni-frankfurt.de/texte/etcs/grie/sept/sept.htm>
- MACCABEES, T. S. (2019). *Sefaria*. Recuperado el 05 de marzo de 2019, de [https://www.sefaria.org/The\\_Book\\_of\\_Maccabees\\_II.7.34?lang=bi&with=Sheets&lang2=bi](https://www.sefaria.org/The_Book_of_Maccabees_II.7.34?lang=bi&with=Sheets&lang2=bi)
- MARCOS, N. F. (2008). *Septuaginta. La Biblia griega de judíos y cristianos*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- PLATÓN. (1988a). *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro*. Madrid: Editorial Gredos.
- \_\_\_\_\_ (1988b). *Diálogos IV. República*. Madrid: Editorial Gredos.
- \_\_\_\_\_ (1988c). *Diálogos V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. (M. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos, & N. Luis Cordero, Edits.) Madrid: Editorial Gredos.
- \_\_\_\_\_ (1992). *Diálogos VI. Filebo. Timeo. Critias*. Madrid: Editorial Gredos.
- SCHNEERSON, M. M. (2018, julio 16). [kehot.com.ar](http://kehot.com.ar). Retrieved marzo 05, 2019, from <http://kehot.com.ar/pdf/Likutei-Sijot-vol-1-PDF-WEB.pdf>
- THE CLEMENTINE VULGATA PROJECT. (5 de marzo de 2019). *The Bishops' Conference of England and Wales gives its approval to the publication of Biblia Sacra juxta Vulgata-m Clementinam. Published with approbation*. CBCEW, 9th January 2006. Obtenido de The Clementine Vulgata Project: <http://vulsearch.sourceforge.net/html/index.html>
- VÍCTOR, R. d. (2015). *La Trinidad*. Salamanca: Ediciones Sígueme S.A.U.
- ZUBIRI, X. (1998a). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_ (1998b). *Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_ (1999). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_ (2001). *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial.



Recepción: 28 de marzo de 2019  
Aceptación: 11 de octubre de 2019

# ANTROPOLOGÍA DEL TESTIMONIO. PRÁCTICAS DE NARRATIVIDAD EN EL PENSAMIENTO DE PAUL RICOEUR

Heidi Alicia Rivas Lara  
Universidad Autónoma de Chihuahua

## Resumen/*Abstract*

Este artículo busca aproximarse a la reflexión de Paul Ricoeur acerca del testimonio enmarcada en su obra *La memoria, la historia, el olvido*. A través de esta lectura postulamos la idea de que la subjetividad humana se realiza en atención a la consideración del otro como lector o espectador de nuestras acciones. Aquí se propone la tesis de que la subjetividad se constituye como discurso hacia el otro, en tanto que las experiencias humanas son transmitidas narrativamente en forma de testimonio, el cual se erige como ejemplo para la comprensión de las experiencias del pasado.

**Palabras clave:** Antropología, *Idem*, *Ipse*, subjetividad, testimonio, narratividad.

## The anthropology of testimony. Narrative practices in the thought of Paul Ricoeur

This article approaches the reflections of Paul Ricoeur regarding testimony to be found in his work *Memory, History, Forgetting*. Through reading of this work, we postulate the idea that to consider others as readers or spectators of our actions forms an important part of the construction of human subjectivity. The thesis that subjectivity arises as a discourse towards the other is proposed here, inasmuch as human experiences are transmitted narratively in the form of testimony, which stands as an example for the understanding of the experiences of the past.

**Keywords:** Anthropology, *Idem*, *Ipse*, subjectivity, testimony, narrativity.

## **Heidi Alicia Rivas Lara**

Doctora en Filosofía por la Universidad Autónoma de Nuevo León. Ha investigado en torno a la lectura pacifista en la obra de Hannah Arendt y en Paul Ricoeur. Ha publicado *Hacia una subjetividad vulnerable: el problema de lo finito e infinito en Heidegger y Levinas*; editado por la Universidad Autónoma de Chihuahua. Participó en el libro compilado: *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Comentario Introductorio a la obra* (2013), coordinado por Luis César Santiesteban Baca, con el capítulo: “Coexistencia, Coestar, Uno”; editado por Aldus. En *Hacia un amable vivir: Claves para una filosofía de la paz* (2018), editado por Dora Elvira García González con el capítulo “Esfera pública y transformación de conflictos. “Una lectura desde el pensamiento de Hannah Arendt”; así como en revistas de circulación nacional.

## Introducción

*Cuanto más explicamos históricamente  
más indignados estamos;  
cuanto más nos golpea el horror,  
más intentamos comprender.*

Paul Ricoeur

La reflexión acerca del testimonio en Paul Ricoeur ha estado presente en algunas de sus obras, sus primeros acercamientos estuvieron vinculados a la noción de testimonio jurídico aunque fueron replanteados en la etapa de sus estudios de la historia; ya en el segundo apartado del libro *La memoria, la historia, el olvido*, Ricoeur abandona su primer enfoque para acercarse a su definición de testimonio como institución natural dialógica, en ese sentido, deja de lado sus primeros acercamientos en los que el testimonio aparecía como una declaración en un marco jurídico. Esteban Lythgoe, en su artículo “El desarrollo del concepto de testimonio en Paul Ricoeur” indaga acerca de las posibles razones de esta transformación, en él, se apunta a que no obedece a enfoques fenomenológicos o metodológicos sino a un cierto presupuesto de la historia. Aunque el autor del artículo no lo desarrolla del todo, menciona que hay un elemento común entre ambas acepciones, pues Ricoeur tiene “como figuras paradigmáticas a las víctimas de lo injustificable”.<sup>1</sup>

El hallazgo de Lythgoe nos permite entrever el tema del mal y la violencia en su aproximación al testimonio, asunto que es transversal en su antropología y perspectiva política. En este ensayo se pretende seguir esta ruta, explorando las implicaciones antropológicas del testimonio en estrecha vinculación con su idea del mal y la violencia esbozadas en *Sí mismo como otro* y expuestas *grosso modo* en su reflexión sobre el testimonio histórico. El análisis permite sostener que la reflexión del testimonio es

un aspecto de la antropología del ‘hombre capaz’, sobre todo, en la conformación de una identidad narrativa y como agente de imputación. Se trata de una apuesta a pensar al ser humano como apertura para hacia el otro. Para ese fin, partiremos de la exposición general de la *Hermenéutica de sí* como propuesta del ‘hombre capaz’, posteriormente desarrollaremos la noción de testimonio y sus características, para finalmente, presentar las razones mediante las cuales el testimonio se funda como rasgo antropológico particularmente vinculado con la noción de ‘capacidad’, motivo por el cual se constituye como subjetividad abierta al otro.

### **Los caminos del ‘hombre capaz’: narratividad e imputación**

El camino que ha seguido la antropología de Paul Ricoeur no es de fácil acceso debido a que en gran medida se trata de una reflexión transversal difuminada o escondida en diversos estadios de su reflexión filosófica. No obstante, sostenemos que Ricoeur ha hecho frente a la antropología filosófica desde sus primeras reflexiones sobre lo voluntario y lo involuntario, y que no ha cesado en sus aportaciones sobre el estudio de la historia. Los matices de su antropología son variopintos, sus rutas dan prueba de una preocupación personal por reforzar la figura de una subjetividad responsable, capaz de responder por las consecuencias de su poder. Desde el hallazgo de la labilidad hasta la configuración de hombre capaz, Ricoeur ha intentado mostrar que la reflexión filosófica acerca del ser humano emerge de un reproche por su condición humana, rechazo a su impotencia, a lo involuntario.<sup>2</sup> Rechazo que se transfigura en anhelo de *una condición absoluta*, es decir, de una posesión absoluta de sí prescindiendo de toda mediación del querer y el poder. Las antropologías de la filosofía de la reflexión, herencia de Descartes y Kant, han pretendido esto, ya que, según Ricoeur: “el anhelo de la consciencia reflexiva es que no haya ninguna pasión del alma, que el pensar sea acto puro. Diría que la aseidad es el deseo supremo de la consciencia de la reflexión”.<sup>3</sup>

Empero, el francés toma distancia de esa ruta y la resuelve meditando precisamente sobre lo rechazado, pues el juego entre el rechazo y el anhelo es la fuente de la *hermenéutica de sí*, concebida como ruta o camino que teje y desteje conexiones entre el cuerpo y el alma, entre lo no-decidió y las voliciones, entre el poder y la capacidad de responder ante ello. Movimiento en el que el ser humano deviene persona por sus acciones hablantes y sus narraciones como reflexiones propias e intersubjetivas, así, el trazo que va de las reflexiones sobre la labilidad hacia la capacidad es el mismo que realiza una antropología del universal al particular. De ahí que su declaratoria sea el hombre que se hace persona, esto es, la reflexión sobre las condiciones concretas con las que los individuos hacen frente a rasgos ontológico genéricos como la fragilidad humana. Veamos cómo desarrolla tales hilados.

En el inicio de *Sí mismo como otro*, Ricoeur da cuenta del diálogo que sostiene con los enfoques tradicionales acerca del ser humano, advierte que estos no han hecho a la propia construcción de la identidad como *sí misma* (como individuo) en tanto que no se han detenido a meditar concretamente en qué consiste el *sí* de la mismidad, y, en todo caso, cómo se configura. La reconsideración del *sí* tiene tres intenciones: la primera, dejar al descubierto la primacía de la mediación reflexiva del sujeto como *sí* mismo expresada de manera generalizada en la primera persona del singular, a lo que Ricoeur denomina como normalización gramatical.

Segunda, la observación de que el uso tradicional de la *MISMIDAD* tiene un sesgo que borra la dualidad entre el ídem y el *ipse*, esto es, entre la identidad asumida como mismidad cerrada en *sí misma* o bien como ipseidad, cuyo rasgo más definitorio es la del movimiento hacia *sí mismo*. Ricoeur advierte que la mismidad-ídem se presenta como una categoría equívoca frente a la manera tradicional de comprender la mismidad a partir de la diferencia, es decir, en oposición a lo otro, a lo distinto. La perspectiva con la que la mismidad es mirada consiste propiamente en una identidad cerrada en *sí mismo*, como yo absoluto aislado. Así pues, 'el mismo' se entiende como una extensión o redundancia del *sí*, mientras que la ipseidad

no implica la afirmación de alguna sustancia inamovible. Insistir en la borradura del *ipse* simplemente refuerza la identidad reducida al *sí*.

El tercer punto es la consideración de la *ALTERIDAD* en relación a la identidad. Ricoeur advierte que la conceptualización arraigada del *sí MISMO* cerrado e inamovible impide el reconocimiento de lo otro, salvo que aparezca en contraposición a la propia identidad, o sea, como una suerte de refuerzo del *sí* por oposición, pero no una puesta real por la experiencia de la alteridad, que, según entiende el autor, es constitutiva de la existencia humana. El título de la empresa antropológica de Ricoeur: *Sí mismo como otro*, concentra estas tres intenciones, descomponer los desarrollos de las filosofías del sujeto acerca de *sí mismo* a través de incorporación del *otro* como implicación existencial (Sí mismo como otro), esto es, que sólo puede ser *sí mismo en cuanto* otro.<sup>4</sup>

Ricoeur propone la *hermenéutica de sí* frente a las filosofías del *cogito* encumbradas por Descartes y las filosofías del *cogito* quebrado (anti-*cogito*) que reconoce en Nietzsche. Para el autor, ambas posturas quedan presas del mismo deseo fundacional del yo, colocando la duda (fuente de la certeza cartesiana) o la mentira un paso antes del descubrimiento del *cogito*, por esta ruta Nietzsche no resuelve el problema abierto por Descartes en la medida que no implica una reconfiguración del sujeto o de la identidad desfondada, de ahí que en su deseo por confrontar el *cogito cartesiano* diluye la configuración de la ipseidad como siendo otra que *sí* misma, Nietzsche, centra su reflexión sobre la mentira por lo que parece sostener que: “*dudo mejor que Descartes. El cogito también es dudoso*”.<sup>5</sup> Dicho de otra manera, se concentra en el método y olvida de paso la cuestión antropológica. En ese sentido, ninguna de las dos tradiciones (*cogito*, anti-*cogito*) escapan al profundo deseo de encontrar la certeza contra toda duda. La *hermenéutica de sí*, entonces, busca mediar entre la exaltación y la humillación del *cogito*, recorriendo las tres intenciones descritas con anterioridad, esto es: “el uso del se y del *sí* en casos oblicuos, el desdoblamiento del mismo según el régimen del *idem* y del *ipse*, la correlación entre *sí* y el otro distinto de *sí*”.<sup>6</sup>

Estas preocupaciones fueron tratadas a partir de la interrogación por el *quién* de la identidad. En ese caso, no cabe preguntar por el *qué* del ser humano (aspecto genérico que Ricoeur resuelve en lo voluntario y lo involuntario, en las determinaciones del cuerpo y la consciencia) ya que a partir de esa interrogante no puede comprenderse la pluralidad y polisemia del *quién*. Ricoeur retoma de la enseñanza kantiana que la cuarta interrogante: *qué es el hombre*, sólo puede ser respondida al final de una serie de preguntas anteriores, como estados preparatorios para la configuración de una antropología, por lo que la divide en cuatro preguntas previas: *¿quién habla?* *¿quién actúa?* *¿quién se narra?* y *¿quién es el sujeto moral de la imputación?* Las primeras dos resuelven la primera intención propuesta, esto es, la mediación entre el yo y el mismo, realizada a través de filosofía analítica; la segunda, es el desglose de la identidad desde la perspectiva de la dialéctica *ídem-ipse*, a la cual corresponde la tercera pregunta y alude a la configuración de la identidad narrativa. Finalmente, la tercera intención aborda la dialéctica entre el sí y el otro, abre el problema de la alteridad desde la perspectiva en la que el sí se deja pensar por el otro “que sí mismo”, en ese sentido es fuente de exigencia e imputación, problema que corresponde a la cuarta interrogante. Para fines de este trabajo, nos centraremos en las últimas dos preguntas: el *quién* de la narración y el sujeto de la imputación.

La tercera interrogante, *quién narra*, inicia considerando la dialéctica entre el *ídem* y el *ipse*, cada una refiere a modos de permanecer en el tiempo, al primero corresponde el carácter, mientras que con *ipse* se refiere al mantenimiento de sí en la palabra dada. El carácter se comprende como el “Conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo”.<sup>7</sup> En el intento por comprenderse a sí mismo a través de lo permanente se encara únicamente las disposiciones de la costumbre y la permanencia de sí mismo. Las filosofías centradas en la mismidad apuestan a esta consideración de la identidad como ‘*idéntica a sí misma*’, lo cual sólo puede reducirse a rasgos de nacimiento del que depende que siempre pueda identificarse

siendo ella misma. En cambio, el *ipse* consiste en mantener la palabra, esto es, en ser capaz de sostenerse en la promesa y compromiso, ya que la fidelidad de la palabra se muestra en la constancia de la amistad, es decir, dirigido y pensado para el otro, se trata de una identidad encaminada principalmente a lo otro. La ipseidad inserta la diferencia respecto a sí mismo, se compone como una identidad asimétrica respecto a sí mismo en la medida en que la promesa (en el mantenimiento de la palabra) se proyecta hacia el futuro, no es pues una identidad que valga encontrar en lo hondo de mi consciencia, sino en la exploración de la vida propia desplegada en la historia. La ipseidad es la identidad que se mantiene siendo en sí misma confiable. La confrontación de los dos modos de permanencia abre una brecha de sentido que la narratividad llena en su modo particular de la atestación. De acuerdo con María Belén Tell, la identidad narrativa constituye la unidad de la persona que es en sí (*mismidad*) y para sí (*ipseidad*) pero que en el para sí, ella aparece para el otro como confiable, pues a pesar de su fragilidad, el ser humano '*atesta*' en sus capacidades.<sup>8</sup>

La identidad narrativa proviene de una actitud reflexiva que ejerce un esfuerzo comprensivo-interpretativo de la misma vida, de esta manera, Ricoeur dilucida a la expresión socrática expresada en la *Apología: una vida sin examen no vale la pena vivirse*. Examen que se realiza como un esfuerzo interpretativo para reconocer-se a pesar de la agitación de las acciones: "el sí del conocimiento de sí es el fruto de una vida examinada".<sup>9</sup> Razón por la cual, el sujeto se reconoce a sí mismo en la historia que se cuenta sobre sí mismo.

La narración ofrece a la comprensión de sí una mediación privilegiada que, valiéndose de relatos de nuestra cultura, realiza una interpretación de sus acciones y sufrimientos. La narratividad, de ese modo, despliega la novedad del acontecimiento que ha sido recubierto por el ídem. Por ello, Ricoeur pregunta: ¿No consideramos las vidas humanas más legibles cuando son interpretadas en función de las historias que el agente cuenta a propósito de ellas?<sup>10</sup> Se vuelven más legibles para sí y para los

otros, ya que la narración gana todo su sentido cuando hay quien lo escucha y sirve como testimonio: “la acción contada es la que repite la acción en el rostro de lo memorable”.<sup>11</sup>

Hemos mostrado que la configuración de la subjetividad a través de la narración es un esfuerzo por repensar el carácter dinámico de la existencia, debido a que, al ampliar los límites de la antropología, en consideración de la ipseidad, el carácter como rasgo distinto de la mismidad (*idem*) se fragmenta reconociendo su fragilidad, pues inserta en la identidad dura, elementos de la diferencia, tanto de sí mismo como del otro. Dinamismo que debe ser, por otra parte, estabilizado a través, precisamente, de la reflexión narrativa de la propia vida. La identidad: “la caracterizamos, en términos dinámicos, por la concurrencia entre una exigencia de concordancia y la admisión de discordancias que, hasta el cierre del relato, pone en peligro la identidad”.<sup>12</sup> La identidad narrativa, entonces, es una meditación acerca de la concordancia discordante de una identidad sacudida o fragilizada por acciones de las que se es actor o paciente, tal es el caso de las vivencias violentas que sirven de ejemplo en varios de los textos de Paul Ricoeur.

Ahora bien, retomemos la consideración de la cuarta pregunta elaborada por Ricoeur ¿Quién es el sujeto moral de la imputación? Nos interesa rescatar el compromiso con la identidad, esto es, la capacidad de responder ante sus acciones reconociendo la imputación ética y moral que lo sustenta como obligación y llamado a la vida buena. En este punto, la dialéctica ipseidad-alteridad está en estrecha relación con la dialéctica anterior en la medida en que la narratividad (mediadora entre *ipse* e *idem*) presenta también las condiciones éticas, pues observa: “Las experiencias de pensamiento que realizamos en el gran laboratorio de lo imaginario son también exploraciones hechas en el reino del bien y del mal”.<sup>13</sup> Así, la narratividad se ofrece un como *laboratorio ético* pues es el primer paso para el reconocimiento de la imputación ética y una necesidad de hacer un exordio de lo terrible, imputación que inicia con el ‘mantenimiento de sí’, la responsabilidad ante quien ‘cuenta conmigo’. La ipseidad está conformada

en gran parte por la imaginación narrativa, pero la atestación depende en gran medida de la imaginación ética pues es una identidad responsable que contesta ante la imputación, por ello, es una *identidad-frente-al-otro-responsable* por sus acciones y reconoce en ellas su autoría.

El asunto de la ética en Ricoeur merece un estudio aparte, para fines de este trabajo no entraremos en los pormenores de su propuesta mediadora entre las teorías deontológicas y teleológicas. Baste señalar que el sujeto de la imputación que responde frente a otro por sus acciones lo hace en consideración de que el otro está implicado en la subjetividad, así pues, dicho lo anterior, consideramos que la tendencia ética a la vida buena o a la de vivir en instituciones justas responde al compromiso y la promesa de ser capaces de vivir con otros, en amistad. Frente al otro, el 'quién' que discurre y actúa aparece reconociendo su autoría en la forma de la atestación, o sea, en la puesta en marcha de la confianza, de creer en su palabra, condición necesaria para 'vivir-juntos'. La tendencia a vivir con el otro alude entonces a una sustituibilidad, aunque ella no remite a la idea de ser remplazados o innecesarios, sino que, como yo, el otro es capaz de actuar; como yo, el otro es capaz de narrar, capaz de sentirse imputado, capaz de acción. Por ello, la dialéctica entre *ipseidad* y *alteridad* consiste en que el sí mismo y el otro se convierten en equivalentes: "La equivalencia entre el «tú también» y el «como a mí mismo» descansa en una confianza que podemos considerar como una extensión de la atestación en virtud de la cual creo que puedo y valgo".<sup>14</sup> Así, la identidad configurada a través de la ipseidad se presenta ante el otro como alguien confiable y el otro responde dándole crédito.

El análisis fragmentario que se realiza en los estudios sobre la polisemia del *quién* tiene como idea rectora el *actuar* humano, el cual se concentra en la descripción de las capacidades humanas que lo hacen, a pesar de su fragilidad, un 'hombre capaz'. La *hermenéutica de sí* reencuentra la idea de la capacidad en todos los niveles de su descripción, las respuestas a la pregunta por el quién dan cuenta de la definición del *sí* como *quien puede algo*, el sí puede hablar, puede actuar, puede narrar, aunque

lo anterior no oculta la falibilidad humana que también lo define por su desproporción y desgarradura.<sup>15</sup> De la brecha abierta entre la *capacidad* y la *falibilidad* emerge la *imputabilidad*, como la capacidad de quién se expone ante el juicio ético y es exigido para responder ante las valoraciones de sus acciones a partir de lo bueno, lo correcto y lo justo. Dicho lo anterior, se entiende que el ‘hombre capaz’ apunta tanto al poder como al no-poder en la medida en que comprende tanto sus capacidades como sus fallos, por ello la *atestación* aparece en la metamorfosis de la falibilidad en tanto que capacidad humana de cumplir con la palabra, elemento indispensable para comprender el rasgo antropológico del testimonio.

## El testimonio como institución dialógica

De las múltiples voces que describe la Real Academia de la lengua española acerca del testimonio hay dos que se presentan como necesarias para este artículo, la primera, remite a la acción de la *atestación* o la *aseveración de algo* y, la segunda, que el diccionario ya considera en desuso, a la estrecha relación entre el testimonio y el *testigo*. La primera idea remite al decir, el testimonio cuando habla, afirma algo, de ahí se derivan las indagaciones epistemológicas acerca de los estatutos de verdad de un testimonio. Además, resaltamos que el acto de atestación es siempre acerca de *algo* que se sostiene que tiene *un correlato desplegado en un horizonte de sentido* que es recibido por otro.

Ahora bien, desde la noción de testigo, la perspectiva etimológica lo remite a dos voces, una griega y la otra latina: *martus* (mártir) y *testis, tri-stans* (testigo) cada una de estas acepciones pertenece a un tipo de testimonio, el primero dirigido al religioso y el segundo –el más común– al jurídico. A su vez, de ellos se deriva otra característica, una suerte de desdoblamiento del testigo desde la perspectiva del yo y de la del tercero, está es la versión que se observa en el tipo jurídico en el cual el testigo se presenta como tercero, como rindiendo ‘certeza’ al decir de otro.

Para el enfoque antropológico que hemos venido desarrollando es útil considerar la noción de mártir (a pesar de que no abundaremos en el enfoque religioso), pues en esta interpretación recae con mayor claridad la noción particular de la verdad y la idea de *dar la palabra*, ya que al mártir le va la vida en su testimonio. El que vive un martirio lo hace de manera emocional, entregado a una angustia que exige para sí reflexión y balance. De ello, derivamos que el testimonio es comprensión e interpretación, recorrido existencial del sentido, proyección enraizada en el pasado y la perduración de la memoria con vehemencia en la sobreabundancia. Razón por la cual, se observa en el testimonio la exterioridad y altura, que demanda: actúa y habla. De aquí, nuevamente, la importancia del otro.

En la última etapa de su pensamiento, Paul Ricoeur toma distancia de las dos formas habituales de abordar el testimonio aquí descritas, a saber, en lo religioso y en lo jurídico. Esta distancia aparece en la segunda parte de *La memoria, la historia y el olvido*, la cual está dedicada a la epistemología de la historia. En ella considera el testimonio como un elemento esencial para la perduración de la memoria. Cabe señalar, de inicio, que Ricoeur comparte con muchos de los filósofos de la memoria su particular interpretación de la historia, como ‘historia de acontecimientos’<sup>16</sup> frente a la historia abstracta, objetiva, centrada en las grandes transformaciones históricas. La historia de los acontecimientos es la historia declarativa testimonial, en la cual la centralidad de las víctimas desplaza el discurso que privilegia a las grandes personalidades, denominados por Hegel, héroes.<sup>17</sup>

La transición de la memoria a la historia ocurre en el marco de la historiografía u operación histórica, inicia con la declaratoria del testigo ocular, constituir el archivo y culminar con la prueba documental. No obstante, la aparente sucesión del testimonio por el documento no excluye de hecho la reiteración del testigo, ya que, advierte Ricoeur, todo comienza en el testimonio: “no tenemos, en último análisis, nada mejor que el testimonio para asegurarnos de que algo ocurrió, algo sobre lo que alguien atestigua haber conocido en persona”.<sup>18</sup> La centralidad que gana el testimonio para la construcción de la historia radica en que él nos re-

monta a las condiciones de posibilidad de la misma operación histórica, es decir, que con el testimonio se inaugura el proceso epistemológico de la historiografía y por ello merece un espacio relevante.

Hemos dicho entonces que el testimonio es el punto de origen a través del cual la memoria se *declara* y por su propia condición remite al problema de la verdad o de la confianza. El testimonio introduce el problema de la sospecha y de la confianza, sobre todo, ante los testimonios que por la misma condición de la que emergen se resisten a la conformación del archivo. Para atender la puesta en escena de la sospecha del testimonio, el autor habla de seis componentes que lo conforman:

1. El hecho atestiguado efectivamente ocurrió y ha sido vivido por el autor del relato, esto quiere decir que lo narrado en el testimonio es experiencia del relator.
2. La especificidad del testimonio, que consiste en la afirmación de la experiencia como propia, esto es, el pronunciamiento de sí mismo como testigo. A partir de ello el testigo une su testimonio con la historia de su vida. Por ello, el testigo añade una primera cláusula en su declaratoria: ‘yo estuve allí’.
3. La autodesignación instaurationa una situación dialogal, pues el testimonio está dirigido a alguien quien lo recibe, condición que hace posible que el testigo *sea creído*. Esta es la segunda cláusula: ‘créeme’.
4. El testimonio puede ser controvertido debido a que inserta la sospecha pues puede haber confrontación entre testimonios y testigos. Aquí se enuncia la tercera cláusula de su testimonio: ‘si no me crees, pregunta a otro’.
5. Se incorpora la dimensión del orden moral para reforzar la falibilidad que es la capacidad de mantener la palabra, esto es que el testigo puede sostener su declaratoria a pesar de la controversia y a pesar del tiempo transcurrido: “el testimonio coincide así con la promesa entre los actos de discurso que especifican la ipseidad en su diferencia con la simple mismidad”.<sup>19</sup>

6. La estabilidad de la disposición a atestiguar como un factor de seguridad en el conjunto de las relaciones constitutivas del vínculo social. Se trata de la institucionalización del testimonio como competencia del hombre capaz, que afirma, primero nos fiamos del otro y después dudamos.<sup>20</sup>

Los componentes del testimonio pretenden mostrar las condiciones de fiabilidad del testigo y las condiciones mediante las cuales el espectador cree en la declaratoria del testigo, en este punto se abre la ya mencionada conexión entre la atestación y el testimonio, es decir la relación con la verdad. Marie-France Bregué observa que:

Con el testimonio se abre una nueva dimensión de la verdad, vinculada especialmente con el proceso declarativo de esa verdad. Un proceso epistemológico que tiene en cuenta la capacidad de la memoria de conservar el pasado; aunque esta capacidad lleve en sí misma la marca de su fragilidad que es el olvido y también la posibilidad de error en la interpretación del pasado.<sup>21</sup>

Vemos entonces que el testimonio se ofrece a pesar de la posible opacidad del relato y aparece revestido de fiabilidad. Los componentes descritos hablan a su vez de disposiciones para la confianza en el testimonio, el testigo se autodesigna a sí mismo como *testigo* del acontecimiento, que él sea *capaz* de decir ‘yo he vivido’, ‘yo he estado ahí’ y por ello deben creerme. En caso de que la sospecha se inserte en la declaratoria, el testigo dispone de su capacidad para reforzar su decir, en una suerte de escena pública en la confrontación con varios testigos y diversos testimonios que permitirán fortalecer la credibilidad. Confrontación que pone a prueba su capacidad de *ser fiel a su palabra* como rasgo de la *ipseidad*, así, el testigo puede ser convocado, estar dispuesto a mantener y otorgar su testimonio a pesar de la opacidad de su memoria o la falibilidad de sus acciones. Con lo anterior, el testigo se hace confiable, creíble porque habla desde la capacidad de la atestación. Nuevamente con Bregué: “la gramática del crédito sería “creer en”; el testigo cree en lo que él dice, y se cree en la sinceridad del testigo; se cree en su palabra”.<sup>22</sup> Queda clara la conexión

entre atestación, capacidad peculiar de responder ante la imputación ética y la figura del testimonio, concordamos en este punto con Lythgoe, quien, a diferencia de Jean Greisch,<sup>23</sup> citado por él mismo, el abordaje del testimonio y la atestación debe considerar sus interrelaciones, aun si, el testimonio por sí mismo abre las aristas propias de la filosofía de la religión del pensador francés. Por nuestra parte, creemos que el testimonio tiene una estrecha conexión con la falibilidad y la atestación con la narratividad, cuya práctica ‘capacita’ al ser humano en el ejercicio de su voluntad (libre y responsable), rasgo que hace del testimonio una cualidad antropológica.

Retomemos ahora el último de los componentes del testimonio descrito por Ricoeur, en el cual se sostiene que el testimonio es una institución. Esta observación resulta bastante sustanciosa para comprender ampliamente el elemento antropológico del testimonio en la medida en que la atestación depende del vínculo social o espacio público, ya que no existe ningún testimonio intimista, por el contrario, requiere de la presencia del otro en tanto espectador. Cuando hablamos de institución nos referimos a las condiciones de confianza sobre las que es posible relacionarnos con otros, lo que hace del testimonio una institución es precisamente la credibilidad, la confianza en la palabra del otro. Recordemos que en la polisemia del quién, aquel que es sujeto de imputación ética es precisamente quien se presenta como confiable ante el otro, desde esta perspectiva Ricoeur coloca la sospecha como un momento secundario ante la conformación de fiabilidad del vínculo social. Inversión que refuerza su posicionamiento frente a las filosofías del *cogito* quienes insisten en hallar lo indubitable después de someter todo a la sospecha. El revés de la antropología del testimonio radica precisamente en que la certeza reposa en el hecho de que el testigo es capaz de “mantener su palabra”.

La institucionalización del testimonio garantiza el vínculo social basado en la confianza del otro, se trata de una institución dialógica en la medida en que aparece en un mundo compartido intersubjetivamente y de la que depende en gran medida la conformación del “sentido común”, esto es,

los criterios con los que colectivamente juzgamos nuestra tendencia a vivir bien y nuestra tendencia a las instituciones justas. Así pues, la confianza en el relato de los otros se conforma, por tanto, en las propias condiciones de la imputabilidad. Se revela nuevamente en este punto que la narración es un laboratorio ético, pues en él se expone ya de antemano la imaginación ética necesaria para la comprensión ampliada del sufrimiento del otro.

Resaltamos en este apartado la caracterización del testimonio como institución dialógica dado que establece la condición de la escucha y la receptividad por parte de otro-espectador. Empero, dicha característica establece también condiciones de excepcionalidad en las que el testimonio carece de escenario de recepción, o credibilidad, por lo que es necesario cuestionar acerca del destino de un testimonio que carece de audiencia, ¿Cómo se afecta la institucionalidad del testimonio y la identidad del testigo ante la ausencia del *quien que le- crea*? Abordaremos a continuación estos aspectos ligados a la figura del archivo con la cual los testimonios son transcritos para ser preservados y clasificados. Según Ricoeur, la estructura dialógica del testimonio se rompe cuando pasa de la oralidad a la escritura, de la misma manera que afecta en sí mismo el rasgo ontológico del testimonio que consiste en habitar en la memoria, pero, una vez fijado en el archivo, la relación directa con el pasado se ha roto. De aquí podemos deprender que, para el francés, a pesar de la consideración de la historia, su reflexión acerca del testimonio que carece de audiencia es una resistencia ante el mismo archivo y la perduración del recuerdo vivo. ¿Cuáles son las lecciones que el testimonio sin archivo tiene que ofrecer en su dimensión ética y antropológica?

### **La resistencia al archivo: el testimonio de lo terrible y la crisis del mundo común**

Ricoeur cierra el apartado dedicado al testimonio de la siguiente manera: “Hay testigos que no encuentran la audiencia capaz de escucharlos

y de oírlos”.<sup>24</sup> ¿A qué podemos atribuir una situación tal? ¿De dónde proviene esa incapacidad de escuchar al testigo? Si hemos descrito que el testimonio se inserta en un mundo intersubjetivo basado en la confianza, de ello se deriva entonces, que el testimonio de quien no *encuentra quien lo escuche* carece de la confiabilidad para ser considerado; esto, por consecuencia, remite a pensar que el testimonio sobrepasa el sentido común con el que se rige el vínculo social. La reflexión se instala en la sospecha del relato, sospecha que termina por ser superada por la fiabilidad de la atestación. A propósito, afirma Bregué, es posible poner en cuestión el relato, pero no la atestación, ella se sobrepone ante cualquier sospecha. Esta afirmación resulta reveladora, nuevamente, ante el caso de testigos sin audiencia, pues, ni el relato ni la atestación pueden ser puestas en cuestión por lo que la sospecha se instala en otra escena.

Insistimos en la idea de que el testimonio posee rasgos existenciales, testimoniar es ante todo informar, narrar, explicar, transmitir una experiencia de vida tanto personal como colectiva. No obstante, tratándose de la operación histórica, el reconocimiento del testimonio depende en gran medida de la disposición del historiador, a propósito de ello, Ricoeur critica la posición del espectador siguiendo la idea del “observador no-comprometido” que antepone la desconfianza frente al relato del testigo; el autor recurre al ejemplo de la psicología judicial con la cual se pretende poner a prueba la fiabilidad del testimonio. Es interesante que Ricoeur ponga atención en las condiciones del espectador, pues es quien, en primera instancia, determina cómo ocurrirá la prueba de fiabilidad, anula de antemano la condición existencial de la atestación, esto es, sospecha antes de confiar. A partir de este criterio cuestionamos la práctica del espectador ilustrado nombrado por Fernando Bárcena,<sup>25</sup> el cual se basa en la aparente objetividad así como en el aislamiento o falta de implicación en el testimonio. A partir de ello, queda evidenciado que la audiencia del testimonio también puede ser hegemónica en la medida en que determina lo audible y lo confiable en contextos precisos.

La selección de los testimonios confiables incorpora, como se ha dicho, la condición del mundo común y la visión conjunta de su sentido, la perspectiva del historiador busca insertarse en esa condición de lo común recabando precisamente los relatos que son *cordiales* para ese mundo común y de sufrimiento para aquellos que en cierta medida insertan *discordia* en las perspectivas comunes; puede verse, entonces, que la selectividad de los sucesos que deseamos conocer, así como los enfoques con los que pudieran ser recabados los testimonios, cierran la audiencia ante relatos de discordia o que rompen con la perspectiva común. Los testimonios que no son escuchados son precisamente aquellos que tienen rasgos de discordancia, aún más, de insurgencia. Ya mencionamos, siguiendo a Lythgoe, que Ricoeur tiene un particular interés en los testigos de la desgracia, en los sobrevivientes de la sobreabundancia del mal. Así los testimonios inaudibles son particularmente los de las vivencias del Holocausto, aunque el enfoque puede ser recogido para diferentes grupos de subalternos y marginados de la historia que hayan padecido principalmente condiciones de violencia. A propósito de los relatos del Holocausto Ricoeur comenta: “la dificultad de escucha de los testimonios de los supervivientes de los campos de exterminio constituye quizá el más inquietante cuestionamiento de la tranquilizadora cohesión del supuesto mundo en común del sentido”.<sup>26</sup> Entonces, la negación a escuchar se debe a que el relato es extraordinario en la medida en que supera la capacidad de comprensión. Los testimonios de lo terrible, de lo inhumano no llegan al archivo, lo superan, se colocan más allá de toda prueba de fiabilidad. De ello, se concluye que hay testimonios que no se dirigen a ser interpretados por el historiador ¿Qué fin tiene entonces el testimonio que desborda la historia y el sentido común?

Ricoeur se pregunta respecto a la incapacidad del historiador de hacer frente a los testimonios que provienen del dolor, debido a que pueden considerarse una excepción, en tanto que experiencias límite. Resulta entonces sorprendente que las particularidades de los testimonios del Holocausto relaten situaciones con las que no tenemos nada en común, hablan de lo inhumano y por ello de lo incomprensible. Pero, en este

rasgo característico reposa la razón del testimonio, en la insistencia de atestiguar a pesar de que su relato represente una crisis. Los testimonios de lo inhumano han trastocado el sentido del testimonio, pues si la escucha consistía en una lucha contra el falso testimonio, ahora la lucha está contra la incredulidad y la voluntad de olvidar, resistencia consciente de la literatura testimonial frente a la historia del acontecimiento. A pesar de lo anterior, Ricoeur insiste en la necesidad de la comprensión y en la incorporación de la historia, ya que de otra manera es incapaz de cumplir con su labor de *curar la memoria*. A pesar de los límites de la historia frente al testimonio, el francés comenta que: “el historiador no es el que hace hablar a los hombres de otro tiempo sino que los deja hablar”.<sup>27</sup> Lo cual cabe interpretarse como una sutil sugerencia de modificar el enfoque del espectador ilustrado y dejarse innovar por la atestación de quien responde por sus acciones, aun en el sufrimiento.

Ahora bien, reconsideremos la pregunta acerca de la recepción del testimonio de lo terrible, si bien dijimos que los historiadores se ven rebasados por este, entonces, la pregunta obliga a cuestionarnos acerca de la insistencia de atestiguar frente a una audiencia. En la relación del testigo y espectador testimonial puede observarse una relación existencial entre habla-escucha, escritor-lector; se trata de una relación de generosidad, ya que el testigo frente a la discontinuidad y desgarradura de la existencia necesita hablar de lo vivido, pero se enfrenta a la dificultad del decir, pues su vivencia lo inserta en la doble opacidad tanto en la del lenguaje como en la del saber; así, el espectador testimonial está entre la posibilidad de escuchar y la imposibilidad de saber (lo cual remite nuevamente a la fragilidad existencial).

Nos remitimos en este punto a la novela testimonial del universo concentracionario, pues ella presenta diversas lecturas que terminan por armar lo que ahora llamamos el origen existencial del testimonio. Reiteramos la idea de que atestiguar es un acto que impulsa versiones heterogéneas de la vivencia -histórica- que ante una pluralidad del testigo se sostiene por su veracidad y confianza. Y que, a través de ellos, puede

recomponerse la convivencia social, pues como se verá, los testimonios redimen y *nos permiten caminar erguidos*, afirma Todorov. Entonces, cabe preguntar qué deja la novela de testimonio al mundo común. Con lo anterior no cuestionamos únicamente la herencia de nuestro pasado, sino la transmisión de experiencias que nos dan qué pensar, pues, retomando a Ricoeur: “El testimonio es aquello sobre lo cual uno se apoya para pensar que..., para estimar que..., resumiendo, para juzgar. El testimonio quiere justificar, probar lo bien fundado de una acción (de una situación) que, más allá del hecho, pretende alcanzar su sentido”.<sup>28</sup>

Mucho se puede decir respecto al legado de estas novelas, particularmente retomamos la importancia que el mismo Ricoeur da a Primo Levi quien sirve de referente para muchos de los filósofos de la memoria. Intentamos responder a algunas preguntas caracterizando a través de sus relatos los rasgos del testimonio. A pesar de que Primo Levi sólo estuvo en el campo de concentración durante un año, en su novela se observa la necesidad existencial de hablar, el testigo necesita relatar su experiencia. Lo que en su testimonio describe, la observancia de los denominados musulmanes, muestra el rasgo, el deseo existencial de que la víctima quiere atestiguar, contar a otro lo que ha experimentado, quiere ser creído.

Sin embargo, no se trata de un acto intimista que se contenta con el protagonismo, de hecho, en la búsqueda del espectador testimonial se espera que el testigo desaparezca en el testimonio, es decir, que la vivencia esté por encima de la víctima. Así pues, el testigo se desdobra y aparece como el tercero, narra su experiencia en nombre de los muchos incapaces de hacer lo mismo, nos advierte, ésta es nuestra herencia. Entonces, en Primo Levi, el testigo queda borrado pues ya no se trata de su sufrimiento, sino de la experiencia en los campos, la vivencia de Hurbinek, el personaje despojado de palabra, y de Henek, quien maternalmente buscó interpretar y acompañar a Hurbinek. De esta manera, el autor es testigo en un doble sentido, que desde la atestación de la vivencia propia cumple con las condiciones descritas sobre el testimonio pues es una experiencia propia y habla como testigo; pero, además, vio

morir a otros seres humanos que requerían ser testimoniados, con ello la novela testimonial de Levi desdobra su identidad como testigo pues se erige como testigo verdadero y testigo por delegación, es decir, por ser capaz de dar su palabra en el nombre de otro.

Entre los testigos y el espectador se abre una relación testimonial que activa el sistema de rememoración y de imaginación ética. El testimonio representa una transvaloración de la historia y una ampliación de nuestras valoraciones, de tal manera, que cuando desaparece el testigo sólo queda la imaginación que nos vincula con el sufrimiento y la solidaridad. Por ello, el testimonio excede al historiador y se dirige al ciudadano, a todo aquel que, testigo de lo injustificable, busque evitar el mal. Este es uno de los fines ético-político del testimonio y la narración: favorecer la conformación de un vínculo social, una sociedad fundada en el testimonio, es decir, en la escucha, y la fiabilidad.

De lo anterior, se desprende que la empresa testimonial es una vocación humana expresada por la fragilidad, por una desproporcionalidad que lo hace fallar, pero también de vulnerabilidad como objeto de violencia. El testimonio relata la violencia, tiene que hablar de ella y requiere ser escuchado, es una capacidad reconstructiva que permite la recuperación de un mundo desfondado, arruinado, pero en el que aún se puede vivir. El testimonio es una competencia de salvación pues contribuye a la sanación de la memoria y al trabajo del duelo.

## **Conclusión**

El testimonio expresa una necesidad humana de hablar y ser escuchado, no requiere aterrizar al plano de la escritura para cumplir con ello una función práctica, ya que antes de cualquier canon literario el testimonio es la expresión existencial de una vida discordante en la cual es tanto un ser humano 'lábil' como 'capaz'.

El ser humano en tanto que ser presente, agente, hablante, es un ser capaz de atestiguar. El testimonio en la mayoría de los casos es también una denuncia, precisamente por lo que antes señalamos acerca de su atención al Otro y a la historia Otra. Denuncia de excesos del poder, denuncia de la marginación, denuncia del silencio oficial, denuncia en definitiva que va de la mano con la experiencia extraordinaria de la que da cuenta el testimonio. No es, por tanto, una excepción en la condición humana, por el contrario, el testimonio se engarza con la identidad narrativa, así como con la imputación en la medida en que rinde cuentas a la dialéctica de ídem y el *ipse*. El testimonio de lo terrible proviene de las vivencias de la ipseidad siempre en riesgo; así como en la dialéctica de la ipseidad y la alteridad debido a que es por la atestación que nos hacemos confiables ante los otros, compartimos por ello un mundo y podemos creer en su palabra, en sus acciones y en su juicio. Esta es la razón por la que el testimonio es un rasgo antropológico, condición del ‘hombre capaz’, ya que es *quien* hace y cumple promesas; que testimonia desde la falibilidad de sí mismo y también acerca del mundo justo cuando deja de ser común a todos los seres humanos.

## Notas

<sup>1</sup> Esteban Lythgoe, “El desarrollo del concepto de testimonio de Paul Ricoeur”. En *Eidos* (9), 2008, p. 55

<sup>2</sup> Paul Ricoeur, “La unidad de lo voluntario y de lo involuntario”. En *Escritos y conferencias 3. Antropología filosófica*. México. Siglo XXI, 2016. p. 81.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 82.

<sup>4</sup> Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, México: Siglo XXI, 2003. pp. XII- XIV.

<sup>5</sup> *Ibid.* p. XXIX.

<sup>6</sup> *Ibid.* p. XXIX.

<sup>7</sup> *Ibid.* p. 117.

<sup>8</sup> María Belén Tell. “¿Qué fue del hombre, entre el sentido y el desbordamiento del lenguaje de la fe?” En *UNIVERSITAS PHILOSOPHICA* 31(63), 2014, pp. 213-234.

<sup>9</sup> Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración III. El tiempo narrado*, México: Siglo XXI, 1996, p. 996.

<sup>10</sup> Ricoeur, *Op. Cit.* 2003, p. 117.

<sup>11</sup> Paul Ricoeur, *Texto, Testimonio y narración*. Chile: Editorial Andrés Bello, 1983, p. 86.

<sup>12</sup> Ricoeur, *Op. cit.* 2003, p. 139.

<sup>13</sup> *Ibid.* p. 166.

<sup>14</sup> *Ibid.* p. 202.

<sup>15</sup> Cfr. Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Trotta, 2011.

<sup>16</sup> Cfr. Lythgoe, *Op. Cit.* p. 33.

<sup>17</sup> Cfr. Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Tecnos, 1980, pp. 155 ss

<sup>18</sup> Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta, 2010, p. 192.

<sup>19</sup> *Ibid.* p. 215.

<sup>20</sup> Cfr. *Ibid.* pp. 212-217.

<sup>21</sup> Marie-France Begué, “El estatuto epistemológico del testimonio. Una manifestación diferente de la verdad” en Patricio Mena Malet, *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur*. Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2006, p. 85.

<sup>22</sup> *Ibid.* p. 86.

<sup>23</sup> Jean Greinch, *Paul Ricoeur, L'itinéraire du sens*. Citado por Lythgoe. *Op. Cit.* p. 46.

<sup>24</sup> Ricoeur, *Op. Cit.* 2010, p. 217.

<sup>25</sup> Cfr. Bárcena, Fernando. “Entre generaciones. La experiencia de la transmisión en el relato testimonial”. *Profesorado, revista del curriculum y formación del profesorado*. Vol. 14, (3) 2010, pp. 33-47.

<sup>26</sup> Ricoeur, *Op. Cit.* 2010, p. 217.

<sup>27</sup> *Ibid.* p. 239 nota a pie 62.

<sup>28</sup> Ricoeur, *Op. Cit.* 1983, p. 89.

## Bibliografía

- BÁRCENA, Fernando. (2010) “Entre generaciones. La experiencia de la transmisión en el relato testimonial”. *Profesorado, revista del curriculum y formación del profesorado*. Vol. 14, (3) pp. 33-47.
- BEGUÉ, Marie-France. (2006) “El estatuto epistemológico del testimonio. Una manifestación diferente de la verdad. En Mena Malet, Patricio. *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur*. Chile: Universidad Alberto Hurtado.

- LYTHGOE, Esteban. (2012) "Paul Ricoeur" pensador del testimonio histórico". *Revista de Filosofía*. Vol. 37 (1) pp. 107-122.
- \_\_\_\_\_. (2008) "El desarrollo del concepto de testimonio de Paul Ricoeur". En *Revista Eidos* (9) 2008, pp. 32-56.
- MENA, Patricio. (2006) "Unidad, atestación y testimonio en la obra de Paul Ricoeur" *Persona y Sociedad*. Vol. XX (1) pp. 75-91.
- RICOEUR, Paul. (1983). *Texto, testimonio y narración*. Chile: Editorial Andrés Bello.
- \_\_\_\_\_. (1996) *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (1999) *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós- Universidad Autónoma de Barcelona.
- \_\_\_\_\_. (2003) *Sí mismo como otro*. México D.F.: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (2010) *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_. (2011) *Finitud y Culpabilidad*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_. (2016) *Escritos y conferencias 3. Antropología filosófica*. México: Siglo XXI.
- TELL, María Belén. (2014) "¿Qué fue del hombre, entre el sentido y el desbordamiento del lenguaje de la fe?" En *UNIVERSITAS PHILOSOPHICA* 31(63), pp. 213-234.



Recepción: 12 de abril de 2019  
Aceptación: 6 de octubre de 2019

# SOBRE VERDAD Y SER EN SAN ANSELMO DE CANTERBURY: SEMIÓTICA APLICADA AL *FIDES QUAERENS INTELLECTUM*

José Luis Gaona Carrillo  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

## Resumen/*Abstract*

La filosofía del monje benedictino San Anselmo de Canterbury sigue denotando vitalidad hasta inicios del siglo XXI. Esta recuperación es posible gracias a una novedosa perspectiva vinculada con la semiótica aplicada de Iuri M. Lotman. Asimismo, la metodología *fides quaerens intellectum*, adscrita al Abad de Bec, sistematiza premisas del orden ontológico y epistemológico, respectivamente. Por otro lado, la centralidad de la Palabra es fundamental en su despliegue dialógico. Fe y razón son dos componentes que integran la metodología anselmiana. Filosofía, ciencia y teología son distintas formas del pensar que no necesariamente implican contradicción. Dentro de la génesis metodológica anselmiana, Josémaría García de Lomas Mier explica una *síntesis* de los elementos racionales y fideístas. Un diálogo interior reconoce la manifestación de la Verdad, *imago dei*. Finalmente, existe una clara distinción entre el pensamiento (*cogitare*) y la intelección (*intelligere*), la cual pone de relieve el rigor y los distintos usos que se le pueden dar a la razón, en favor de esa búsqueda de la Verdad en la Palabra.

**Palabras clave:** Argumento ontológico, metodología dialéctica, semiótica aplicada, fe y razón, San Anselmo.

## On Truth and Being in Saint Anselm of Canterbury: Semiotics applied to the *fides quaerens intellectum*

The medieval philosophy of the benedictine monk Saint Anselm of Canterbury retains vitality at the beginning of the XXI century. The present recovery is possible thanks to a novel perspective using the applied semiotics of Iuri M. Lotman. The *fides quaerens intellectum* methodology, ascribed to the Abbot of Bec, systematizes premises of the ontological and epistemological orders, respectively. On the other hand, the centrality of God's Word is fundamental in the dialogical sense. Philosophy, science and theology are different ways of thinking that do not necessarily imply contradiction. Within the Anselmian methodological genesis, Josémaría García de Lomas Mier explains a *synthesis* of rational and fideistic elements. An inner dialogue recognizes the manifestation of the Truth, *imago dei*. Finally, there is a clear distinction between thought (*cogitare*) and intellection (*intelligere*), which emphasizes the rigor and the different uses that can be given to reason, in favor of that search for Truth in the revealed Word.

*Keywords:* Ontological argument, dialectical methodology, applied semiotics, faith and reason, Saint Anselm.

### José Luis Gaona Carrillo

Licenciado en filosofía por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Actualmente becario CONACYT. Cursa el posgrado de "Maestría en Filosofía de la Cultura", adscrito a la misma Universidad. Se ha desempeñado como docente en diversas instituciones educativas. Ha impartido una serie de ponencias en coloquios organizados por la CONEFI, así como en distintos encuentros interuniversitarios. Coordinó el "Primer Coloquio de Filosofía Medieval", el cual se realizó en las instalaciones de la Facultad de Filosofía "Samuel Ramos". Cuenta con varias publicaciones sobre el pensamiento medieval y una sobre estética fenomenológica.

## Introducción

San Anselmo de Canterbury fue un filósofo del siglo XI cuyo pensamiento sigue teniendo presencia hasta la filosofía de nuestros días. Esta presencia se hace palpable en diversas investigaciones realizadas sobre la filosofía medieval por parte de filósofos del siglo XX y del siglo en curso. El problema de Dios persiste actualmente y puede abordarse a partir del argumento del *Proslogion*. Una obra que, debido a su recepción moderna, sigue incidiendo de manera vital en distintas filosofías contemporáneas. Algunos ejemplos de estas indagaciones son: el caso de *La filosofía en la Edad Media* de Étienne Gilson; *El pensamiento en la Edad Media* del filósofo francés Paul Vignaux o inclusive la problemática abierta por filósofos analíticos; sin olvidar a los neotomistas que han mantenido cierta recuperación desde el siglo XIX hasta nuestros días.

La filosofía de San Anselmo es diversa, heterogénea, sistemática, enriquecida con otros aspectos que pueden catalogarse como extra filosóficos; no obstante, éstos no dejan de incidir vitalmente en su pensamiento. Estas diferentes dimensiones del pensar y del creer se han conformado por una vía filosófica/teológica, añadiendo elementos propios a la mística. Por lo tanto, es importante destacar distintos modos interpretativos que pueden hacerse de este opúsculo medieval titulado *Proslogion*. Las repercusiones inmediatas, las tardío-medievales y, sobre todo, las interpretaciones modernas, no fueron ajenas al problema; antes bien, remarcaron una aguda “refutación” al también conocido como “argumento ontológico”, principalmente bajo la óptica criticista kantiana.

El Abad de Bec hace de Dios el principio y el fin de toda su argumentación. En sentido estricto, Dios está en el orden especulativo y en el orden de lo real (*res*). No obstante, se han realizado interpretaciones enraizadas en las múltiples recepciones modernas del argumento medieval,

intentado distinguir niveles o dimensiones del problema. San Anselmo no mira estas distinciones, lo cual es razón suficiente para considerar una mayor fidelidad al texto latino. Aun así, puede decirse que Dios existe tanto en el orden lógico como en el orden ontológico (Rovira Gaspar, 2014), si por orden lógico es entendido el orden especulativo y si por orden ontológico se entiende el plano real.

La idea del Ser supremo queda conceptualizada bajo *aquello mayor que lo cual nada pueda pensarse*, la cual sería la primera nominación alcanzada en el capítulo II del argumento. Dios representa el fundamento máximo de todo lo existente; pese a que el entendimiento humano no pueda captarlo plenamente. El razonamiento anterior revela un factor implícito en todo el recorrido de este opúsculo: el creer está de fondo a todo pensar. En palabras de San Anselmo: “Nada mayor que pueda pensarse”, con lo que declara una limitación racional. Por esto la filosofía moderna, ensimismada en su discurso racional, tergiversa el sentido argumentativo. Esto puede ser motivo suficiente para recuperar las características de la Edad Media en su contexto histórico, permitiendo reconstruir hermenéuticamente un sentido más próximo a su verdadera intencionalidad.

Ahora bien, este pensamiento inédito para la filosofía antigua inaugura nuevas bases metodológicas hacia el orden del pensar, iniciado tanto por los padres apostólicos, como por los apologetos. El filósofo de Aosta recupera magistralmente ciertos pasajes de la obra de San Agustín, dotándolos de una perspectiva propia, inserta en el contexto pre-escolástico. Una nueva búsqueda se abre al respecto gracias a la conceptualización sobre Verdad y Ser focalizados en Dios, identificada en el proyecto filosófico de San Anselmo.

Concretamente, hay estudios interpretativos realizados sobre los conceptos de Verdad y Ser en San Anselmo, como el realizado por Josemaría García de Lomas Mier, quien realiza una síntesis de la metodología anselmiana enfocada en la relación *fe/razón*, en el extracto de su tesis doctoral publicada bajo el título *El “Intellectus Fidei” en San Anselmo de Canterbury* (1994). Es por esto que aquí presentamos un análisis descrip-

tivo de dicha publicación, elaborando una perspectiva crítica y específica respecto a dicha *síntesis*, acompañada de lo que entendemos como la propuesta de San Anselmo.

Todo el recorrido del presente escrito se funda en la identidad entre la Verdad de Dios y su Ser, sustrato de todo lo existente, es decir, en una relación identitaria entre la epistemología y la ontología del Doctor magnífico. Acto seguido, demostraremos, con base en ciertos postulados, el modo dialéctico anselmiano. Este proceder exhibe dos dimensiones: fe y razón. Cuestionar la dimensión de fe, abre la crítica aguda sobre la pertinencia filosófica de su compatibilidad racional. No obstante, en sentido estricto, la filosofía se hace justamente a partir de supuestos o creencias, como explica el filósofo español José Ortega y Gasset en su texto *Ideas y Creencias* (2014). Es interesante notar cómo existen una gran cantidad de premisas y supuestos propios de la ciencia y de la religión que incorporan nuevos argumentos que la razón pura, por sí sola, no lograría. El pensamiento de San Anselmo es iniciado desde el diálogo filosófico con otras formas de percibir la realidad. Así, sus conclusiones son enriquecedoras para el filosofar mismo, abriendo modos distintos de creación filosófica.

El pensamiento construido por la Palabra revela una vitalidad verdadera, la cual le viene dada por la Verdad de Dios. La semiótica de Iuri M. Lotman, aplicada a la metodología de San Anselmo de Canterbury, muestra una perspectiva novedosa acerca de la importancia del significado de la Palabra. Su traducibilidad determina la Verdad en un constante ejercicio dialéctico-dicotómico que se consolida en un núcleo, explicado en su texto de la *Semiosfera* (1996). Insertos en esta discusión semiótica, el elemento de la frontera posibilita la pre-compresión de todo aquello que escapa a ser objeto de la semiótica. El presente texto marcará una analogía entre los elementos discursivos anselmianos y los conceptos propios de Iuri M. Lotman, es decir, entre núcleo y razón, así como entre fe y frontera.

Finalmente concluimos con una discusión abierta, crítica y reflexiva sobre los conceptos de corte racional y los supuestos de tipo *fideista*.

Sin embargo, estos últimos no los aceptamos acríticamente, sino que inauguramos una búsqueda racional que tiene como objetivo el esclarecimiento de la fe en tanto que ésta busca el entendimiento.

## I. Relación epistemológica-ontológica en la metodología de San Anselmo: La fe que busca su intelección

Previo al abordaje de la relación epistémico-ontológica en la metodología de San Anselmo, es importante hacer notar que, respecto a la relación fe y razón –como se verá más adelante–, existe una distinción alusiva al concepto de “síntesis” (García de Lomas Mier, 1994, p. 130).<sup>1</sup> Esto con base en la recuperación del estudio interpretativo que hizo Josemaría García de Lomas Mier en su texto *El “Intellectus fidei” en San Anselmo de Canterbury* (1994). En ese sentido, toda referencia al concepto de “síntesis” a lo largo de este texto, parte de la explicación dada por García de Lomas Mier. Sin embargo, la propuesta aquí presentada conceptualiza, además, lo que hemos denominado *relación sintética*. Insistiendo en este último punto, hablar de síntesis alude forzosamente a dos componentes: tesis y antítesis, respectivamente, como cofundadores de un nuevo orden. En función de esto último, consideramos que la metodología anselmiana, la cual inicia con un *credere*, culmina con su *intelligere*. Esta relación sintética, ciertamente, no es lograda por el Santo Doctor, por lo que el presente texto lo introduce como una propuesta novedosa.

Una de las características que ciñen a la filosofía postmoderna es la mera descripción de lo que acontece, tomado como evidencia palpable a través de una *razón débil* –conceptualización adscrita al filósofo italiano Gianni Vattimo (1990)–. Desde nuestra perspectiva, esta visión posee una falta de rigor ya que su justificación es poco sólida al reducirse a ejercicios meramente descriptivos. Por el contrario, la fenomenología y el denominado nuevo realismo, por citar algunos ejemplos, perfilan nue-

vas propuestas que construyen un razonamiento no meramente descriptivo, sino que edifican un nuevo sentido acerca de lo real, alejándose de aquel pensamiento débil. Con todo, el objetivo aquí es la recuperación del método epistemológico de San Anselmo de Canterbury, visto desde su relación ontológica con Dios en el contexto contemporáneo, esto es, en el preludio del siglo XXI.

Ahora bien, esta relación parte de dos premisas fundamentales:<sup>2</sup> a) El análisis y distinción de los elementos propios de la metodología anselmiana; b) La relación de correspondencia unívoca entre epistemología y ontología, inserta en la filosofía anselmiana. Ciertamente, la base epistemológica justifica la verdad afirmativa de dos componentes: fe y razón. En este sentido, al no tratarse de una disyunción, es relativamente evidente que en el proemio al *Proslogion* tenemos el llamado de la fe a su intelección –nunca excluyente–. Sumado a lo anterior, en el Capítulo I (de la misma obra citada) el Santo Doctor hace expresa esta búsqueda de la fe a la razón. Anselmo ante todo inicia el recorrido desde los presupuestos de fe:

[...] pero deseo entender de algún modo tu verdad, que cree y ama mi corazón. Porque tampoco busco entender para creer, sino que creo para entender. Pues también creo esto: que “si no creo, no entenderé” [Is.7, 9] (San Anselmo, 2009, p. 78).

Ambas partes confluyen sintéticamente,<sup>3</sup> motivo suficiente para ser catalogadas en forma “dialéctica”. Ciertas lecturas interpretativas de esta metodología han intentado mostrar una perspectiva más racional, enfocándose casi exclusivamente en el uso de la razón, anteponiéndolo a la fe. Es precisamente éste un punto clave para revalorar el ámbito de la fe, instando a no exceder el límite al que puede acceder el entendimiento humano. Además, tenemos aquí otra problemática que gira en torno al anacronismo con el que la investigación filosófica moderna aborda esta relación y los supuestos de la fe. En efecto, un intento de análisis y determinación de la fe por parte de la razón autónoma puede afirmar esta *relación sintética*, mas no la búsqueda intelectual de esa fe que llama

a su esclarecimiento. Así, este dilema quedaría revestido de una falsa apariencia en su íntimo vínculo onto-epistémico, respectivamente, si consideramos la parte “teológica” del mismo argumento nacido en la metodología anselmiana. La solución aquí ofrecida, consiste en hacer valer un ejercicio hermenéutico aplicado al texto latino, añadiendo un marco histórico que permita reconstruir las condiciones que permitieron tal pensamiento al momento en el que San Anselmo redactó su obra.

Las recepciones modernas del denominado argumento ontológico,<sup>4</sup> no han revalorado históricamente el contexto del Abad de Bec, pero lo que aquí nos ocupa no es señalar solo las interpretaciones, sino, por el contrario, enfocarnos en la identidad y el vínculo que mantienen Ser y Verdad. Josemaría García de Lomas Mier, en *El “Intellectus Fidei” en San Anselmo de Canterbury*, tiene presente la división actual entre fe y razón. De cualquier modo, adscribe la imposibilidad de separar tajantemente estos elementos aún en el contexto contemporáneo:

La ausencia de tal separación, en cambio, nos muestra cómo esos dos planos, que actualmente se consideran separadamente, están unidos propiamente en el terreno del conocimiento; es el conocimiento del hombre el que le pone en relación con Dios, puesto que se descubre semejante a Él en el momento en que usa plenamente las facultades cognoscitivas y realiza completamente la dialéctica del proceso cognoscitivo. (García de Lomas Mier, 1994, p. 126).

Sintetizando lo anterior, dicha cercanía estrecha se debe principalmente a un Ser que *es* Verdad en tanto que ha sido puesto en relación con Dios. Los dos componentes no son excluyentes; por el contrario, el creer llama al entender para comprender aquello que se cree. La filosofía moderna redujo el elemento de fe por el uso exacerbado de una razón autónoma.

## II. Traducibilidad y no exclusión en el orden del pensamiento íntegro: Filosofía, teología y ciencia

El orden epistémico de San Anselmo no queda invalidado por su carácter de fe. En palabras del Doctor magnífico, la autoridad de Verdad son las Sagradas Escrituras. Por ello no es gratuita la basta cantidad de citas textuales que San Anselmo hace a los Salmos en el proemio al *Proslogion*.

Los Padres de la iglesia marcan la influencia de los estudios filosófico/teológicos anselmianos, principalmente San Agustín; sin dejar de mencionar a la filosofía pagana de Platón. Para ilustrar dicha autoridad filosófica, Platón distingue diversos tipos de conocimiento. Un “conocimiento” allende a todo rigor epistémico, es categorizado bajo el término *doxa*. Esta *doxa*, traducible como opinión, sostiene un convencionalismo acrítico, *ergo*, un “conocimiento” nacido de la costumbre, de lo ya dado. Por otro lado, tenemos a la *episteme* que es un conocimiento fundamentado, justificado con rigor, el cual parte de una única verdad. La verdad absoluta se ha caracterizado por ser co-sustancial a los atributos de eternidad e inmutabilidad. No obstante, el elemento fideista del argumento de Anselmo parece guardar cierta analogía con el componente de la opinión (*doxa*) de la filosofía platónica, haciendo notar, así, una de las tantas posibles objeciones epistemológicas que se le pueden esgrimir a esta última.

Cierto es que la fe marca el punto de quiebre entre la Edad Antigua y la medieval, empero, la fe no necesariamente divide el pensar (razón) del creer (*credere*). En otras palabras, fe y razón no se muestran contradictorios, sino que su respuesta se funda en órdenes distintos. Insistir en disgregar acriticamente el pensar del creer, en lo cual consistió, por ejemplo, la respuesta común del filosofar moderno, reduce la visión del pensamiento hacia otras vertientes que se gestaron en esta época del medioevo. Así, el discurso filosófico incide directamente en la dimensión teológica y también puede hacerlo en la esfera científica.

San Anselmo ha logrado mantener una dimensión íntegra del ser humano en una filosofía que podemos considerar como unitaria. Para él, la humanidad debe reconquistar la unidad entre pensar y creer. Esta relación del pensamiento fue caracterizada en el contexto medieval bajo el término “dialéctico”. No obstante, en la misma Edad Media surgieron respuestas inmediatas contra a esta formulación;<sup>5</sup> mientras que en la Edad Moderna se ha perdido la integridad que San Anselmo señalaba en la época anterior, pues comúnmente la fe es excluida de la especulación filosófica.<sup>6</sup> Ahora bien, ¿existe una posibilidad de erigir una relación epistemológico-ontológica tomando en cuenta presupuestos acordes a la fe? Consideramos que sí y que dicha indagación se ha realizado de diversos modos ya en el medioevo. Por ejemplo, podemos encontrar desde explicaciones cuya finalidad consiste en racionalizar la fe, hasta explicaciones de tipo nominalistas que eluden a la propia razón. No obstante, sean posturas extremas que excluyen o armonizan las relaciones entre fe y razón, es innegable la constante reflexión contemporánea que hace de ello la ontología en la filosofía del siglo XXI.<sup>7</sup>

En el transcurso histórico, posterior a la Edad Media, Kant (2004) deja abierta la posibilidad constitutiva de una nueva ontología, distinta a aquella que parte del sujeto trascendental. Al exponer la incógnita nouménica permite pensar nuevas formas de creación filosófica. Un paradigma del siglo XX puede encontrarse en Husserl y sus discípulos, además de las diversas vertientes fenomenológicas, que atinadamente han respondido, según su entender, a esa otra parte del flujo ininterrompido perceptual de la conciencia. La finalidad a todo esto, es hacer evidente los movimientos “dialécticos” o análogos entre dos componentes que ciertamente afirman sentidos más allá de una mera especulación racional. En el ejemplo citado, la ciencia de las esencias antepone un límite epistemológico muy similar al científico; el orden medieval ante la impotencia del pensar humano.

Asimismo, el problema que subyace de fondo es la pregunta por la pertinencia y utilidad que tiene la metodología de San Anselmo en un

contexto contemporáneo. La época contemporánea revela una actitud indiferente a la vertiente humanista, su confianza está depositada enteramente en las verdades de la ciencia, transformando la razón en lo que T. Adorno y M. Horkheimer (1998) llamaron razón instrumental. La crítica puede mantenerse también al entorno medieval, donde la filosofía queda subordinada a la teología; sin embargo, en justa medida, el filosofar es quién debe advertir críticamente el sentido del pensamiento de su época. Repetir acríticamente un pensamiento no alcanza a medir soluciones concretas que puedan resolver la problemática más propia de un tiempo. Esta metodología anselmiana valora epistémicamente y de un modo íntegro la dimensión del ser humano, en su Verdad y también en su Ser. La filosofía de San Anselmo reclama la unidad del Ser humano en sí y para sí con Dios. Adquirir un sentido renovado de este proceder filosófico media íntegramente el pensar y el creer. En suma, tomamos dos consideraciones:

- i) Una razón secularizada abre una postura crítica sobre sí misma,<sup>8</sup> permitiendo realizar un análisis acerca de la pertinencia en favor de componentes o elementos que exceden la racionalidad.
  
- ii) La metodología anselmiana marca el paradigma de la unión entre razón y creencias.

Por añadidura, no se trata de encontrar una verdad acrítica, dogmática con sentido absoluto sobre la idea de Dios. San Anselmo, consciente de ello, logra compaginar estos dos ámbitos formales bajo la sentencia: *fides quaerens intellectum*. En este mismo sentido, Carlos Mendoza Álvarez, en su texto *El Dios otro*, confirma la causa de un nuevo cuestionamiento a las premisas de tipo teológicas que son motivadas por las crisis acontecidas dentro de su propia ciencia en el contexto moderno. Así es como Mendoza Álvarez considera que tiene lugar el surgimiento de la denominada filosofía de la religión.

No solo la crítica o inclusive meta-crítica de la teología hacia sí misma; la ciencia de las religiones se ha encargado del estudio de los fenómenos religiosos. Esta ciencia exhibe razones rigurosas en un proceder inductivo sobre hechos religiosos. La relación multidisciplinaria entre filosofía, religión y ciencia la resumimos en tres momentos claramente definidos:<sup>9</sup>

### **A.1. La filosofía**

A.1.1. Se afirman argumentos con carácter de universalidad (razón).

A.1.2. Posicionamiento crítico y permanente sobre los principios fundadores teoréticos.

A.1.3. Premisas de tipo irreflexivas o no-filosóficas<sup>10</sup> sometidas al postulado A.1.2.

A.1.4. Posibilidad re-interpretativa a principios o argumentos filosóficos anteriores, sobre la constitución de una nueva filosofía o pensamiento.

### **A.2. La ciencia**

A.2.1. La ciencia instauro una metodología.

A.2.2. Obedece a lineamientos específicos de cada fenómeno que se le antepone.

A.2.3. Inductivamente sostiene una serie de premisas concluyentes sobre el fenómeno estudiado.

### **A.3. La religión**

A.3.1. La religión logra etimológicamente la *re-ligación* al ser.

A.3.2. Exhibe una respuesta de orden distinto a otro uso legítimo de la razón.

A.3.3. De A.3.2., salvaguarda contradicción, permaneciendo usos racionales o irreflexivos en el mismo nivel discursivo.

A.3.4. Los elementos profanos o aquellos que afirman el no-sentido para el Ser quedan excluidos.

La integración de estas tres disciplinas del conocimiento humano, filosofía, ciencia y religión, alcanza nuevas perspectivas hacia la búsqueda de la Verdad inserta en la filosofía de San Anselmo. Existe mutua compatibilidad entre postulados ontológicos y epistemológicos del principio del Ser (Dios). La racionalidad y la afección discurren en su conjunción. El sentido de ratificar una Verdad ontológica responde al problema de Ser y Verdad en la filosofía anselmiana, pero también mira los medios que la posibilitan, de ahí la necesidad del *fides quaerens intellectum*. Opuestamente, la figura del insensato<sup>11</sup>, asiente, dogmáticamente, una noción de aparente “verdad” que escapa a toda búsqueda e indagación filosófica. Se trata de una contra-argumentación sin sentido que apela a una crítica que ni siquiera logra adquirir sentido interno.

Concluyendo este apartado, la Verdad en la filosofía anselmiana determina a todas las cosas por el sentido *recto* que ella les impone, única fundadora de lo existente. Los diversos tipos de conocimiento, específicamente los que adolecen de rigor epistémico, son evaluados a partir de órdenes distintos. Esta metodología anselmiana permite entablar diálogo entre los diferentes rubros del pensar y del creer humano. Los antecedentes de corte *fideista* adscritos a esta filosofía no se reducen a meros preceptos dogmáticos, es la fe que llama a su intelección (*intelligere*). Es interesante inferir de estos postulados presentados, la decisiva coherencia interna entre filosofía, ciencia y religión, una compatibilidad mutua de no exclusión.

### III. La centralidad de la Palabra y la relación ontológica con el Ser en el *Proslogion*

Dos cuestiones son derivadas de la metodología anselmiana: la búsqueda intelectual de la Verdad y su relación con el Ser. Conceptualmente hablando, Enrique Corti (2016) distingue el pensar del inteligir en *Oír*,

*entender, argumentar – Lectura de Proslogion y De Grammatico de Anselmo de Canterbury:*

¿Cuál es la diferencia entre *cogitare* e *intelligere*? En *intelligere* no cabe la posibilidad de objetivar ficciones; sólo lo verdadero puede entenderse. *Cogitare* admite, en cambio, la posibilidad de objetivar ficciones. Sin embargo, debe señalarse al respecto que, aunque dicha posibilidad quepa, en *cogitare* cabe asimismo objetivar lo verdadero. (Corti, 2016, p. 194).

La distinción es evidente, el pensamiento humano sólo puede entender lo verdadero, mas no lo falso. Hay un movimiento del pensar que incurre en contradicción, es ahí donde se gesta la objetivación de ficciones. Este *cogitare* no mira a la realidad fáctica, realidad que se le impone, incurriendo, por omisión, en desvaríos “rationales”. Esta dimensión de la palabra puede abordarse en una multitud de perspectivas<sup>12</sup> filosóficas, pero aquí nos limitamos a contemplar esta Palabra en tanto revelada, la cual *es* enunciada, escuchada y posee la capacidad de creación. Este poder creador de la Palabra constituye todo el Ser de las cosas; de ella le viene dada la caracterización ontológica esencial. La Palabra se identifica con este Ser a partir de su relación con la verdad. Así, realizando una mirada unitaria entre la realidad fáctica y la cosa (*res*) logra identificarse la verdad.

Los presupuestos o creencias insertos en el contexto medieval suponen la confianza en esta Palabra, *ergo*, la Palabra es asunto central a toda especulación filosófica medieval. En este último apartado del texto aquí presentado, proponemos una perspectiva novedosa de la vertiente epistemológica anselmiana desde la semiótica lotmaniana. A propósito, se intenta vislumbrar un camino hacia una problemática semiótica contemporánea, con orientación medieval. Para esto consideramos mediar la propuesta con el discurso de García de Lomas Mier desde su texto “*El intellectus fidei*” en *San Anselmo de Canterbury*, específicamente el apartado 2. El valor de la palabra. En este breve transcurrir textual no pretendemos agotar la identidad y relación del Ser y la Palabra; más bien, intentamos

mostrar nuevas posibilidades del pensar hacia futuras investigaciones que tengan por interés seguir esta línea.

El concepto “palabra interior”,<sup>13</sup> en boca del teólogo e historiador español Josemaría García de Lomas Mier, pone de relieve la incidencia crucial del valor de la Palabra, no exclusiva a la filosofía anselmiana, advirtiendo, así, una complejidad mayor<sup>14</sup> que trasciende a toda filosofía particular. Teniendo en cuenta esto, las Sagradas Escrituras dejan la impronta vital en el recogimiento del sujeto con su diálogo interno, descubriendo así la Verdad presente en sí mismo. Racionalidad y sacralidad de la Palabra une dos planos análogos, creer y entender, *ergo*, las Sagradas Escrituras son fuente de Verdad.

Una obra no muy socorrida por los estudiosos de la filosofía anselmiana es *De Grammatico*. Esta obra es indispensable al abordar una perspectiva del lenguaje. Del Ser al análisis interpretativo de la palabra, podríamos decir que se trata precisamente de un cuestionamiento ontológico sobre la existencia del *grammatico*.<sup>15</sup> Recordemos brevemente que el arzobispo de Canterbury redacta este texto en un momento posterior al *Proslogion*, apartándolo de una serie de tratados filosóficos, pues, a su consideración, esta obra responde a un tema muy distinto de la prueba del *Proslogion*. No obstante, el motivo de esta exposición es identificar cómo la Palabra verdadera está co-sustancialmente con el Ser.

A todo esto, Anselmo sabe distinguir en cada una de sus obras una problemática muy particular a resolver. Pese a la unidad que tiene cada discurso, es posible realizar una lectura sincrónica de los textos que revela la sistematicidad de su acervo literario. Por lo tanto, puede identificarse coherentemente el encuentro sobre la gramática, la epistemología y la ontología. Acto seguido, puede decirse que en *Proslogion* está implícita cierta dialógica entre el *Magister* y el *discipulus*. Dicho de otro modo, la concepción del argumento único se origina en el diálogo de Anselmo con Dios. Análogamente, el sentido dialógico hecho en *De Veritate* y *De Grammatico* es evidente, pese a que en *Proslogion* la metodología central sea el *Fides quaerens intellectum*. Esto puede permitir hablar de una estra-

tificación metódica. San Anselmo, al redactar las dos obras posteriores al argumento único, utiliza la figura de un hablante (*magister*) y de aquel que escucha las palabras, el *discipulus*. Este diálogo puede ser inmanente (alma) o también para con el prójimo. Palabra exterior y palabra interior se implican mutuamente:

[...] el proceso por el que Dios, diciendo las cosas, las pone en el ser. [...] En San Agustín –de igual manera en San Anselmo– se puede hablar de la centralidad de la palabra en el proceso del conocimiento. Además, centralidad de la palabra en tres sentidos. En primer lugar, centralidad del oír: escucharse, redescubrir la realidad de las cosas en la memoria, donde se encuentran las cosas que son verdaderas sin dudas, porque de otro modo no las conoceríamos, y verificar así la necesaria correspondencia entre interioridad y exterioridad. (García de Lomas Mier, 1994, p. 124).

Los elementos constituyentes los resumimos en: palabra, escucha, memoria, relación dicotómica, Ser y recto significado. Las relaciones gestadas entre epistemología y semiótica miran la unión del verdadero significado de Dios. Por él, la creatura hecha a imagen y semejanza sabe para-sí su propia finitud. No obstante, el alma<sup>16</sup> revela el contenido eterno del reflejo divino. *El valor de la palabra* (1994), apartado de la tesis de Lomas Mier, describe la propuesta anselmiana: la verdad reside en la palabra.

Las filosofías del libro revelado, es decir, la filosofía cristiana, judía e islámica, asienten esta premisa común. Sin embargo, el pensamiento cristiano asume una perspectiva radicalmente distinta a través de la encarnación. San Agustín de Hipona deja una impronta muy fuerte en el discurrir anselmiano. El libro XI de las *Confesiones* detalla la sucesión exclusiva de una pronunciación silábica referida a la palabra y al concepto de tiempo. De esto, deducimos una verdad que transgrede toda postura nominalista.<sup>17</sup> La verdad señala su *recto significado*,<sup>18</sup> propio del Ser. Por esto, la palabra por sí misma, en analogía con la alteridad, es decir, con el Otro, no sería nada sin su escucha. Concluyendo así, necesariamente, en el intercambio dialógico que acontece entre creatura y Dios. Por lo que refiere a los otros elementos, la memoria constituye la capacidad reminiscente para mirar atrás en el desdoblamiento histórico entre sí; un devenir de lo real, es verdadero.

Allí oigo tu voz, Señor, que me dice que quien nos habla es quien nos enseña; Y estas palabras que suenan temporalmente con tu palabra eterna en el silencio y dijo: “Cosa muy distinta es, cosa muy distinta es”; porque estas palabras están muy por debajo de mí, ni aun son, pues huyen y pasan; y *la palabra de mi Dios permanece eternamente sobre mí eternamente*. [...] Porque, sea lo que fuere, aquello de donde había de formarse tal voz, si no hubiese sido hecho por ti, no sería absolutamente nada. (San Agustín, 2012, pp. 286-287).

Esta perspectiva semiótica explica el movimiento de la palabra en el devenir real. Tanto San Agustín como el de Aosta, no apartan de su especulación filosófica el límite del pensamiento humano frente al excedente racional divino. Quizá esta reflexión pueda introducir una respuesta contemporánea a lo que ambos filósofos ya señalaban. Todo aquello que puede ser susceptible de ser semiotizable, es contrapuesto por un límite extra-semiótico. Acto seguido, Anselmo armoniza “dialécticamente” fe y razón, instituyendo una necesidad entre ambas dimensiones. La estructura de esta metodología llama al pensar humano desde el ámbito de fe.

El sistema semiótico aquí evocado valora un “mundo” semiótico que permite diferenciar de lo semiotizable a lo extra-semiotizable, este es, la semiosfera lotmaniana. La serie de correspondencias complejas de variables y no variables entre un núcleo semiótico y su frontera, según nuestra interpretación, son análogas al exceso que tiene el pensar, inteligir y creer. Efectivamente, la Verdad debe residir en el núcleo. La parte vital a todo proceso dialéctico-semiótico necesita una referencia central hacia su mutua relación entre significado y significante; perfectamente traducible y unívoco. La palabra sacralizada está formada por signos y la intelección de ellos no agota este ejercicio del lenguaje ni su dimensión sacra. En justa medida, es la frontera que siempre queda como el punto de partida, orientada al núcleo que poco a poco se va constituyendo dinámicamente. Un devenir de traducibilidad de significados y significantes.

Conviene subrayar el cruce de lenguajes orientando el movimiento del espacio semiótico al extra-semiótico: análogamente, de la fe a la razón. No es gratuito el análisis realizado en el contexto medieval sobre la importancia de la palabra, es decir, en el revelamiento de la Verdad por

el Verbo. Esta Palabra busca su encarnación que al ser efectiva constituye una unidad nucleica.

San Anselmo magistralmente distingue el significado de correspondencia entre Verdad –conocimiento– y *recto significado*, que señala hacia sí misma y lo real. Es eminentemente clara la línea que separa el pensar del entender. La enunciación de la Palabra de Dios crea la realidad, en el alma *imago dei*. Cabe añadir el aspecto vital reminiscente del hombre a su *palabra recta*:

[...] ¿Cómo hiciste, ¡Oh Dios!, el cielo y la tierra? Ciertamente que no hiciste el cielo y la tierra en el cielo y la tierra, ni en el aire, ni en las aguas; porque también estas cosas pertenecen al cielo y la tierra. Ni hiciste el mundo universo en el universo mundo, porque no había donde hacerle antes que se hiciera para que fuese. Ni tú tenías algo en la mano, de donde hicieses el cielo y la tierra; porque ¿de dónde te habría venido esto que tú no habías hecho, y de lo cual harías tú algo? ¿Y qué cosa hay que sea si no es porque tú eres? Tú dijiste, y las cosas fueron hechas y con tu palabra las hiciste.<sup>19</sup> (San Agustín, 2012, p. 286).

De esta reflexión podemos decir que la Palabra no queda reducida al sonido de su enunciación, no se agota en la representación sensible como significante. La dimensión ontológica de ésta constituye el Ser de las cosas en su encarnación. Los procesos de ida y vuelta del núcleo a la frontera permiten pensar una analogía entre fe y razón:

Así pues, se hace evidente que “por eso la fe en Dios precede la prueba de su existencia, no para dispensarnos, sino por el contrario para estimularnos a descubrirla, puesto que la Sabiduría nos guía hacia Dios, y no se alcanza a Dios sin Dios”. Hacer preceder la fe a la demostración de la existencia de Dios, en estos términos, sólo es contradictorio si se introduce la separación, históricamente posterior, entre fe y reflexión racional. La ausencia de tal separación, en cambio, nos muestra cómo esos dos planos, que actualmente se consideran separadamente, están unidos propiamente en el terreno del conocimiento; es el conocimiento del hombre el que le pone en relación con Dios, puesto que se descubre semejante a ÉL en el momento en que usa plenamente sus facultades cognoscitivas y realiza completamente la dialéctica del proceso cognoscitivo. (García de Lomas Mier, 1994, p. 126).

Este pequeño párrafo resalta un rasgo antropológico: hombre-palabra inserto en la dimensión semiótica lotmaniana núcleo-frontera. ¿Cómo podría constituirse el núcleo de la semiosfera si no existiese la frontera? El límite del proceso onto-cognoscitivo del ser finito, mira su contradicción con el Otro. De igual manera, la dimensión del lenguaje da un paso desde lo que puede enunciarse hacia lo inefable. Estas líneas pueden ser condensadas en dos premisas principales:

1. La epistemología anselmiana abre un camino intelectual del pensar a la Verdad de Dios. Pensar (*cogitare*) e inteligir (*intelligere*) son procesos distintos que no siempre son compatibles entre sí.
2. El carácter místico o, en términos análogos a la teoría lotmaniana, aquello no-semiotizable, escapa a toda traducibilidad.
  - 2.1. Del inciso 2 puede inferirse la irracionalidad que encierra lo intraducible.

Sintetizando, la dimensión de la Palabra en perspectiva semiótica, indica una pre-comprensión de un componente ajeno, cuyas características imponen un contraste epistémico y ontológico. La Verdad radica en la palabra, su manifestación en el lenguaje. El sentido particular, *ergo*, signifiante, es específico a cada lengua; no obstante, ciertamente la Verdad no queda reducida a la expresión única de esa lengua. El significado recto sobresale por el ejercicio dialógico revelado en la palabra interior. San Anselmo, desde nuestra interpretación, afirma una verdad manifiesta en todo tiempo y lugar; capaz de ser comprendida en cada lengua propia mediada por su signifiante.

La especulación filosófico/teológica de San Anselmo hunde sus raíces en los textos agustinos. Un estudio atento del argumento del *Proslogion* nota ese carácter dialógico del hombre con Dios. De la misma manera, en las *Confesiones* de San Agustín, en el capítulo VI, es el oído interior aquel que escucha la palabra eterna. Cabe señalar el contraste acerca del

oído exterior en esa escucha de la “verdad”, ya que, en sentido estricto, señala un mero uso retórico, manipulado o conjugado por la razón humana al significar distintamente lo que la cosa verdaderamente *es*. San Agustín valora el arrepentimiento, pues él es una clara invitación a comprender la palabra de Dios: aquello que se dice eternamente en el verbo.

El sentido de todo lo existente se fundamenta en la palabra. El Verbo encarnado transmite eternamente imagen y semejanza a Dios padre, así se identifica el valor ontológico del Ser de la cosa (*res*). La importancia de la palabra se sobrepone al uso ilegítimo que se le puede dar en la mala interpretación de sí misma. Por otro lado, las implicaciones morales que actúan conforme a la palabra de Dios, son comprendidas en su racionalidad del deber, significado que señala a Dios como garante de todo obrar.

Teniendo en cuenta esto, la esfera del lenguaje puede ser abordada desde múltiples cuestionamientos filosóficos. No obstante, en el presente texto remarcamos la unión de la Verdad revelada con el significado y análisis de la Palabra. Por lo tanto, la propuesta de Iuri M. Lotman, aplicada a la filosofía anselmiana, permite reflexionar analógicamente un núcleo y una frontera dicotómica-dialéctica, por la cual nunca es agotada la Verdad en esa ida y vuelta de traducibilidad. La Verdad eterna siempre reclama una búsqueda para-sí: el ser finito se comprende y traduce esta significación.

## Conclusiones

En el recorrido realizado en esta exposición, reflexionamos el vínculo entre Palabra y Ser desde el argumento del *Proslogion*, aplicando una metodología que armoniza las distintas formas del pensar humano. San Anselmo conceptualizó y aplicó un método epistemológico que sintetiza fe y razón. Esta síntesis es analizada en el extracto de la tesis doctoral de Josemaría García de Lomas Mier titulada: *El “Intellectus fidei” en San Anselmo de Canterbury*. Consecuentemente, fe y razón se conjugan en una

búsqueda por la Verdad fundamentadora y creadora a todo ser. Recuperar esta metodología anselmiana logra incluir elementos no sólo de tipo filosóficos, sino también extra-filosóficos: tal es el caso de la religión y la ciencia. Diversos usos de las facultades de la razón aciertan en no reducir la especulación a una mera parcialidad que pueda agotar a la razón misma. Dicho lo anterior, es salvaguardado un sin-sentido o un conocimiento sesgado. Epistemología y ontología se co-funden en una misma línea discursiva ofreciendo la *recta* vía al pensamiento.

En suma, la Verdad y el Ser se corresponden mutuamente. Respecto al mismo orden, la metodología aplicada de San Anselmo presenta la misma conclusión. La dialéctica anselmiana sintetiza los dos polos: fe y razón. Existe una gran cantidad de filosofías medievales que recurren constantemente a la armonía o conflicto entre éstos. La ciencia y la religión en sentido estricto participan de un objeto formalmente distinto, sin embargo, de ello no se sigue la absoluta y plena exclusión discursiva. San Anselmo ejemplifica un paradigma no excluyente de elementos teológicos/místicos compatibles con la filosofía misma. No obstante, a todo esto no debe considerársele como una apología de la Verdad revelada o como un dogma. La filosofía pone de relieve críticamente la búsqueda de esta Verdad. Por ende, la razón es quién mira el pensar y el inteligir a partir de su mutua compatibilidad con la fe, de ahí el *fides quaerens intellectum*.

Una reflexión semiótica aplicada, a partir de la propuesta de Iuri M. Lotman, abre una perspectiva novedosa a esta metodología medieval citada con el nombre de *fides quaerens intellectum*. Así, dialógicamente, el fin último de traducción es la Verdad. Este ejercicio nos permitió exponer la centralidad de la Palabra haciendo un uso racional de aquello que es renovado y determinado en grados cada vez más complejos de entrecruzamiento de los distintos órdenes del pensar. Sin embargo, la creatura finita contempla el devenir de lo real, atendida siempre a un componente extra semiótico que se le escapa a su intelección.

## Notas

<sup>1</sup> En el presente trabajo de investigación hacemos referencia a esta síntesis presentada entre fe y razón, complementando el argumento expuesto por J. García de Lomas Mier en términos ontológicos.

<sup>2</sup> Por los cuales posteriormente se determinarán consecuencias directas e indirectas de estas mismas.

<sup>3</sup> Argumento que sostiene J. García de Lomas Mier en *El "Intellectus fidei" en San Anselmo de Canterbury*.

<sup>4</sup> Cfr. Eduardo González Di Pierro, *Actualidad del argumento ontológico de San Anselmo*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Conferencia llevada a cabo en Tuxtla, Gutiérrez, el 27 de octubre de 2015.

Sobre el estudio de Julián Marías al argumento ontológico, expone las repercusiones que ha tenido a nivel filosófico, así como su trascendencia histórica, determinando que dicho argumento no ha tenido una refutación concluyente. Cfr. Marías, J. (1944). *San Anselmo y el insensato*. Madrid: Revista de Occidente.

<sup>5</sup> El caso más directo es la réplica hacia el *Proslogium* de parte del Monje Gaunilón. Esta discusión gira en torno al problema de los universales, específicamente al realismo extremo.

<sup>6</sup> Exclusión que, en términos generales, la modernidad ha tomado, basándose en el modo distinto entre la argumentación de tipo filosófica y la cualidad de irracionalidad o carácter místico de parte de la fe; concluyendo en respuestas de orden distinto, explicadas enteramente en términos racionales. Desde nuestra perspectiva el caso más representativo es la filosofía kantiana, la cual separa los diversos usos y facultades de la razón. También Cfr. *San Anselmo y el insensato* del filósofo español Julián Marías. En éste estudio J. Marías desarrolla de manera histórica ese "olvido" o sentido "innecesario" del concepto de Dios en la época ilustrada.

<sup>7</sup> La corriente del denominado nuevo realismo que relega el concepto de conciencia o las posibles respuestas que puede ofrecer la fenomenología al respecto. Consecuentemente la ciencia de las esencias muestra esa necesidad de recurrir a una conciencia *dadora* de sentido, sobre una intencionalidad del objeto; sostenemos que esta discusión sigue presente en la filosofía postmoderna.

<sup>8</sup> Es decir, sobre la razón pura.

<sup>9</sup> Orientados hacia esta perspectiva metodológica de San Anselmo.

<sup>10</sup> Entiéndase por no-filosóficas todas las premisas que se justifican o no recurren al uso de la razón pura.

<sup>11</sup> Aquel que niega a Dios

<sup>12</sup> Filosofía del lenguaje, semiótica, retórica, etc.

<sup>13</sup> Referencia al concepto que aparece en el primer apartado de la presente exposición. Aquí se da el entrecruce epistemología y ontología con orientación semiótica.

<sup>14</sup> El punto de partida del pensamiento medieval es la Palabra.

<sup>15</sup> *De Grammatico* es el texto que responde al problema de los universales en la filosofía anselmiana.

<sup>16</sup> Aludimos aquí al diálogo interior.

<sup>17</sup> Básicamente se han considerado dos posturas de tipo nominalistas opuestas al realismo. La que aludimos en este apartado es la nominalista extrema, es decir, la postura de Roscelino. La verdad que señala San Agustín, por ende, recuperada por San Anselmo, dista del polo contrario al *flatus vocis* dictada por esta respuesta a los universales. En el capítulo III del libro XI contenido en las Confesiones de San Agustín sostiene: “[...] la verdad –que ni es hebrea, ni griega, ni latina, ni bárbara- sería la que me diría interiormente, en el domicilio interior del pensamiento, sin los órganos de la boca ni de la lengua, sin el estrépito de las sílabas [...]” (p. 284). Cfr. San Agustín (2012). *Confesiones*. España: Gredos

<sup>18</sup> Cfr. *De Veritate* de San Anselmo de Canterbury. Por otro lado, Josemaría García de Lomas Mier también lo ha expuesto en el texto citado “*El intellectus fidei*” en San Anselmo de Canterbury.

<sup>19</sup> Como podrá notarse, en este apartado del capítulo V contenido en el libro XI de las *Confesiones*, el de Hipona nos demuestra la cualidad ontológica de la palabra de Dios en su decir. Por esta razón la palabra crea al Ser y posibilita su acceso a la Verdad mediante el diálogo.

## Referencias

- ADORNO & Horkheimer. (1998). *Dialéctica de la ilustración* (3er Ed.). Madrid: Trotta.
- CORTI, Enrique (2016). *Oír, entender, argumentar – Lectura de Proslogion y De Grammatico de Anselmo de Canterbury*. Buenos Aire, Argentina: Miño y Dávila Editores.
- GARCÍA de Lomas Mier, Josemaría. (1994). “El Intellectus Fidei en San Anselmo de Canterbury: claves hermenéuticas de las relaciones fe-razón en el método intelectual anselmiano” en *Cuadernos de Filosofía*, Excerpta e dissertationibus in philosophia, España, vol. IV, pp. 97-185.
- KANT, Immanuel. (2004). *Crítica de la razón pura*. España: Alfaguara.
- LOTMAN, M. Iuri (1996). *La Semiosfera I – Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.

- \_\_\_\_\_ (1998). *La Semiosfera II – Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- MARÍAS, Julián. (1994). *San Anselmo y el insensato*. Madrid, España: Revista de Occidente.
- ORTEGA y Gasset. (2014). *Ideas y creencias*. Madrid, España: Gredos.
- ROVIRA Gaspar, María del Carmen. (2014). “La idea de dios en san Anselmo”. *En Asociación Filosófica de México, A.C., XVII Congreso Internacional de Filosofía: Filosofar en México en el siglo XXI. - Adversidad y novedad de la época*. Conferencia llevada a cabo en Morelia, Michoacán el día jueves 10 de abril.
- SAN Anselmo. (2001). *Fragmentos sobre filosofía del lenguaje*. Colombia: Coreas editores.
- \_\_\_\_\_ (2008). *Obras completas*, 2 vols., contiene texto latino de la edición crítica de F. S. Schmitt, introducción y traducción al español a cargo de J. Alameda, O. S. B., Madrid, España: BAC.
- \_\_\_\_\_ (2009). *Proslogion: Con las réplicas de Gaunilón y Anselmo*. Madrid, España: Tecnos.
- SAN Agustín. (2012). *Confesiones – Contra los académicos*. España: Gredos.
- VATTIMO, Gianni. (1990). *El fin de la modernidad*. Barcelona, España: Gedisa.



Recepción: 19 de enero de 2018  
Aceptación: 25 de junio de 2019

*Dossier*



# CUERPO ANIMAL Y MUNDO ANIMAL. FENOMENOLOGÍA EN EL BORDE DE LA EMPATÍA<sup>1</sup>

Antonio Ziri3n Quijano  
Universidad Nacional Aut3noma de M3xico

## *Resumen/Abstract*

Se desarrolla en ocho puntos un primer acercamiento de la fenomenolog3a trascendental a la tem3tica de la subjetividad y la conciencia de los animales no humanos, las cuales pueden comprenderse como trascendentales y est3n 3ntimamente enlazadas con la corporalidad animal y con la constituci3n del mundo animal. Se indaga la diversidad de constituciones de mundo posibles debido a la interrelaci3n entre subjetividad, corporalidad y mundo. Tal diversidad de constituciones se entiende como diversidad de modos de aparecer el mismo mundo verdadero (diversidad de mundos intuitivos), y la constituci3n humana destaca como la constituci3n normal. Se admite la posibilidad en los animales de una verdad "pr3ctica"; pero tambi3n se reconoce que ni siquiera el mundo intuitivo humano tiene ninguna prerrogativa en cuanto a la posibilidad de descubrir la verdad del mundo. Se exponen los rasgos de la experiencia emp3tica con los animales y la estrategia fenomenol3gica del "desmontaje", que permite un acceso relativo al mundo animal, y a la vez las razones por las cuales la vida animal guardar3 siempre una reserva enigm3tica.

**Palabras clave:** subjetividad trascendental, conciencia animal, mundo animal, mundo intuitivo, verdad pr3ctica, empat3a, desmontaje.

## Animal body and animal world. Phenomenology at the edges of empathy

A first approach of transcendental phenomenology to the subject of subjectivity and consciousness of nonhuman animals is developed in eight points. Animal subjectivity and consciousness are understood as transcendental and are intimately linked with animal corporality and the constitution of the animal world. The diversity of possible constitutions of the world is investigated due to the interrelation between subjectivity, corporality and the world. Such diversity of constitutions is understood as diversity of ways of appearing the same true world (diversity of intuitive worlds), and the human constitution is deemed as the normal constitution. The possibility of a “practical” truth in animals is admitted; but it is also recognized that the intuitive human world has no prerogative as to the possibility of discovering the truth of the world. The aspects of empathic experience with animals and the phenomenological strategy of “dismantling” that allow relative access to the animal world, and at the same time the reasons why animal life will always keep an enigmatic reserve are exposed.

**Keywords:** transcendental subjectivity, animal consciousness, animal world, intuitive world, practical truth, empathy, dismantling.

### Antonio Ziri3n Quijano

(Cd. de M3xico, 1950) hizo toda su carrera de Filosof3a en la Facultad de Filosof3a y Letras de la Universidad Nacional Aut3noma de M3xico y ha sido profesor all3 mismo y en la Universidad Michoacana de San Nicol3s de Hidalgo, en Morelia, Michoac3n, donde ahora reside. Desde su ingreso en 1984 al Instituto de Investigaciones Filos3ficas de la UNAM ha dedicado diversos proyectos a la difusi3n del pensamiento de Edmund Husserl y a la creaci3n de herramientas para su estudio (*Diccionario Husserl, Glosario-Gu3a para Traducir a Husserl, Bibliograf3a de Fenomenolog3a en Espa3ol*), incluyendo la traducci3n de los dos primeros libros de *Ideas relativas a una fenomenolog3a pura y una filosof3a fenomenol3gica* (*Ideas I e Ideas II*). Es autor de *Historia de la fenomenolog3a en M3xico* (2003) y de *La fenomenolog3a en M3xico. Historia y antolog3a* (2009), y coautor con 3ngel Xolocotzi de *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenolog3a* (2018). Es miembro fundador (1999) y coordinador en M3xico del C3rculo Latinoamericano de Fenomenolog3a. Dirigi3 la Serie Fenomenolog3a en *jitanj3fora* Morelia Editorial (2003-2017), y desde 1997 coordina la edici3n de las *Obras completas* de Jos3 Gaos para la Coordinaci3n de Humanidades de la UNAM. Tiene en prensa *El sentido de la filosof3a. Obra reunida sobre Jos3 Gaos* (UNAM). En 2019 cambi3 su adscripci3n del Instituto de Investigaciones Filos3ficas a la Unidad de Investigaci3n sobre Representaciones Culturales y Sociales, en el Campus Morelia de la UNAM.

*Alles Philosophieren führt auf Widersinn, wenn nicht  
der letzte Sinn aller hier fraglichen Begriffe geklärt ist,  
der letzte Sinn des Seins von Bewusstsein, des Seins von  
Dingen, von Leibern, von Tieren etc.*  
(Hua XIII, 8)<sup>2</sup>

En el espíritu del texto que tomo aquí como epígrafe, asumo que todo discurso teórico o filosófico sobre la vida animal, incluso (o principalmente) el discurso ético que procura iniciar una meditación nueva o renovada acerca de nuestra conducta humana o nuestras prácticas humanas en relación con los animales no humanos, resultará sin duda beneficiado por una teoría fenomenológica de la vida animal y, por ende, por una teoría fenomenológica de la conciencia animal o la subjetividad animal, y de su correlato intencional, el mundo animal, y de lo que puede considerarse el mediador intencional de la constitución de este mundo, a saber, el cuerpo animal. Este breve ensayo quiere contribuir a esta compleja teoría, sugiriendo sólo algunas reflexiones basadas tentativamente en determinadas intelecciones de Husserl.

Divido la exposición en ocho temas o puntos. Me restrinjo aquí a enunciar con sobriedad, espero, estos temas, y dejo a un lado su justificación y su desarrollo.

1. No sólo la conciencia humana o la subjetividad humana puede ser comprendida fenomenológicamente como trascendental. También la conciencia animal o la subjetividad animal en general, y específicamente la conciencia o la subjetividad del animal no humano puede ser concebida o aperecebida como trascendental. En otros términos, la subjetividad trascendental puede ser alcanzada no sólo mediante una reducción trascendental efectuada en nuestra subjetividad humana, sino también mediante

una reducci3n trascendental efectuada en una subjetividad animal o en la subjetividad de un bruto.<sup>3</sup> Desde luego, en muchos casos de subjetividades animales, la reducci3n no podr3a ser efectuada por el sujeto mismo cuya subjetividad est3 en consideraci3n, sino por otra subjetividad o por una subjetividad de otro tipo o perteneciente a otra especie de animales. Esta reducci3n intersubjetiva e interespec3fica es precisamente la que estamos llevando a cabo, en t3rminos generales, en este momento. Cuando consideramos estas posibilidades, llegamos naturalmente a la cuesti3n de si la esencia de la “subjetividad trascendental” es una sola o si esta esencia es un g3nero de diferentes especies, esto es, si esta esencia puede ella misma diversificarse, o est3 diversificada, en varias esencias de subjetividades trascendentales. Si se acepta esta 3ltima posibilidad, debemos preguntar, entonces, si el tema propio de la fenomenolog3a trascendental no es, en vez de una subjetividad trascendental “gen3rica”, esta subjetividad en todos sus tipos posibles o reales (*wirklich*). Mirando hacia otro aspecto del mismo tema, podemos decir que, incluso si la descripci3n fenomenol3gica y eid3tica de la vida, o las vivencias, de la subjetividad trascendental –llevada a cabo en muchos textos por Husserl– puede ser en gran parte com3n a todas las subjetividades posibles, puede haber muchas otras partes de esta descripci3n que deber3an diversificarse espec3ficamente. Esta diversificaci3n tiene que significar, si concebimos correctamente una subjetividad trascendental como una subjetividad constituyente, tambi3n una diversificaci3n de operaciones subjetivas constitutivas. Esto nos lleva al siguiente punto.

2. En la esencia de la subjetividad trascendental reside constituir intencionalmente un mundo. Hablar de subjetividades trascendentales diferentes conduce a hablar de diferentes constituciones intencionales *del* mundo o de diferentes *constituciones-de-mundo*. Ahora bien, este mundo constituido, cualquiera que sea, es el mundo en el cual la subjetividad constituyente se constituye a s3 misma como viviente, esto es, es el mundo en el cual vive, en el cual se mundaniza a s3 misma. Los brutos, pues, tienen un

mundo constituido en y por su vida intencional, y esta constitución, y también este mundo en tanto constituido, está en una relación funcional con su corporalidad en cuanto corporalidad viva (*Leiblichkeit*) –tal como en el caso humano el mundo humano está en “referencia a” la corporalidad humana–. Desde luego, podemos añadir a estas ecuaciones también las diferentes “almas” o las diferentes “psiques”, y podemos también hablar de las diferentes y muy diversas condiciones u organizaciones psicofísicas (en cuanto, justamente, determinantes en la respectiva constitución del mundo y por ende determinantes del mundo respectivo). Para simplificar la exposición, y considerando que un alma o una psique está también vinculada íntimamente con un cuerpo (en el sentido de *Leib*), y, por otro lado, que una corporalidad es una corporalidad vivida subjetivamente, preferimos hablar directamente de esta corporalidad, justo en cuanto encarnación de una subjetividad o de un alma, como una corporalidad animada. En esta corporalidad, la dimensión principal que hay que considerar en la constitución-de-mundo es la sensibilidad (o sensibilidad, o ambas), el peculiar conjunto y la peculiar articulación de sentidos y sensaciones, porque esta dimensión está en correlación con la configuración sensible del mundo.

3. Podría haber (y de hecho creo que hay) una copiosa diversidad de sensibilidades, junto a una copiosa diversidad de corporalidades, junto con la copiosa diversidad de las especies de animales (reales y también posibles). Entonces, puede asumirse una copiosa diversidad de constituciones-de-mundo y, por lo tanto, *en un sentido*, una copiosa diversidad de mundos. En la medida en que pueda hablarse, de esta manera, de una diversidad de mundos, no nos estaremos refiriendo al que reputamos normalmente como el mundo verdadero (la verdadera naturaleza), el mundo objetivo (la naturaleza objetiva). Este mundo verdadero o naturaleza verdadera, este mundo o naturaleza objetivos, en un sentido previo al mundo de la física (que es precisamente el “mundo” construido para superar toda correlación con una subjetividad encarnada), es el correlato de la subjetividad-corporalidad-sensibilidad humana normal. Pero no, por supuesto, de un

solo individuo aislado, sino de una pluralidad de sujetos o, como los llama Husserl siguiendo a Leibniz, una pluralidad de m6nadas o una “totalidad componible” de m6nadas. En idea, eid6ticamente, podemos hacer abstracci6n de la especificaci6n de esta pluralidad de m6nadas como *humana*, e incluso del hecho de que esta pluralidad ha sido ella misma constituida en el mundo como (una) humanidad. Podr3a haber, posiblemente, otras especies de animales –animales racionales, sin duda– que pudieran ser co-portadores de este mundo verdadero, esto es, que pudieran ser, con nosotros, co-constituyentes del mundo. Esta pluralidad humana, en el sentido estricto o en el sentido amplio que abraza a otros posibles animales racionales con los cuales podr3amos entrar en comunicaci6n (de acuerdo con lo que Husserl llama un “concepto esencial de humano”),<sup>4</sup> tiene el privilegio constitucional de ser la norma precisamente con respecto a la constituci6n del mundo y las cosas en el mundo. Frente a esta constituci6n, toda otra constituci6n-de-mundo –por la subjetividad de un bruto, real o posible– tiene que entenderse como una variante an6mala.

Hablando en t6rminos de constituci6n, el hombre es respecto del bruto el caso normal, as3 como yo mismo soy, en lo relativo a la constituci6n, la norma originaria para todos los hombres. Los brutos, por esencia, est3n constituidos para m3 como “variaciones” an6malas de mi humanidad, aunque haya luego que separar tambi6n *entre* ellos normalidad y anormalidad.<sup>5</sup>

El mundo del bruto es, entonces, una variaci6n an6mala del mundo “humano”, del verdadero mundo. (Lo mismo, o algo muy similar, ocurre con el mundo del ni6o).

4. La “copiosa diversidad de mundos” no es en verdad una diversidad de mundos verdaderos o reales. Me aparecen a m3, o mejor, a nosotros (que somos seres humanos) como modificaciones intencionales del mundo que ya tenemos y que ya tiene para nosotros *sentido de ser*, existencia verdadera; aparecen a nosotros, pues, como una diversidad de “maneras de aparecer” del 6nico mundo que hay, como variaciones o incluso des-

viaciones de la manera como el mundo aparece a nosotros. Ahora bien, si nos mantenemos en el nivel de estas “maneras de aparecer”, en el nivel de la “verdad intuitiva” del mundo, del “mundo intuitivo” (sin pasar, pues, al mundo de la física), tenemos que decir que la “manera de aparecer” humana normal (el mundo intuitivo o sensible humano), la “representación” sensible humana normal del mundo, es sólo una entre muchas otras, y que no puede haber ninguna normalidad real, ningún *optimum* real, entre los diferentes “mundos” de las diferentes especies de animales. Podemos encontrar que la normalidad humana y el “mundo” humano son en ciertos aspectos “superiores” entre los que conocemos, o que tienen mayor “riqueza” que la normalidad y el mundo de los brutos, pero no podemos afirmar —y ninguna especie de animales, ni brutos ni racionales “superiores” a nosotros en caso de existir, podría afirmarlo tampoco— que poseemos la “verdad última en cuanto verdad de la intuición”, o un sistema de experiencia en el cual se exhibieran todas las propiedades de las cosas y que sería, por ello, la norma última, el *optimum*, para todos los animales concebibles respecto de todas las cosas concebibles. Las diferentes especies de animales, o de brutos, tienen su propia normalidad sensible, perceptiva, y su propia anomalía o sus propias anomalías, y no tiene sentido (y es también absolutamente imposible) imponerles, por así decir, nuestra normalidad humana.

Ahora bien, cuando consideramos la capacidad humana de alcanzar, intersubjetivamente —y sólo intersubjetivamente—, el mundo verdadero, el mundo real en el que todos estos animales viven y donde tienen sus “representaciones” o “maneras de aparecer” de este mismo mundo o de ciertas dimensiones de él, podemos ver que esas representaciones no pueden convertirse en una parte o un fragmento del mundo humano, y que, por lo tanto, no pueden contribuir a su constitución intersubjetiva. En otras palabras, en la constitución intersubjetiva de nuestro mundo humano sólo tienen parte, de hecho, humanos —aunque en idea, como ya dije, podrían tomar parte otros animales racionales no humanos, o “humanos” según el concepto esencial de Husserl—. Por otro lado, tenemos

tambi3n que reconocer que los brutos no viven realmente en meras “representaciones de mundo”, o en un mundo de meras apariencias, en una suerte de mundo fantasma, sino que viven en un mundo que tiene, para ellos, lo que podr3a llamarse “suficiencia ontol3gica”, la que estar3a definida por la imposibilidad, o las limitaciones de la capacidad, de comparar unas “representaciones de mundo” con otras. Husserl llama a esta verdad “verdad pr3ctica”. Esta verdad extrate3rica y prete3rica es previa (y tambi3n quiz3a una condici3n) para la verdad te3rica-predicativa que emerge en un animal racional como el correlato de ciertos intereses y ciertas actitudes. En todo caso, los brutos tienen, o mejor, viven, este tipo de verdad pr3ctica: “los brutos, los seres animales –escribe Husserl–, son como nosotros sujetos de una vida de conciencia, en la cual a ellos en cierta manera tambi3n les es dado un ‘mundo circundante’ como su mundo propio en certidumbre de ser”.<sup>6</sup>

5. 1) Aun cuando esta concepci3n fenomenol3gica de un 3nico mundo verdadero frente a una diversidad de mundos intuitivos o representaciones-demundo con una verdad pr3ctica resuelve el principal problema ontol3gico relativo a la diversidad de la vida animal, Husserl todav3a ve (en *Krisis*) un problema trascendental en el sentido de la “analog3a” que atraviesa las diferentes modificaciones intencionales de esos diferentes mundos intuitivos. Es el problema de c3mo precisamente podemos atribuir trascendentalidad a una multiplicidad de seres vivos, de seres con una “vida” consciente. Hay muchas diversidades que podr3an ser consideradas, y muchas diferentes maneras en las cuales la “analog3a” opera o trabaja. La que ya tocamos, la que se da entre un animal racional y un bruto, es s3lo una de ellas, aunque una muy importante y decisiva. Pero la multiplicidad y diversidad de la vida animal –esto es, de nuevo, de los mundos animales, de las corporalidades y sensibilidades animales...– invita a una aproximaci3n algo m3s detallada. ¿C3mo es que podemos hablar de “almas inferiores” sin una vida despierta, sin una vida actual o activa en el sentido fenomenol3gico? ¿C3mo es que podemos pensar en la posibilidad de un reconocimiento

mutuo (empatía mutua) entre algunas especies diferentes de animales, pero también en la posibilidad de un reconocimiento unilateral (empatía unilateral)? ¿Cómo podría la diversidad de la vida animal ser ordenada o clasificada desde un punto de vista fenomenológico? ¿Cuáles son las divisiones principales que pudieran fijarse entre los animales (tipos, grupos, etc.) y los criterios para establecerlas? ¿Cómo puede hablarse de brutos más o menos perfectos, de animales superiores e inferiores? Las respuestas a todas estas cuestiones, y muchas otras alrededor del sentido de la analogía de la vida subjetiva, animal, puede sólo intentarse por medio de una profundización en la vivencia de la *empatía*. Si la empatía es, a fin de cuentas, lo que da a un sujeto la experiencia y el conocimiento de la existencia y la naturaleza de otros sujetos, entonces el estudio fenomenológico de la empatía debería ayudarnos a conocer teóricamente las diversas posibilidades abiertas con respecto a las diferentes capacidades, corporalidades, mundos, en su relación con los nuestros.

2) Aunque su dación presupone la presencia originaria de su cuerpo (su *Körper*), los animales (seres animados, "*animalia*") no pueden ser dados a otros en "presencia originaria" porque incluyen subjetividades o *son* subjetividades. Como seres animados, son unidades de cuerpos corpóreos (*Leibkörper*) y almas (*Seele*); la interioridad de las almas (de lo psíquico) puede ser experimentada sólo en una presentación que no puede jamás resolverse en una presentación.<sup>7</sup> En la experiencia del otro hay –dice Husserl– una "accesibilidad verificable de lo que es inaccesible como originario".<sup>8</sup> En el caso normal, en la empatía de los otros seres humanos, esta es la única inaccesibilidad que hay, mientras que en la empatía de todos los otros seres animados que conocemos encontramos una segunda inaccesibilidad, o un segundo nivel de inaccesibilidad. Además de ser la accesibilidad de lo que es originariamente inaccesible, la empatía en este caso puede ser vista también como una apertura a una clausura radical, una apertura que trae consigo una incertidumbre radical... Esto es lo que hace que sea anómala la empatía de los animales no humanos. "TODOS los seres que me son accesibles a través de la ex-

perencia ‘empática’ son ‘modificaciones intencionales’ de mí mismo”.<sup>9</sup> Con los hombres, esta modificación es una modificación con respecto a una subjetividad del mismo sentido o el mismo tipo originario —el “tipo originario hombre” o el “prototipo hombre”—,<sup>10</sup> mientras que, con otros animales, la modificación cruza la frontera de este sentido, y cae en un nuevo tipo de subjetividad. Esto está prescrito, por así decir, por la apercepción de mi propio cuerpo corp6reo (*Leibk6rper*), con su acervo de sentidos y sensibilidades. La percepci6n de las similaridades y disimilaridades en el cuerpo del animal o del bruto abre para mí y determina un nuevo tipo que está en cierto sentido cerrado para mí, porque yo no tengo el mismo *Leibk6rper* ni lo que psuica y psicofsicamente (subjetivamente) va con él o debe de ir con él, según tengo derecho a conjeturar. Dentro de esta clausura, hay un gradiente de distancia e indeterminaci6n, dependiendo de la interpretaci6n de la vida animal que permite la analogía basada en su cuerpo. En el caso de los animales superiores (y esta parece ser la única determinaci6n fenomenol6gica de esta categoría) podemos efectuar algunas acciones imaginarias de “amoldarnos” o “acurrucarnos” dentro de ellos, “en coincidencia de los 6rganos y grupos de 6rganos esenciales, de los sistemas cinestésicos correspondientes, etc.”.<sup>11</sup> Esta posibilidad es una suerte de evidencia fenomenol6gica de la analogía de nuestros tipos de subjetividad. Con los animales inferiores, en los cuales la aprehensi6n del cuerpo no nos da una base para ejecutar estas acciones, nos acercamos a los límites de la empatía.

3) En esta situaci6n, podra pensarse que la física, la ciencia de la naturaleza, podra darnos cierta ayuda, ya que toda determinaci6n científica le da al mundo “un sentido que es idénticamente el mismo para todo sujeto involucrado en la investigaci6n científico-natural”, y esta determinaci6n puede ser referida a las apariciones (en vivencias intuitivas) de este sujeto y también, en idea, a las apariciones de todo sujeto, incluso de los sujetos brutos.<sup>12</sup> Esta referencia de las determinaciones científicas a las apariciones en el bruto (apariciones que dependen de la corporalidad y la subjetividad del bruto) nos dara —parece que podra esperarse— una pista para el

develamiento de la vida subjetiva del bruto. En cierta medida, la empatía permite a los brutos (o a ciertos brutos) identificar cosas intersubjetivamente y vivir en un mundo común, muchas veces no sólo entre los miembros de una misma especie; pero esta identificación no puede alcanzar una determinación exacta, y la determinación exacta que nosotros los humanos racionales podemos hacer puede ser puesta en correspondencia con las apariciones u otras vivencias en el bruto. Si bien esto es verdad, este procedimiento no puede darnos, como dije, más que una pista. El hecho de que el bruto no puede expresar su vida (sus vivencias, sus apariciones, etc.) lingüísticamente, o usando otros medios de comunicación, hace que la correspondencia establecida por nosotros (por nuestra ciencia) tenga siempre un margen de indeterminación e incertidumbre precisamente por el lado de la vida subjetiva del bruto. El bruto —el sujeto de las apariciones— no puede colaborar en poner estas apariciones en relación con las cosas, o con los estados de cosas y sus determinaciones, precisamente por la falta de un lenguaje apropiado. En este caso, entonces, “la naturaleza ‘objetiva’ que es determinable como la naturaleza intersubjetiva que pertenece a todas las existencias subjetivas (unidades de aparición), como lo que ‘aparece’ en ellas en un sentido más elevado”, puede ser todavía, desde luego, “índice de la regulación intersubjetiva de las unidades de aparición en relación con sus sujetos”, pero esta misma regulación mantendrá siempre un carácter conjetural. Estas mismas unidades de aparición tienen que ser también conjeturalmente inferidas sobre la base de la naturaleza ya objetivada, ya determinada en la ciencia.<sup>13</sup> La conclusión es que la segunda inaccesibilidad de la vida animal se mantendrá siempre como un límite insuperable y la vida subjetiva de los brutos tendrá siempre un área cerrada, un campo enigmático.

6. Como un medio para el conocimiento de la conciencia o la subjetividad de los animales (principalmente de los brutos), Husserl propone, al lado de o dentro del estudio de la empatía de ellos, cierta operación que llama “deconstrucción” (*Abbau*), o, quizá mejor, “desmontaje”. Este des-

montaje se concibe como un modo de encarar el problema de una ontologfa de la experiencia cuando no puedo aceptar proposiciones ontol6gicas que son v6lidas para otro sujeto. Gen6ticamente, nuestra experiencia tiene una conformaci6n gradual con experiencias cada vez m6s elevadas y con horizontes cada vez m6s amplios. Entonces, podemos desmontar sistem6ticamente nuestra experiencia plena: podemos retirar de nosotros grupos de experiencias y preguntarnos por los horizontes restantes. Puedo hablar acerca de mi estrato inferior de experiencia y de naturaleza con respecto a mi desarrollo embrionario o infantil. El ni6o mira las mismas cosas, pero carece de una apercepci6n completamente formada y de muchos horizontes superiores. No puede acoger todavfa ciertas motivaciones. Y lo mismo ocurre con respecto a los brutos inferiores. Empatizamos en un individuo org6nico animado niveles de apercepci6n, digamos, de aprehensi6n som6tica, que corresponden a las modificaciones de su corporalidad con respecto a nuestra corporalidad, y referimos a su mundo circundante ciertos niveles de nuestra aprehensi6n de la naturaleza que corresponden constitutivamente en nosotros con esos niveles. El entendimiento somatol6gico est6 en un nexo funcional con el entendimiento del tipo de "mundo circundante" para el sujeto. El desmontaje es entonces una suerte de ajuste de la correlaci6n entre una corporalidad y su mundo circundante. A cada 6rgano en m6 corresponde un 6rgano del mismo tipo en el cuerpo del otro, y el orden y el enlace funcional de nuestros 6rganos corresponde con los que pueden encontrarse o pueden presumirse en el otro. La aprehensi6n del otro sigue exactamente la aprehensi6n de nuestro cuerpo, no como una mera cosa (como un *K6rper*), sino como un sistema de 6rganos en funcionamiento. Es precisamente este tipo de identidad del tipo de funci6n lo que es aperceptivamente determinante, por ejemplo (un ejemplo muy importante, obviamente), de la especie *homo*. Me parece que esta determinaci6n contrasta con el ya mencionado "concepto esencial" de humano, basado 6nicamente en la capacidad de racionalidad (o en alg6n otro rasgo "superior"). Podr6amos decir que la racionalidad puede ejercerse siempre en una corporalidad funcional determinada, y esta corporalidad peculiar, o este

tipo peculiar de corporalidad funcional, está en correlación con el mundo peculiar, o el mundo intuitivo peculiar, para ese tipo de animal. Tenemos que reconocer, entonces, que la experiencia animal, la empatía animal (la empatía con animales), no consiste, como en el caso en que ocurre entre humanos, en *llenar una estructura ontológica que ya se encuentra en nuestro horizonte, sino en la formación nueva de un horizonte apropiado con una estructura formal apropiada*. Por lo tanto, en el método del “desmontaje” de nuestra propia apercepción-de-cuerpo-y-mundo-circundante, hay necesariamente un momento constructivo. No es sólo un retirar ciertas funciones somáticas para poder ver lo que queda; es un recurso que también construye nuevos sistemas de funciones somáticas y sus correlatos mundanos.

7. Una clave importante, o quizás decisiva, en la consideración de la conciencia de los brutos, la vida de los brutos y el mundo de los brutos, es la distinción entre la vida activa y la vida pasiva, esto es, entre una vida de conciencia durmiente y una vida de conciencia despierta, “en vigilia”. Esta distinción significa quizás el paso más agudo que separa al bruto del humano. En términos del método del desmontaje, puede preguntarse cómo y en qué medida tenemos que desconectar el estrato activo de la vida de nuestra conciencia con el fin de alcanzar la vida consciente de los brutos. ¿Es la vida de los brutos una vida puramente pasiva, o puede encontrarse en ella alguna actividad? Con Husserl, podemos descartar en la vida del animal bruto, sin duda, ciertas vivencias activas: en “el alma del animal bruto” “falta el estrato del pensar teórico en sentido estricto”;<sup>14</sup> esta falta es precisamente la responsable de la correspondiente falta del estrato de la verdad en el correlato objetivo de la vida del bruto. Husserl sostiene también que no podemos encontrar en los brutos recuerdos propiamente dichos, rememoraciones, identificaciones propias de cosas y hechos individuales, expectativas propias, sino sólo cierto reconocimiento habitual y pasivo de cosas, lugares y otros sujetos animales. Podemos referirnos, también con Husserl, a los rasgos más obvios que caracterizan la vida humana como una vida per-

sonal, cultural, espiritual: los brutos no tienen reflexi3n, consideraci3n de medios y fines, deliberaciones sociales y metas comunitarias, lenguaje simb3lico, historia, etc. Esta lista puede extenderse indefinidamente, pero el problema es la demarcaci3n precisa de cada uno de los “lados”. Son los conceptos mismos de actividad y pasividad –de vida actual y vida no-actual– los que est3n aqu3 en cuesti3n. Sin duda, si la vida del animal bruto puede ser definida por su pasividad, necesitamos nuevos conceptos para comprender su vida despierta: su manera de poner atenci3n, de tomar ciertas iniciativas, su llamada “inteligencia” al resolver determinadas tareas, en ocasiones muy complejas, etc. Cuando Husserl caracteriza a un ego “en vigilia” en *Ideas I*, expl3citamente incluye a los animales brutos: “Podemos definir un yo ‘EN VIGILIA’ como un yo que, dentro de su corriente de vivencias, ejecuta continuamente la conciencia en la forma espec3fica del *cogito*; lo que no quiere decir, naturalmente, que lleve y pueda llevar estas vivencias constantemente, o en absoluto, a expresi3n predicativa. Hay tambi3n, en efecto, sujetos-yos animales”.<sup>15</sup> En otros textos reconoce que la vida de los brutos es, de modo an3logo a nuestra propia vida, centrada-en-el-ego, o “tiene algo como una *estructura-de-yo*”. Y tambi3n declara que no tenemos “palabras adecuadas para esto”.<sup>16</sup> Que estamos aqu3 en una frontera de la fenomenolog3a se muestra tambi3n en las vacilaciones de Husserl antes de decidir que la vida del bruto es una vida conducida s3lo por el instinto y jalonada por impulsos, y, por otro lado, tambi3n por la inestabilidad de un concepto como el de “persona” o “personal”. Este se refiere regularmente a personas humanas: en algunos textos precisamente la “estructura-de-yo” de la vida humana es caracterizada como “personal”, a distinci3n de la vida de los brutos. Pero en las *Meditaciones cartesianas* admite la existencia de “‘personas’ infrahumanas”.<sup>17</sup> Y en varios lugares escribe que los animales dom3sticos son brutos “humanizados”,<sup>18</sup> y, por otro lado, se refiere tambi3n en otros pasajes a los seres humanos “brutificados” (animalizados: *vertierte*).<sup>19</sup> ¿C3mo han de describirse estas posibilidades?

8. Las afirmaciones de Husserl acerca de la distinción entre los animales superiores e inferiores, y acerca de la superioridad humana con respecto a todos los brutos, junto con la idea del desmontaje y su noción implícita de una serie de niveles de animalidad que en algún sentido se conservan en la organización humana y son por ende susceptibles de ser descubiertos en ella, sugiere fuertemente una afiliación con la concepción de la evolución como una escala única y progresiva que va del más simple de los organismos unicelulares, o incluso de la materia inorgánica, hasta el hombre como la meta y la cima de todo el proceso y como la criatura animal más perfecta sobre la Tierra (por lo menos). Esta afiliación ha podido sugerir, a su vez, la posibilidad de una “teoría trascendental de la evolución” que asume, no sólo que la subjetividad trascendental es “la intersubjetividad total”, que abarca todo “lo que aparece en el mundo como vida animal”, sino también que esta intersubjetividad se desenvuelve en el tiempo, ya que “es en realidad una unidad de desarrollo”.<sup>20</sup> La diversidad de la vida animal, y las diferencias entre normalidad y anormalidad, se integrarían en una “articulación (*Gliederung*) trascendental” como diferentes estadios de un desarrollo teleológico.<sup>21</sup> Las reflexiones husserlianas sobre la vida animal se acercan en ocasiones a una monadología –por momentos a una monadología universal leibniziana– que tiene como parte integral una teleología que en el nivel del ser humano se revela como una teleología de la razón. Estas ideas tienen también una estrecha relación con las reflexiones sobre el intento de construir un argumento o una prueba del idealismo trascendental,<sup>22</sup> y sobre una deducción trascendental de la vida animal (o del pasado del hombre como una vida animal o “brutal”) y la necesidad de la existencia de seres psicofísicos para que un mundo sea realmente existente. Aparte de la necesidad de distinguir entre lo que en estas reflexiones es todavía fenomenología y lo que es en el fondo una construcción o una especulación metafísica, me interesa enfatizar la urgencia de que la fenomenología husserliana inicie un diálogo con la investigación científica –paleontológica, taxonómica, etológica, evolucionaria, etc.– acerca de los animales y principalmente

acerca de los brutos. Sin negar la justificaci3n, y en muchos casos la agudeza, de las descripciones y las observaciones de Husserl referentes a los animales, tal vez la fenomenolog3a podr3a desplegar mejor sus capacidades si utilizara la investigaci3n cient3fica como hilo conductor (*Leitfaden*). Una distinci3n tan vaga como la de animales superiores e inferiores, por ejemplo, podr3a ser sin duda considerablemente refinada, si no completamente superada. En cierta perspectiva, ciertamente, no tiene mucho sentido plantear la idea de una clasificaci3n fenomenol3gica de los animales. Ser3a in3til y quiz3 absurdo repetir o tratar de refinar de alguna manera la tarea del et3logo o del tax3nomo; pero, por otro lado, no es de ninguna manera una tarea absurda la que nos plantea el programa de revisar fenomenol3gicamente la vasta variedad de funciones y papeles que los animales tienen o soportan en nuestra vida humana. Es un comienzo humilde, pero indispensable, en esa direcci3n explorar la divisi3n entre animales dom3sticos y no-dom3sticos, divisi3n en la cual Husserl ve3a algunos rasgos interesantes. La "humanizaci3n" de los primeros merece una explicitaci3n fenomenol3gica en los dos tipos de animales involucrados (perro y humano, por ejemplo). Pero luego tenemos los m3ltiples y variados aspectos de nuestros encuentros con animales –ternura, asombro, temor o p3nico, extra2eza, curiosidad, etc.–; todos ellos merecen ser revisados con ojo fenomenol3gico. Y lo mismo con los papeles que asumen los animales en la vida humana: son nuestros amigos, nuestros juguetes, nuestros instrumentos, nuestros esclavos, nuestros gu3as, nuestra compa23a, nuestro apoyo terap3utico; luego, a algunos los cuidamos, a algunos los sacralizamos, a algunos nos los comemos, a algunos los torturamos con alg3n prop3sito, a otros los torturamos sin ning3n prop3sito, a algunos, acaso para su felicidad, los ignoramos, y a otros tambi3n los ignoramos acaso para su dolor (acaso, porque hay quien dice que los animales no pueden realmente sufrir) y (acaso) para nuestra verg3enza...

Una consideraci3n similar puede hacerse acerca de la efectiva desatenci3n de la teor3a de la evoluci3n en su verdadera complejidad y detalle. La concepci3n de Husserl –la visi3n cl3sica en su tiempo y todav3a pre-

valeciente hoy en la cultura del hombre de la calle, según parece— de una única escala de desarrollo ha sido muy cuestionada, por decir lo menos, así como también la idea misma de una escala, e incluso el tópico de considerar al ser humano como la cima y el fin de la marcha de los organismos. Pero, incluso si la doctrina teleológica de Husserl no quedara, en última instancia, puesta seriamente en cuestión por una ciencia que no considera otra cosa que meros hechos, hay muchos motivos en la teoría contemporánea de la evolución que pueden ofrecer a la fenomenología elementos para enriquecer y desarrollar su propia manera retrospectiva y constitutiva de cuestionar e interrogar. Si sólo pudiera nombrar un motivo, mencionaría la impresionante e incluso maravillosa diversidad y complejidad de las formas de vida animal, las cuales, en mi opinión, ofrecen al fenomenólogo —como hilos conductores, repito— un laboratorio imponente y fantástico para ejercitar variaciones imaginativas con la empatía, o en los bordes de la empatía, suponiendo que pueda aproximarse a él con la actitud correcta. Pero hay también muchos otros motivos. Otro ejemplo de motivo serio de reflexiones fenomenológicas es la multiplicidad de líneas evolutivas, muchas de las cuales no están situadas en el mismo linaje que tiene al hombre como su último miembro. ¿Cómo es que el *phylum arthropoda*, el grupo de animales (brutos, ciertamente) más variado y abundante sobre la Tierra (cerca del 80% de todos los animales conocidos pertenecen a él), no sólo no es un antecesor del hombre, sino que no ha mostrado en millones de años ningún desarrollo hacia un sistema nervioso “superior”, ningún afán de alcanzar una edad de la razón, a pesar de la vastedad de sus cambios evolutivos? Por otro lado, encontramos en los cefalópodos (pulpos, calamares, sepias) una inteligencia considerable que, sin embargo, está muy lejana de la nuestra, no sólo por sus limitaciones, sino también porque está construida en un sistema nervioso con peculiaridades muy notables que están ausentes de nuestro sistema. Este hecho podría no tener a fin de cuentas una gran significación, pero para mí significa por lo menos que la teoría trascendental de la evolución, o incluso la deducción trascendental de la vida animal y los cuerpos animales, no tienen una tarea nada fácil...

Es verdad, fenomenol6gicamente, que yo no puedo preguntarle a los brutos y no puedo basar mi conocimiento (aqu6 Husserl se refiere al conocimiento acerca del pasado animal) en las representaciones y las experiencias de los brutos, que yo s6lo puedo hacer ciencia humana sobre la base de experiencias humanas y formaciones de conocimiento humanas.<sup>23</sup> Pero tambi6n es verdad que dejar a un lado la vida animal, la conciencia animal, la corporalidad y la subjetividad animales, como si fuera algo ya superado y por ello privado de inter6s, s6lo puede significar un serio empobrecimiento de nuestra ciencia (de nuestra fenomenolog6a) y de nuestra filosof6a.

## Notas

<sup>1</sup> Una versi6n anterior de este ensayo fue presentada en ingl6s en el Taller Fenomenol6gico Interamericano “M6todos y Problemas – *Perspectivas e Investigaci6n Actual, In Memoriam Lester Embree*”, en la Pontificia Universidad Cat6lica del Per6 en julio de 2018, y ser6 publicada en ese idioma en las actas del Taller.

<sup>2</sup> “Todo filosofar lleva al sinsentido si no es aclarado el sentido 6ltimo de todos los conceptos que est6n aqu6 en cuesti6n, el sentido 6ltimo del ser de la conciencia, del ser de las cosas, de los cuerpos, de los animales, etc.” (Traducci6n m6a. Utilizo la abreviaci6n com6n de la serie *Husserliana – Edmund Husserl Gessamelte Werke*, seguido del n6mero de volumen en romanos y el n6mero de p6gina en ar6bicos. Las referencias completas est6n al final del texto).

<sup>3</sup> Utilizo este t6rmino para referirme a los animales no humanos y no racionales, de cualquier especie o tipo que sean.

<sup>4</sup> Hua XV: 163-164.

<sup>5</sup> *Meditaciones cartesianas*, 192; Hua I, 154.

<sup>6</sup> Hua XV, 177.

<sup>7</sup> Ver *Meditaciones cartesianas*, 172; Hua I, 139.

<sup>8</sup> *Meditaciones cartesianas*, 178; Hua I, 144.

<sup>9</sup> Hua XV, 162.

<sup>10</sup> “*Urtypus Mensch*” (Hua XIV, 126).

<sup>11</sup> Hua XIV, 117.

<sup>12</sup> *Ideas II*, 212; Hua IV, 171.

<sup>13</sup> *Ideas II*, 212-213; Hua IV, 171.

<sup>14</sup> *Ideas* II, 173; Hua IV, 134.

<sup>15</sup> *Ideas* I, 154; Hua III/1, 73.

<sup>16</sup> Las últimas citas en Hua XV, 177.

<sup>17</sup> *Meditaciones cartesianas*, 122; Hua I, 101.

<sup>18</sup> Por ejemplo, Hua XV, 421.

<sup>19</sup> Hua XV, 158.

<sup>20</sup> Javier San Martín, “La subjetividad trascendental animal”, 54-55.

<sup>21</sup> *Ibid.*, y también Javier San Martín y Mariluz Pintos Peñaranda, “Animal Life and Phenomenology”, 350. Cf. Hua XV, 179, 391-392.

<sup>22</sup> Hua XXXVI.

<sup>23</sup> Hua Materialien VIII, 444.

## Referencias

- HUSSERL, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana*, Vol. I. Herausgegeben und eingeleitet von S. Strasser, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. 2. Auflage, Photomechanischer Nachdruck. 1973.
- Versión española: *Meditaciones cartesianas*. Traducción de José Gaos y Miguel García-Baró. México: Fondo de Cultura Económica, 2a. ed. revisada 1986.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, *Husserliana*, Vol. III/1. 1. Halbband. Text der 1.-3. Auflage. Neu herausgegeben von Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- Versión española: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirió Quijano. México: UNAM y Fondo de Cultura Económica, 2013.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, *Husserliana*, Vol. IV. Herausgegeben von Marly Biemel. Haag: Martinus Nijhoff, 1952. Photomechanischer Nachdruck 1984.
- Versión española: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Traducción de Antonio Zirió Quijano. México: UNAM y Fondo de Cultura Económica, 2a. ed. 2005.

- *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920, Husserliana*, Vol. XIII. Herausgegeben von Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928, Husserliana*, Vol. XIV. Herausgegeben von Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935, Husserliana*, Vol. XV. Herausgegeben von Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- *Späte Texte über Zeitkonstitution. Die C-Manuskripte (1929-1934). Husserliana Materialien*, Vol. VIII. Herausgegeben von Dieter Lohmar. Dordrecht: Springer, 2006.
- SAN MARTÍN, Javier, “La subjetividad trascendental animal”, en *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva / Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2007, pp. 39-67.
- SAN MARTÍN, Javier, y Mariluz Pintos Peñaranda, “Animal Life and Phenomenology”, en Steven Crowell, Lester Embree, Samuel J. Julian (eds.), *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology’s Second Century*, Vol. 2, Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc., Boca Raton: Electron Press (electronically published at [www.electronpress.com](http://www.electronpress.com)), 2001, pp. 342-363.



Recepci6n: 10 de septiembre de 2019

Aceptaci6n: 14 de octubre de 2019

Por invitaci6n (sin dictamen por acuerdo del Consejo Editorial)

# CORPORALIDAD Y TEMPORALIDAD: EL CUERPO VIVIDO COMO ÓRGANO DE LA NATURALEZA

Marcela Venebra Muñoz  
Universidad Autónoma del Estado de México

## Resumen/*Abstract*

La tesis central que se expone en este artículo es que la conciencia corporal se enlaza con la conciencia temporal en ciertos niveles de la constitución que Husserl describe en *Ideas II* y en sus diferentes vueltas sobre el tema naturaleza–espíritu (Conferencia de 1919, Lecciones de 1927 y el decurso entero de *Ideas II*). En los primeros dos apartados me ocupo del nivel más básico, el de la relación entre el tiempo inmanente, la conciencia interna del tiempo, y la corporalidad como órgano de la percepción sensible; el segundo plano atañe a la relación entre el tiempo de la naturaleza como base o fundamento del tiempo objetivo y la corporalidad como cosa viviente y órgano de la percepción. En la tercera y última parte, exploro la relación entre el tiempo objetivo y el cuerpo como un órgano de la naturaleza, que participa de la rítmica de su ambiente. El objetivo último de este artículo es mostrar la función temporalizante del cuerpo, en relación con su condición de ser objeto en el tiempo (espacio-temporalmente constituido como tal) y órgano temporalizante, a través del trabajo y el orden cultural –o espiritual– derivado de la labor.

**Palabras clave:** Fenomenología, Corporalidad, temporalidad, naturaleza.

## **Corporality and temporality: the living body as an organ of nature**

The main thesis of this paper is that embodied consciousness intertwines with temporal consciousness in certain levels of the constitution that Husserl describes in *Ideas II* and his different treatments of the subject nature–spirit (Conference of 1919, 1927 Lectures, and the entire course of *Ideas II* itself). In the first two sections of the text I explore the most basic level of the relation between immanent time and body as an organ of perception. In the third and last section I explore the relationship between objective time and the body as an organ of nature that shares the rhythmicity of its environment. The final goal of this paper is to show the temporizing function of the body, concerning its condition of being an object in time (space-temporarily constituted as such) and being a temporizing organ, through work and the cultural (or spiritual) order derived from labor.

**Keywords:** Phenomenology, Corporality, Temporality, Nature.

### **Marcela Venebra Muñoz**

Profesora Investigadora de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores y directora editorial del *Acta Mexicana de Fenomenología*. Doctora y maestra en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, y licenciada en etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Filosofía de la cultura, antropología filosófica y fenomenología trascendental son las áreas de investigación sobre las que ha trabajado desde su primera formación y hasta la actualidad.

## Introducción<sup>1</sup>

La fenomenología revela la condición del cuerpo propio como órgano espacializante. No basta con decir que el cuerpo se mueve en el espacio, sino que el espacio se abre, se despliega desde el punto cero que constituye el cuerpo vivido, un punto cero automoviente,<sup>2</sup> autosintiente y espacializante. El espacio no es un escenario pre-existente al propio cuerpo sino el correlato de su potencia automoviente: el espacio es espacialización. La distancia es correlativa a la potencia moviente del propio cuerpo, y es tiempo en el más íntimo sentido subjetivo que implica el ahora como situación inalienable de un aquí. Trato esta condición originaria de la corporalidad en el contexto de la obra husserliana dedicada a los análisis del deslinde naturaleza/espíritu, especialmente en *Ideas II*, donde aparece el tema del cuerpo en diferentes momentos y conforme a diferentes planos de la experiencia, particularmente como objeto de la naturaleza constituida. La condición espacializante del cuerpo propio se vincula en cada acto de percepción sensible a la condición temporalizante del yo. Sentir es temporalizar, y la temporalización del sentir perceptivo implica la potencia automoviente del cuerpo, de tal modo que participa de la conciencia de identidad del objeto, tocándose así en su unidad lo puramente concienical, la anticipación protentiva que ‘tiende’ a la plenificación de los objetos (el tiempo) y lo puramente corporal, la potencia autónoma de movimiento (el cuerpo). Es en el movimiento que el yo y la carne, esa corriente autosintiente, devienen en la unidad vivida del cuerpo, de mi cuerpo como órgano de mi voluntad. El cuerpo es unidad espacio-temporal en el desplazamiento.

Divido este análisis en tres partes: en la primera haré un repaso –muy general– del significado de la autonomía cinética, y el contexto en el que aparece el tema mismo de la constitución del cuerpo, que no es otro que el

del análisis de la constitución de la identidad de los objetos físicos (o espacio-temporales) que exploro en un segundo momento. Finalmente, en el tercer apartado desarrollo algunos aspectos generales sobre la función temporalizante del cuerpo como órgano de la naturaleza, no sólo como cuerpo físico o cosa material sino como cosa viviente. En este último apartado recupero algunos conceptos de la filosofía de la vida que propone Imanishi en un marco coherentemente fenomenológico.<sup>3</sup> El objetivo último de esta reflexión no es más que aclarar los aspectos principales de esta condición temporalizante de la corporalidad, sus niveles o dimensiones y las posibilidades teóricas que abre su descripción.

## 1. Cinestesis: Espacialización

Las dimensiones primarias de la constitución del cuerpo propio son las sensaciones táctiles son fundamentales y autoconstituyentes de la conciencia corporal. La conciencia, el yo, amanece o despierta al tacto de su piel. Las ubiestesias son sensaciones localizadas como en doblez; revelan determinaciones del objeto y traen a presencia sensible el propio cuerpo. Constituyen la cosa, propiedades del objeto que lo determinan y la presencia misma del cuerpo para sí, un yo como mero polo de identidad que no es, no necesariamente, un sí mismo autoconsciente. Es más bien un cuerpo sintiente de otros cuerpos lo que las ubiestesias describen. Un modo de ser real que se siente al sentir las cosas. Es tanto como decir que las cosas (su tacto) nos revelan el cuerpo en su propiedad y en sus límites. El tacto es la condición autosintiente del cuerpo propio; el alma se a-presenta en la percepción de otros cuerpos y, concretamente en la percepción de su capacidad de movimiento libre.

Por la autonomía cinética el cuerpo se constituye como órgano de la voluntad. “El ‘moverse’ es la estructura más elemental de la actividad humana”.<sup>4</sup> Y se localiza en ella la génesis de la tendencia originaria que atraviesa la estructura de la vida intencional. La tendencia (hacia el objeto, hacia lo

otro de la conciencia misma en su plena actualidad) se despliega desde el anonimato del cuerpo. El cuerpo moviente es la subjetividad encarnada desplegándose, desplazándose por una voluntad libre. Las cinestesis describen un “movimiento consciente de sí mismo en su ejecución”.<sup>5</sup> En el devenir histórico –o despliegue genético– de la conciencia, la motilidad del cuerpo alumbra un sentido de propiedad que centraliza primariamente al yo a través de su cuerpo. La autonomía de movimiento se vive ya en el cuerpo como tender hacia o llamado de movimiento:

Las meras cosas materiales son sólo MECÁNICAMENTE MOVIBLES y ESPONTÁNEAMENTE MOVIBLES SÓLO DE MODO MEDIATO; solamente los cuerpos son movibles de modo inmediatamente espontáneo (“libre”), y justamente a través del yo libre que les pertenece y de su voluntad. Estos actos libres son aquellos gracias a los cuales –como antes vimos– puede constituirse para este yo en múltiples series de percepciones un mundo de *objetos*, un mundo de *cosas corpóreas*-espaciales (entre ellas también la *cosa* cuerpo).<sup>6</sup>

El libre movimiento implica una voluntad que anticipa y proyecta, es decir, una dimensión temporal; el movimiento implica una tendencia, esta orientación del acto que participa de la constitución de la realidad objetiva es pura temporalidad inmanente. El yo-me muevo (yo-hago) es temporalizante y fundante del yo-puedo como determinación proyectiva de síntesis asociativas que impulsan el proyecto. Si el yo es impensable sin un cuerpo es porque el yo sintetiza primordialmente esa ‘situación’ (su condición de ser ‘punto cero’ de las coordenadas espaciales), y lo hace a través de un yo-me muevo, yo hago.

## 2. Protenciones: temporalización

Las descripciones de la constitución del cuerpo propio aparecen en el contexto del análisis de la experiencia de objetos físicos, de la naturaleza como entorno de objetos dados en su inmediatez espacio-temporal. Aquí, como objetivo global y marco en el que se inserta *Ideas* II, podemos

señalar que Husserl está intentando justificar el deslinde o delimitación de campos objetivos entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu; en este sentido este libro es perfectamente coherente con los objetivos de la lección de 1927 sobre *Naturaleza y espíritu*, por ejemplo. Husserl trata en *Ideas II* de reconducir el concepto de naturaleza a su génesis de sentido en la experiencia y el concepto de espíritu a su fuente pre-egoica y primordial, en la vida subjetiva. La trayectoria de *Ideas II* se articula a través de una suerte de descripción estratigráfica del devenir histórico de la vida subjetiva personal, espiritual (humana concreta) y va desgranando los niveles más básicos de la constitución de la realidad que la ciencia y los ‘saberes disciplinares’ dan por sentada en el ejercicio de sus tareas. El nivel primario es el de la constitución de los objetos físicos o espacio-temporalmente dados que integran nuestro entorno y en los que se distinguen los niveles de cuerpo físico, cuerpo vivo, cuerpo vivido y cuerpo propio.<sup>7</sup> Comenzando por la descripción del modo en que se dan los objetos físicos del entorno, Husserl se plantea la pregunta por la constitución de su identidad, abriendo la problemática misma de la estructura percipiente del cuerpo vivido.

La identidad del objeto es conciencia de identidad, este es un tema del que Husserl se ocupa en distintos momentos, y especialmente en el § 131 de *Ideas I*.<sup>8</sup> La identidad de los objetos físicos se trenza de algún modo fenomenológicamente descriptible con la capacidad automoviente del propio cuerpo. A la autonomía cinética del cuerpo vivido le es correlativa la percepción escorzada o matizada de los objetos físicos, que tiende a la plenificación de las caras protendidas, supuestas en la intuición de la identidad del objeto. La posibilidad de plenificación (de emergencia de lo latente en lo patente) que deja siempre abierta la percepción de objetos sensibles está enlazada a la posibilidad de libre desplazamiento de mi cuerpo y de ajuste posicional de mis extremidades y partes movibles con relativa independencia. La conciencia de identidad como resultado de síntesis asociativas puramente temporales, no es de suyo del objeto, sino que describe un aspecto central de los actos básicos en los que

captamos el objeto como lo que es él mismo en una multiplicidad de reales y posibles apariciones bajo distintas modalidades de acto. “Todo posible perfil de un objeto, como un objeto espacial, forma un sistema coordinado con un sistema cinestésico, y con este sistema cinestésico en su totalidad, de tal modo que (...) ciertos perfiles corresponden necesariamente a un curso de movimientos”.<sup>9</sup> Este es ese ‘elemento subjetivo’ –apuntado en *Ideas I*<sup>10</sup>– que determina la identidad del objeto físico, el libre movimiento.

Esta posibilidad de movimiento tiene una incidencia inmediata en la percepción, en su estructura continuamente abierta o tendente a la plenificación de los horizontes co-dados en esta experiencia presente. La percepción de objetos espaciales presupone esta estructura cinética de abiertas posibilidades. La parcialidad de la perspectiva en que se da el objeto es el correlato de la corporalidad moviente:

Las percepciones efectivas se encuentran ahí en conexión con las posibilidades de percepción, con las intuiciones presentificantes; en las conexiones de la percepción inmediata, los hilos conductores son contenidos que nos reconducen, de percepción en percepción, de un primer entorno a los entornos siempre nuevos y así la mirada perceptiva tiene las cosas en el orden propio de la espacialidad.<sup>11</sup>

Perspectivas<sup>12</sup> e identidad se co-pertenece tanto como los polos de la correlación intencional nóesis-noéma. Las perspectivas son, pues, correlato de cada posible movimiento mío. La apertura en la que se constituye la identidad objetiva se corresponde con la estructura misma de la experiencia originaria del objeto: “Es una intelección de esencia la de que toda percepción y multiplicidad de percepciones es susceptible de ampliación, y el proceso por ende no tiene fin”.<sup>13</sup> La apertura de la experiencia se ciñe siempre a las determinaciones estructurales de la percepción; en este caso, la experiencia de los objetos espacio-temporales es vista parcial que señala una unidad siempre abierta y de nuevo corroborable, como la experiencia del mismo objeto, del objeto en su unidad idéntica para un yo.

Desplazamiento espacializante y conciencia del transcurso se solapan así en la constitución de la perspectiva como parte de un todo y seguimiento de la tendencia básica hacia el cumplimiento o la plenificación. Lo puramente concienical y lo puramente corporal (en el plano primordial o pre-egoico de la experiencia inmediata –revelada en su inmediatez por la reflexión fenomenológica) se tocan, se trenzan en una suerte de precisión del tiempo como medida del movimiento, las protenciones se enlazan con la condición cinética del cuerpo propio y con la expectativa o apertura a la plenificación de la experiencia del objeto en su identidad. Hay una continua ‘excedencia’<sup>14</sup> de lo objetivo en toda percepción sensible; esta excedencia se constituye a través del continuo de protenciones que está en correlación con los horizontes internos y externos del objeto. La percepción de objetos espaciales es un acto dado sobre cierto plano de continuidad y coherencia, y esto respecto de la unidad misma del objeto y su referencia a la constitución fisiológica ‘normal’<sup>15</sup> de cada órgano perceptivo y de las capacidades también fisiológicamente normales de la unidad de mi cuerpo. Las vivencias, las unidades temporales, tienen una esencia intencional que las constituye como actos abiertos en referencia a lo que no es puro tiempo inmanente, el cuerpo propio. El cuerpo como órgano de movimiento y autosensibilidad es condición de toda percepción de objetos espaciales y, por tanto, de la naturaleza toda, de todo lo espacio-temporalmente dable, condición de toda intencionalidad perceptiva: “Prescindiendo de su distintivo como centro de orientación, EL CUERPO cobra SIGNIFICACIÓN PARA LA EDIFICACIÓN DEL MUNDO ESPACIAL gracias al papel constituyente de las sensaciones. En toda constitución de la *cosidad* espacial participan DOS ESPECIES DE SENSACIONES CON FUNCIONES CONSTITUYENTES COMPLETAMENTE DIFERENTES”.<sup>16</sup> Aquí se refiere Husserl a las sensaciones que nos entregan cualidades de la cosa física y las que estas presuponen, o sea, las de la experiencia del propio cuerpo. Esto sólo quiere decir que las cualidades de la cosa física, los noémata que van llenando de contenido la forma de la X una y la misma, presuponen la autosensibilidad del propio cuerpo.

La experiencia perceptiva de un objeto no se agota, ni agota su objeto. Percibimos las cosas en esta apertura o continua posibilidad de cambio y plenificación (o posible tachadura, cancelación o enmienda) correlativa a nuestra posibilidad de movimiento. La posibilidad misma de ‘plenificación’ de todo esto que anticipo está dada por mi capacidad cinética o de movimiento libre. Mi cuerpo se desplaza alrededor del objeto completando, plenificando la expectativa de su unidad idéntica, de ser y continuar siendo el mismo objeto en el curso de una vivencia dada. “Husserl procedió a desarrollar esta idea de *kinaesthesis*. La constitución de un objeto de la percepción depende no sólo de un cierto *Verlauf* (curso, flow) de datos de la sensación sino también de un cierto tipo de cinestesis”.<sup>17</sup> La percepción es siempre, ella misma, una perspectiva determinada por una posición en el espacio que me da el objeto en su parcialidad visible pero, a la vez, tengo el objeto en su unidad completa presente y co-presente o latente en la intuición inmediata.

La identidad del objeto, su mismidad, excede los límites de lo dado y esa ‘excedencia’<sup>18</sup> representa el horizonte de la perspectiva; la parcialidad perceptiva es simultáneamente autocaptación espacial y espacialización. Como punto cero de orientación el cuerpo ‘espacializa’ la realidad natural.

Desde que el sujeto posee una locación espacial sólo porque tiene un cuerpo, Husserl puede afirmar que los objetos espaciales sólo pueden aparecer y ser constituidos por sujetos corporales. El cuerpo es caracterizado como ser presente en toda experiencia perceptiva como el punto cero, como el aquí ‘originario’ en relación con el cual el objeto está orientado.<sup>19</sup>

Hay una correlación entre la constitución de la naturaleza como mi entorno y la determinación de mi cuerpo como punto cero de orientación. La constitución de mi entorno natural, del medio en el que me desenvuelvo, es simultánea respecto de la autoconstitución sintiente de mi propio cuerpo: “A cada una de las cosas les pertenecen constitutivamente no sólo sistemas fenoménicos de mi momentáneo ‘desde aquí’, sino los que corresponden de modo totalmente determinado a ese cam-

bio de posición que me traslada allí. Y así para todo allí”.<sup>20</sup> Mi cuerpo es génesis (punto originario) de la distancia y, simultáneamente, es engrane del influjo temporal de la naturaleza a la que como cuerpo físico y, como cuerpo físico vivo, pertenece enteramente.

### 3. Tiempo de la naturaleza y cuerpo vivido

*César relata que Ariovisto pospuso las hostilidades hasta la luna nueva; los lacedemonios aguardaron hasta la luna llena antes de lanzarse al campo.*<sup>21</sup>

La potencia automoviente del cuerpo propio es temporalizante; en la identidad del objeto afluyen sintéticamente protenciones y motilidad. Esta condición, que corresponde a la dimensión subjetiva de la temporalidad, se distingue de una segunda determinación del cuerpo en relación con el tiempo que podríamos llamar ‘cósmico’. En el tiempo de la naturaleza podemos distinguir dos niveles de análisis; el más básico que se funda en la experiencia del transcurso y sucesión del día y la noche, y un segundo nivel, superpuesto a este, que es el de la medida temporal de las horas y las millonésimas de segundo del que llamamos tiempo objetivo. La medida del tiempo se funda en el nivel básico de la experiencia del transcurso de los ciclos y fases de la naturaleza y, primariamente, en la ciclicidad circadiana.

Tratamos aquí, desde luego, con un concepto de naturaleza fenomenológicamente depurado, es decir, nos referimos al orden de todo lo dado (y todo lo dable) bajo determinaciones espacio-temporales inmediatamente intuitibles, o sea pre-teórica o pre-reflexivamente (en el sentido de una reflexión metódicamente orientada, etc.). Esta “naturaleza”, que más bien refiere una cierta condición de la inmediatez experiencial del mundo entorno, es el fundamento del concepto científico de la naturaleza como lo real extenso, causal, homogéneo y fragmentable *ad infinitum*.<sup>22</sup> El propio cuerpo en cuanto cosa material, es todo esto —un cuerpo físico— pero además es una ‘cosa viviente’<sup>23</sup>, en un sentido plenamente compatible, com-

plementario de cierto nivel descriptivo del *Leibkörper* husserliano.<sup>24</sup> La cosa viviente se enlaza por vínculos de subsistencia con cosas vivas y no vivas. Entre esas condiciones no vivas, la sucesión cíclica de la luz diurna y la oscuridad es la primera rítmica, el ciclo fundamental que se enlaza con la estructura impulsiva o instintiva,<sup>25</sup> ínfima del cuerpo propio.

El tiempo de la naturaleza no es tiempo en sentido aristotélico (no es 'medida') sino una organización rítmica de los cambios y las transformaciones de lo viviente. El cuerpo vivido pertenece al universo de las cosas vivientes y, por lo tanto, participa, se constituye en tanto organismo<sup>26</sup> vivo bajo el régimen propio de lo viviente, en relaciones con lo no viviente que determinan aunque sea solo hasta cierto nivel, su funcionamiento y comportamiento. Las cosas vivientes, como el cuerpo vivido, tienen su propia temporalidad, o una condición pre-temporal que puede entenderse como una 'rítmica'. El concepto de 'ritmo'<sup>27</sup> nos permite entender con cierta sencillez esta condición, pues describe fluctuaciones y habituaciones en relación con cambios y variaciones ambientales, si el ambiente se entiende aquí como el entorno natural del cuerpo:

Desde el punto de vista del organismo, el ambiente es una extensión de sí mismo, el cual controla (...) [El ambiente] está parcialmente dentro de nuestro cuerpo, y nuestro cuerpo no puede ser construido ni transformado a voluntad pues es una extensión de ese ambiente. En la medida en que el ambiente existe en una cosa viviente, tanto como ella existe en él, no están separados.<sup>28</sup>

Uno de los vasos comunicantes más visibles de esta unidad del cuerpo y su entorno es la rítmica, como determinación de la estructura de relaciones entre lo vivo y no vivo. El cuerpo vivido no se 'adapta' al tiempo de la naturaleza, la ritmicidad de la naturaleza es una condición de su ser cuerpo vivo que es, en cuanto tal, un momento de la ritmicidad universal de las cosas vivientes. La materialidad viva y vivida del cuerpo participa de esta rítmica natural de lo viviente. El cuerpo tiene su propia temporalidad o, dicho de otra forma, el tiempo objetivo y el tiempo subjetivo confluyen en la habituación diurna y 'horaria' del cuerpo a sus propias necesidades.

La ritmicidad es un enlace funcional entre las condiciones afectantes del entorno y el cuerpo propio. La naturaleza en tanto *Umwelt*,<sup>29</sup> mundo de las cosas vivientes, es el gran metrónomo que rige el despliegue y desarrollo del cuerpo vivido, de tal manera que esa ritmicidad primigenia es a poco apropiada, significada, habituada, estructurada (y rota luego en su estructura) o colonizada por el lenguaje y la cultura.

El tiempo de la naturaleza es subjetivado a través del cuerpo y es esta medida la que está en la base del tiempo objetivo. El cuerpo vivido, la conciencia corporal, se enlaza a la temporalidad objetiva a través de la carne, en tanto momento, ella misma, de la rítmica natural. El enlace primario es la afección, que, según Husserl, articula la conciencia con el entorno, abarca todos los elementos de esa realidad inmediata, la temperatura, la fuerza o ausencia de viento, el enrarecimiento del ambiente y, en la base de todo, la luz y la oscuridad. Este primer enlace envuelve la esfera más básica o abarcante de la vida de conciencia, pues se enlaza directamente con los estados anímicos. “Lo corporal es dado como entretendido en el contexto causal de la naturaleza física, por otro lado, el cuerpo es perteneciente a la realidad anímica”.<sup>30</sup> La condición del cuerpo propio, su composición estructural, es el complejo de eso que Javier San Martín llama “comunidad de base conciencia-mundo”.<sup>31</sup>

El cuerpo propio se engrana en la temporalidad o ritmicidad de la naturaleza, primero a través de los ciclos de vigilia y sueño que se rigen por los ciclos naturales del día y la noche. El ritmo más inmediato que impregna por sus propias determinaciones el comportamiento del cuerpo vivido es el más predecible ciclo luz/oscuridad. El tiempo objetivo más originario se funda en la sucesión del día y la noche que traspasa el cuerpo organizando sus estados de cansancio o vigilia. El aflujo encarnado de esta condición de predictibilidad, la certeza absoluta en que este día no será eterno, funda o co-funda la certeza primigenia de la realidad del mundo, la espontánea ‘tesis de realidad’, que tiene la Tierra como su suelo. La predictibilidad de la sucesión del día y la noche se entrelaza con la creencia primigenia (la creencia de todas las creencias, o la que no se puede descreer<sup>32</sup>) en la realidad efectiva

del mundo. La certeza insondable del mundo ahí para mí se enlaza con la rítmica ciclicidad de la naturaleza. Esa primera referencia del cambio y la permanencia entre los estados de luz y oscuridad –que arraiga y germina en el propio cuerpo, que envejece– es una hebra sólida en el tejido del sentido de ser real; esto es, nuestro sentido de la “continuidad” se enlaza al evidente *continuum* de la sucesión del día y la noche, el sol y la luna a través de la bóveda celeste, en un recorrido cuyas distancias son los lugares espaciales, las posiciones de los astros respecto de nuestra propia posición, aquí, en la Tierra.

Incluso la constitución de la Tierra como el suelo originario, la localización originaria de todo posible movimiento, es ella misma constituida sobre la base o el fundamento de la constitución aún más originaria de la carne: “Sólo ‘el’ suelo de la Tierra, con su espacio circundante de cuerpos, puede hallarse constituido de manera originaria. Ello presupone la constitución de mi cuerpo como carne, y la de otros sujetos conocidos y la de un horizonte abierto de otros sujetos”.<sup>33</sup> Incluso en la idea del movimiento de la Tierra hay una raigambre originaria e íntima de la movilidad de mi propio cuerpo. El ahí de la Tierra, el entorno de la naturaleza es límite de la acción. “Tierra es un concepto trascendental límite”<sup>34</sup> porque es el límite posible del movimiento. La Tierra no se mueve porque es el dónde de todo movimiento: no se piensa, de hecho, respecto del movimiento. Un temblor de Tierra es un temblor de las cosas sobre la tierra en lo que concierne a nuestra percepción, no son las entrañas del planeta superponiéndose en una amalgama que se quiebra o se roza en una dentellada de placas tectónicas, es el edificio transformado en una materia elástica, incompatible con el concreto en su peso y su espesor. Son las cosas cayendo al suelo, el pánico. Pero la Tierra, incólume sigue ahí, sosteniendo, soportando los restos, exhibiendo sus grietas. La Tierra no se mueve porque no se constituye como cuerpo ni se da como tal a la experiencia. La Tierra es el suelo del movimiento y el reposo de los cuerpos, no materia en reposo o en traslación. Nuestra posición terrestre es fija, solo los astros se mueven o sólo su movimiento es directamente intuible por nosotros. Al concepto de cuerpo físico le es inherente la posibilidad de movimiento, mientras

la Tierra como el suelo que sostiene todo ente físico, no se nos da, no se presenta como un cuerpo, por lo tanto carece de esa condición cinética inherente (en diferentes grados) a todo lo que ella contiene.

El movimiento del Sol en relación con la Tierra es, desde mi condición corporal, comprendido como temporalizante, igual que el desplazamiento de mi cuerpo es espacialización y temporalización, un espacio en el que todo objeto físico adquiere una posición para mí en la naturaleza. El desplazamiento de los cuerpos físicos, como los astros, es temporalización por una identidad de la distancia y el tiempo fundada en el vínculo más básico entre protensiones y libre movimiento. Así el recorrido del sol en el cielo es transcurso, el trozo de tiempo natural (pre-reflexiva e incuestionadamente) experienciado como rector y orientador de las acciones y la praxis en el mundo.

Las horas representan la transferencia de una unidad espacial, una posición ocupada por el sol en el cielo, a un sistema uniforme de unidades temporales. El desplazamiento de una posición a otra en relación con el cenit (el punto más alto que alcanza el sol en el día) se convierte en unidad de medida temporal sobrepuesta a un espacio uniforme. El desplazamiento observable mantiene una relación de autorreferencialidad al propio cuerpo, y su potencia automoviente se convierte en primera unidad de medida, parámetro o metrón temporal, en los ritmos de la naturaleza o de la vida del cuerpo.<sup>35</sup> El primero de estos ritmos es el sueño y la labor, el segundo, la ritmicidad reproductiva y las determinaciones de fases y etapas derivadas de ella. La temporalidad reproductiva estructura nuevas fases y etapas del cuerpo vivo cuyo ciclo no es uniforme ni homogéneo en los seres humanos.

La ritmicidad o habitualidad del cuerpo en el tiempo de la naturaleza se mantiene aun en ausencia de las condiciones habituales por cierto tiempo. Un ejemplo a mano de esta determinación es el síndrome de desfase horario (*jet-lag*) en el que el cuerpo sigue (tortuosamente) viviendo en la ritmicidad temporal habitual en condiciones ajenas o no habituales. Es posible rastrear todo un orden de sentimientos asociados a ciertas condiciones de ritmicidad en fases estacionales o condiciones ambientales:

El ambiente tiende a ser pensado tan sólo como factores ambientales inorgánicos; se trata de una expresión reduccionista que simplifica los fenómenos lo más posible, tratando a los animales como autómatas y a las plantas como objetos (...) no puede explicar completamente las características animadas de los animales ni las propiedades vegetativas de las plantas.<sup>36</sup>

El ambiente no es el escenario del cuerpo como cosa viviente, su ser vivo se constituye en la trama de relaciones que le mantienen vivo, sus vínculos con otras cosas vivas y no vivas. Sin embargo, la conciencia interna del tiempo no se toca con esta ritmicidad sino tangencialmente, pues los ritmos circadianos<sup>37</sup> rigen diferencias en la actividad de la conciencia en la vigilia o el sueño, pero el sueño constituye su propio mundo, aunque sea el de una noche eterna. El tiempo del cuerpo es, como cualquier otro de sus atributos, una cualidad objetivable pero no determinante o inmanente a la vida de conciencia. La condición temporal del cuerpo propio en su dimensión trascendente, de cosa en el mundo, viviente en extinción, cosa que envejece. La condición temporal del cuerpo está regida por la ritmicidad natural que se significa desde la propia carne, pero la conciencia misma no conoce sus límites, es decir, no muere como muere el cuerpo, aunque una conciencia incorpórea, un yo sin un cuerpo, sea impensable. La distinción entre conciencia y cuerpo se exhibe en la desidentificación como auto-objetivación del cuerpo 'propio', que es condición de una gran parte de la experiencia humana.

La correspondencia del cuerpo al tiempo de la naturaleza pasa no solo por su funcionalidad orgánica, su propio despliegue del nacimiento a la muerte, el envejecimiento y la reproducción como "etapas" o fases que se corresponden con la rítmica de las cosas vivientes, sino que además se enlaza, a través de la afección, con estados anímicos en los que de alguna manera incide esa ritmicidad orgánica del cuerpo propio. Más allá de esto, el tiempo de la naturaleza es el primer tema de la cultura, la primera referencia u orientación humana en el mundo. La rítmica natural se enlaza con el cuerpo no sólo en el nivel orgánico, en la carne regida por el ciclo circadiano, las fases de sus estros y sus cambios, sino más allá, al convertirse en tema funda toda una dimensión de la cultura o la vida espiritual, según Cassirer:

No solo nuestra tierra sino nuestro propio yo espiritual, hemos nacido y todos nos alimentamos del sol desde nuestros primeros pestañeos frente a la luz hasta nuestros más elevados sentimientos religiosos y morales (...) la progresiva intelección de la diferencia entre el día y la noche, la luz y la oscuridad, es el nervio interior de toda evolución cultural humana.<sup>38</sup>

Las distancias temporales, las primeras medidas, se fundan en la ciclicidad vital del entorno y del propio cuerpo, los tiempos de reproducción, de cultivo, de desplazamiento, etc. Lo que el tiempo mide originariamente son modos de relación y praxis en el entorno; dentro de ese plano experiencial es sostenible que la primera medida del tiempo sea la de la “labor”<sup>39</sup> y la del descanso como temporalización de la ciclicidad circadiana diurna / nocturna y las fases estacionales.

Esta rítmica de la naturaleza rige la organización del trabajo y el descanso, e incluso sus valoraciones, las valoraciones de la labor y el ocio encuentran algún fundamento en la observación inmediata de la naturaleza que, en sus fases productiva y regenerativa, determina los ciclos y modos laborales de los hombres. Desde esta perspectiva puede sostenerse que el enlace temporal del cuerpo y la naturaleza es el trabajo. La labor es temporalizante, es medida de la ritmicidad natural, no añade nada a los ciclos y fases de la rítmica de la naturaleza, sólo se vuelve su medida. El trabajo puede entenderse como la medida de las fases de esta sucesión, del cambio, las transformaciones o metamorfosis del entorno de lo vivo y lo no vivo. Los ciclos de fertilidad de la tierra en relación con las fases lunares y estacionales como determinantes de labores concretas (arar, sembrar, cosechar); los periodos de inundación como momentos de traslado o trashumancia.

El cuerpo es órgano temporalizante en la labor como primera medida de la rítmica de la naturaleza:

Para todo hay un tiempo oportuno. Hay tiempo para todo lo que se hace bajo el sol. Tiempo de nacer; Tiempo de morir; Tiempo de matar; Tiempo de sanar; Tiempo de destruir; Tiempo de reedificar; Tiempo de llorar; Tiempo de reír; Tiempo de tener duelo; Tiempo de danzar; Tiempo de esparcir piedras; Tiempo de recoger piedras; Tiempo de abrazar; Tiempo de encontrar; Tiempo de perder; Tiempo de ahorrar; Tiempo de derrochar; Tiempo de romper; Tiempo de reparar; Tiempo de callar;

Tiempo de hablar; Tiempo de amar; Tiempo de odiar; Tiempo de guerra; Tiempo de paz (...). Todo está bien en su momento oportuno. (Eclesiastés: 3: 1-15)

Se abre aquí una vía de acceso al tiempo histórico, a través de la problematización o la crítica de esta función natural, temporalizante del cuerpo en el trabajo, como primera 'apropiación' y engarce secundario (si el primero es puramente orgánico) en la ritmicidad natural que la labor y el trabajo convierten en tiempo.

Las horas como unidades de medida tienen su primera referencia en las actividades humanas. Los días aciagos no son una suma de horas sino la regla que determina el modo en que se experimenta un decurso peculiar, los cambios estacionales, los solsticios y equinoccios, etc. Las horas sacras, por ejemplo, tienen un contenido significativo, experiencial, que se piensa a sí mismo suspendido sobre el tiempo ordinario en o por la meditación. El tiempo ritual es una apropiación del tiempo de la naturaleza, que pasa por una simbolización y significación que toma como primer referente el cuerpo propio y los vínculos de subsistencia con el entorno: los alimentos, las condiciones de sueño, la sexualidad, los ejercicios físicos y la higiene, etc. El escenario temporal de la ritualidad atraviesa los ritmos del cuerpo como cosa viva (los estros, las gestaciones, los partos) y los significa en la censura y el tabú. Las horas sacras irrumpen en el tiempo ordinario, a través de un cambio de orientación práctica hacia las cosas del mundo cuyo contacto se prohíbe.

La temporalidad regida por la ritmicidad de lo diurno y lo nocturno (que tampoco se confunde con la estructura lógico-oposicional de C. Lévi-Strauss, o estaría a la base de esta, como su fundamento) se significa primariamente en la praxis, y son los actos, por tanto, la primera unidad de medida en que confluyen, a ras del cuerpo, el tiempo subjetivo, el de las vivencias, y el tiempo de la naturaleza o la rítmica de lo viviente. Sobre ese contenido primigenio de la medida del tiempo, de la temporalidad del cuerpo que mide la rítmica de la naturaleza y se enlaza con ella, se generan tramas significativas que justifican y dan sentido a com-

portamientos, fungiendo como orientaciones habituales. El lenguaje y los símbolos del mito articulan en un orden de significado el decurso del entorno o esa certeza primigenia de la sucesión del sol y la luna en la bóveda celeste, certeza solidaria de la Tierra como suelo y límite del movimiento y, más ampliamente, de la tesis o creencia en la realidad del mundo que abraza nuestra existencia entera. Esta íntima e incuestionable certeza, la de que mañana amanecerá, mañana saldrá el sol no importa cuán larga u oscura parezca la noche, se enlaza últimamente con la tesis de realidad que el mito corona en su firmeza arraigada, entretejida o continuada en el telos mismo de la subsistencia, y el instinto persistente de la cosa viviente y de la conciencia, como un básico impulso de vida.

La praxis es el modo de significación del tiempo natural que envuelve el enlace orgánico y anímico. El ritmo de la naturaleza es el sincronizador del ritmo espiritual, cultural, es decir, del modo en el que una determinada tradición tematiza la rítmica de su entorno natural y la temporaliza: “sólo puede llegarse a una auténtica particularización, a una auténtica distribución del mundo mitológico –dice Cassirer– cuando la dimensión de profundidad de este mundo, por así decirlo, se hace patente con la forma del tiempo”.<sup>40</sup> El mito sería, desde esta perspectiva –estrictamente fenomenológica<sup>41</sup>– una ordenación en el relato de la ciclicidad natural, pues el tema –aun implícito– del relato mítico es el tiempo de la naturaleza como fuente de certeza de la permanencia del decurso, de la sucesión, el cambio predecible en la permanencia que funda el sentido de realidad del mundo: esa es la obviedad que el mito justifica y ordena en sus fuentes ‘originarias’<sup>42</sup> a través del relato. En su dimensión primaria el tiempo de la naturaleza es la rítmica del cuerpo en sincronía con el ambiente. Sincronía que implica una apropiación simbólica de la ciclicidad natural, vivida, que se expresa en las dimensiones concretamente antropológicas (históricas, espirituales) de la profecía y el mito. En un relato en el que se repite un “parto de la luz” (si la primera labor, el primer trabajo, es el parto, el trabajo del cuerpo), el cuerpo vuelve a ser órgano temporalizante en tanto órgano de la naturaleza o cosa viviente.

## Conclusiones

El cuerpo es órgano temporalizante y espacializante en su condición de cosa viva, cosa en el espacio y en el tiempo. El despliegue temporal de la conciencia corporal transcurre en los dos niveles o dimensiones: trascendente y trascendental. El cuerpo vivido es órgano de la naturaleza que él mismo constituye en sus coordenadas espaciales, materiales, cromáticas, etc. El cuerpo vivido es órgano temporalizante en su dimensión trascendental –participante de la constitución del mundo entorno– y tiene su propia temporalidad como parte y momento del horizonte de cosas vivientes entre las que se encuentra. En la percepción la potencia cinética del cuerpo se toca y entrelaza con la tendencia protentiva del tiempo inmanente. En la naturaleza, sus acciones acopladas a la rítmica natural, establecen la medida del tiempo objetivo y el tiempo histórico mediante la labor y el trabajo. El vaso comunicante ambiente-cuerpo es el ritmo de la subsistencia cuyo gran cronómetro es la sucesión del día y la noche. En la insondable certeza del fin del día y el fin de la noche se articula así, a través del cuerpo, la tesis de realidad, el sentido de ser real de la naturaleza; la certeza del suelo terrestre que sostiene todos los cuerpos que ‘padecen’ la ciclicidad luz-oscuridad se integra en la certeza última, espontánea y natural del ser real.

## Notas

<sup>1</sup> Agradezco sinceramente las atentas lecturas de los árbitros de *Devenires*. El tiempo dedicado a las observaciones y correcciones es invaluable y le da sentido a la vida académica. La corrección de la versión en inglés del *abstract* y los comentarios sobre la estructura del texto me han permitido afinar enormemente la primera versión de este artículo. Muchas de las recomendaciones bibliográficas como Patočka, Klaus Held y otros, resultan más que pertinentes para los fines de este trabajo, lamentablemente los tiempos editoriales no me permitieron incorporar debidamente las referencias que, en otro momento, podré invertir en el desarrollo de aspectos que en este primer ensayo (intento) apenas toco, como el caso del temblor de Tierra. Finalmente, la ausencia de Merleau-Ponty en este texto no se ha debido al desconocimiento del valor de sus análisis

de la corporalidad, y justifico la falta de referencias a su obra en el lugar pertinente de este documento.

<sup>2</sup> “...mientras el sujeto siempre, en cada ahora, está en el centro, en el aquí, desde donde ve todas las cosas y ve hacia el mundo, el lugar objetivo, el sitio espacial del yo o de su cuerpo es un sitio cambiante”. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II, *Investigaciones filosóficas sobre la constitución*, F.C.E., México, 2005, § 41, p. 289 /241. Trad. Antonio Ziriión Quijano. (En adelante *Ideas II.*) p. 198.

<sup>3</sup> Es probable que la filosofía merleauPontiana de *La estructura del comportamiento*, por ejemplo, sea igualmente cercana a la intención de pensar el cuerpo como órgano de la naturaleza. Sin embargo, la ventaja que encontré en la obra de Imanishi, es que tematiza no la conciencia o el cuerpo, sino la naturaleza, una naturaleza vivida y un concepto de cuerpo especialmente husserliano (aunque Imanishi no cita explícitamente a Husserl, se sabe que fue alumno de Nishida). Es probable que el solo desarrollo de la portentosa obra de Merleau Ponty más pertinente para el caso (*La estructura del comportamiento*) me hubiese llevado a un resultado enteramente distinto de mi propósito, que no es otro que mostrar la profundidad de la fenomenología trascendental de la corporalidad, el anuncio de un tema o un problema que se suscita en ella, o que ella abre: la temporalidad de la conciencia corporal.

<sup>4</sup> Ludwig Landgrebe, “El problema de la teleología y la corporalidad en la fenomenología y en el marxismo” en *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, CEMIF, 2017, p. 98.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 99. Cfr. E. Husserl, *Ideas II*, § 46, p. 209.

<sup>6</sup> E. Husserl, *Ideas II*, p. 191.

<sup>7</sup> El cuerpo físico es la materia resistente, extensa, el cuerpo vivo describiría a animales y plantas, y el cuerpo vivido es el cuerpo de un yo. El “cuerpo propio” es haber del yo, propiedad, tema y objeto del yo o para el yo, es el cuerpo como enfrenteante, el cuerpo de un yo autoconsciente que reconoce su cuerpo precisamente como el suyo. Esta última distinción no es necesariamente explícita en Husserl.

<sup>8</sup> “Con el objeto uno coordinamos múltiples modos de conciencia, actos o nóemas de actos. Patentemente, es no es accidental; nada es pensable sin que sean también pensables múltiples vivencias intencionales enlazadas en unidad continua propiamente sintética (politética), en las cuales ‘él’, el objeto, es consciente como idéntico”. [Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, F.C.E., México, 2013, § 131, p. 400. Trad. José Gaos. Edición y refundición integral de Antonio Ziriión Quijano. (En adelante *Ideas I.*)]. Esta referencia tiene especial importancia para nuestros propósitos porque la estructura que describe coincide en efecto con la percepción sensible de

un objeto idéntico, a través de predicados fundados en perspectivas y cambios posibles de perspectivas corporales.

<sup>9</sup> Dan Zahavi, *Husserl's phenomenology*, Stanford University Press, California, 2003, p. 100.

<sup>10</sup> Ver nota 8.

<sup>11</sup> E. Husserl, *Chose et espace. Leçons de 1907*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989, p. 25.

<sup>12</sup> Según San Martín “perspectiva” es el término más preciso para traducir Abschattung: “Tanto en la traducción de *Ideas* por José Gaos como por Antonio Zirión, no queda claro el sentido de la palabra Abschattung y en la traducción no se percibe de modo preciso que esta palabra, por una metonimia significa exactamente ‘perspectiva’, el escorzo o matiz en que todo lo percibido se nos da (...). El uso de Abschattung es obviamente metafórico, porque la forma en que la perspectiva se indica en la pintura o en la realidad son los matices y variaciones de luz que se ofrecen en la visión”. J. San Martín, *Sobre la Creencia* (inédito), fragmento cedido por el autor para este artículo.

<sup>13</sup> E. Husserl, *Ideas I*, § 149, p. 451/347.

<sup>14</sup> “La presentación, que se enlaza siempre con la percepción, va más allá de ella e implica un excedente no dado”. Roberto J. Walton, “Fenomenología de la empatía” en *Revista Philosophica*. No. 34-35, Instituto de Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2001-2002, p. 410.

<sup>15</sup> La ‘normalidad’ se entiende aquí bajo la idea de cierto óptimo de la percepción referente a las condiciones para alcanzar una percepción óptima del objeto a través de sus notas, por un lado, condiciones apropiadas del medio, por otro, condiciones óptimas también, de los órganos perceptivos: “A LA EXPERIENCIA NORMAL, en la que el mundo se constituye PRIMIGENIAMENTE como mundo ‘TAL COMO ES’, pertenecen todavía otras CONDICIONES NORMALES DE LA EXPERIENCIA: por ejemplo, la visión a través del aire, etcétera”. (Edmund Husserl, *Ideas II*, § 16, p. 92.) Otras formas de anormalidad tienen que ver con el cuerpo mismo, y con el que los órganos sensoriales no se encuentren en circunstancias óptimas, como si, por ejemplo, ‘ingiero santonina’.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>17</sup> Dorion Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976, p. 3.

<sup>18</sup> “La aprehensión por medio de un ‘sentido’ encierra en sí horizontes vacíos de ‘percepciones posibles’ (...) en cada caso puede entrar a un sistema de nexos de ‘percepciones posibles’ (...) El *cuerpo* espacial es una unidad sintética de una pluralidad de estratos de ‘apariciones sensibles’ de sentidos diferentes. Cada estrato es en sí homogéneo, inherente a un sentido”. E. Husserl, *Ideas II*, § 15, p. 69.

<sup>19</sup> Dan Zahavi, *op. cit.*, pp. 98-99.

<sup>20</sup> E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, FCE, México, 2005, § 53, p. 165.

<sup>21</sup> E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas II*, FCE, México, 2001, p. 145.

<sup>22</sup> “El concepto geométrico de homogeneidad puede ser expresado precisamente por el postulado de que desde cualquier punto en el espacio pueden efectuarse las mismas construcciones en todos los sitios y en todas direcciones”. E. Cassirer, *op. cit.*, p. 117.

<sup>23</sup> La cosa viviente es nada más que una ‘cosa’ viva en relaciones de dependencia, intercambio, etc., con otras cosas vivas y no-vivas. Una cosa viviente es tanto una planta como un animal superior. Las relaciones pueden ser más o menos complejas, pero pertenecen, como “organismo” (es decir, como cuerpo que nace, crece, se reproduce y muere) a un todo ‘ambiental’, un todo de relaciones más vasto. Si nos preguntamos cómo es que el cuerpo está entre las cosas, una vía descriptiva probable es la de Imanishi, pues nos presta ciertas herramientas para describir este nivel de la constitución. Ver Kinji Imanishi, *El mundo de las cosas vivientes*, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, 2011.

<sup>24</sup> “Los cuerpos son  $x$  idénticas en cuanto índices de regulaciones legales de apariciones corporales de sujetos en el nexa de la naturaleza física en su totalidad; las almas enlazadas con estas  $x$  *objetivamente* determinadas, también son *objetivamente* determinables en la unidad sustancial-*real* con ellas: son unidades dependientes de los *objetos* de la naturaleza ‘cuerpo físico’ y enlazadas con éste de modo *objetivamente real* como *realidades* en el espacio y el tiempo”. [E. Husserl, *Ideas II*, § 46, p. 213] Esto es lo que Husserl considera como un nivel del cuerpo como cosa viva enlazada causalmente en un sentido más complejo que el puramente físico, más bien orgánico y biológico que, en el nivel humano, demanda la consideración de la vida subjetiva, de la subjetividad que “ya no es naturaleza”: “El análisis de la naturaleza y la consideración de la naturaleza muestra, por ende, que está menesteroso de complemento (...) y apunta por ello más allá de sí, hacia otro sector del ser y de la investigación: éste es el campo de la subjetividad que ya no es naturaleza” [*Idem.*] En este sentido la consideración de Husserl sobre el campo de la naturaleza que cae más allá de la fenomenología, es lo que Imanishi recoge pero desde una perspectiva no naturalista sino plenamente compatible con la intención husserliana. Para Imanishi la vida no puede explicarse a través del comportamiento de una célula o determinado mecanismo molecular aislado: “De la misma manera tampoco podemos explicar por completo ninguna vida individual por las propiedades de una célula, ni explicar una célula en términos de las moléculas o de los átomos (...) Aún si explicamos la actividad del esperma en términos fisicoquímicos, la existencia del óvulo debería pensarse como un prerrequisito para su actividad (...) debe asumirse la existencia del individuo que fabrica esperma, o fabrica el óvulo”. [K. Imanishi, *op. cit.*, p. 90.] En este sentido es sostenible que la visión de Imanishi puede funcionar como

una profundización en la descripción fenomenológica de ese nivel del cuerpo como cosa viviente, cosa en un entorno de cosas vivientes que Husserl señala en el primer estrato de la naturaleza física.

<sup>25</sup> Husserl define este ‘impulso’ como proto-vivencia, es decir como condición o materia de las vivencias intencionales. El instinto y el impulso forman parte del subsuelo anímico de la experiencia: “¿Qué es pues este subsuelo anímico? La protosensibilidad son los datos sensibles, los datos de color en su campo visual de sensación que es una unidad anterior a toda ‘apercepción’ y también después de ella puede ser hallado como momento de una apercepción, a saber, como momento del aspecto visual. Igualmente, los sentimientos sensibles fundados en estos datos sensibles, pero también los datos del impulso, los impulsos no como cosas supuestas trascendentes a la conciencia, sino protovivencias, siempre pertenecientes a la composición del subsuelo anímico”. E. Husserl, *Ideas II*, Anexo XII, § 3, p. 386.

<sup>26</sup> Entiéndase aquí organismo como nada más que un cuerpo que nace, se desarrolla, se reproduce y muere. La organicidad no refiere aquí, nada más que ese proceso del orden natural inmediatamente vivido.

<sup>27</sup> “La ritmicidad es una propiedad de los seres vivos que se presenta como parte de la adaptación al entorno (...) Un ritmo se compone de diversas características: la frecuencia, la amplitud, el periodo y la fase. El ritmo biológico se puede definir como una fluctuación bioquímica, fisiológica o conductual que tiene una recurrencia intervalos regulares. La frecuencia se refiere al número de acontecimientos de un evento repetido por una unidad de tiempo. El periodo, a su vez, es el tiempo que se tarda cada ciclo de fluctuación”. Aleph Corona Morales y M. Socorro Fernández, “Bases de los ritmos biológicos”, en Mario Caba (ed.), *Bases celulares y moleculares de los ritmos biológicos*, Universidad Veracruzana, 2008, p. 15.

<sup>28</sup> K. Imanishi, *op. cit.*, p. 87.

<sup>29</sup> Ver Jakob Von Uexküll, *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*, Cactus, Buenos Aires, 2016. Trad. Marcos Guntin.

<sup>30</sup> L. Landgrebe, art. cit., p. 106.

<sup>31</sup> “Es como si, más allá de la luz, el color y el sonido que habitan el mundo, dándole un contenido, hubiera una *comunidad de base* entre el cuerpo y el mundo que no puede ser interrumpida y que por tanto siempre está ahí, y que se nos muestra en los análisis del propio Husserl”. Javier San Martín, “El contenido del cuerpo” en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 2: *Cuerpo y alteridad*, UNED-SEFE, Madrid, p. 176.

<sup>32</sup> Tomo esta expresión que San Martín recupera de Ortega en el contexto fenomenológico de este último y como parte de un libro dedicado a las creencias que se encuentra aun en preparación.

<sup>33</sup> E. Husserl, *La tierra no se mueve*, Editorial Complutense, Madrid, 2006, p. 41. Trad. Agustín Serrano de Haro.

<sup>34</sup> *Ídem*.

<sup>35</sup> Según Hans Rainer Sepp, las primeras unidades de medida espacial tienen referentes o parámetros culturales, codos, pies, leguas como distancias recorridas por el cuerpo, etc.

<sup>36</sup> K. Imanishi, *op. cit.*, p. 90.

<sup>37</sup> El ciclo “circadiano” es un modo de clasificación de los ritmos en relación con la rotación de la Tierra y la alternancia del día y la noche, que es lo que primariamente intuimos. Ver Aleph A. Corona Morales (*et. al.*), art. cit., p 16.

<sup>38</sup> E. Cassirer, *op. cit.*, p. 132.

<sup>39</sup> Me valgo aquí de la distinción que Hannah Arendt establece entre labor y trabajo. El significado de la labor es más básico que el del trabajo, y atañe sobre todo al despliegue de la vida activa abocada a la subsistencia. “La labor que produce todo lo necesario para mantener vivo el organismo (...) [el] trabajo que crea todo lo necesario para albergar el cuerpo humano y necesita la acción con el fin de organizar la vida en común de muchos seres humanos”. (H. Arendt, *Labor, trabajo y acción*. Conferencia de 1957, p. 1.)

<sup>40</sup> E. Cassirer, *op. cit.*, p. 141.

<sup>41</sup> “La tarea de la fenomenología tal como Husserl la entiende, no se agota en el análisis del conocimiento, sino que más que investigar las estructuras de objetos de esferas totalmente distintas, atendiendo puramente a lo que ‘significan’ sin tomar en cuenta la ‘realidad’ de sus objetos. Tal investigación debería abarcar también el ‘mundo’ mítico, no para derivar su ‘consistencia’ peculiar a partir de la multiplicidad de la experiencia etnológica y etnopsicológica sino para aprehenderla en un análisis puramente ‘ideacional’”. E. Cassirer, *op. cit.*, p. 30.

<sup>42</sup> Quiero decir originario en el sentido de la génesis u origen del mundo.

## Referencias

ARENDRT, H., *Labor, trabajo y acción*. Conferencia de 1957.

CAIRNS, D., *Conversations with Husserl and Fink*, Nijhoff, La Haya, 1976.

CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas II*, FCE, México, 2001.

CORONA MORALES, A. y FERNÁNDEZ, MS., “Bases de los ritmos biológicos” en Caba, M. (ed.), *Bases celulares y moleculares de los ritmos biológicos*, Universidad Veracruzana, 2008, pp. 15-24.

- HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, FCE, México, 2013. Edición y refundición integral de la traducción de Antonio Zirión Quijano.
- \_\_\_\_\_, *La tierra no se mueve*, Editorial Complutense, Madrid, 2006. Trad. Agustín Serrano de Haro.
- \_\_\_\_\_, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II, *Investigaciones filosóficas sobre la constitución*, FCE, México, 2005. Trad. Antonio Zirión Quijano.
- \_\_\_\_\_, *Chose et espace. Leçons de 1907*, Presses Universitaires de France, París, 1989.
- IMANISHI, K., *El mundo de las cosas vivientes*, Instituto Venezolano de investigaciones Científicas, 2011.
- LANDGREBE, L., “El problema de la teleología y la corporalidad en la fenomenología y en el marxismo” en *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, CEMIF, 2017, pp. 93-123.
- SAN MARTÍN, J., “El contenido del cuerpo” en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 2: *Cuerpo y alteridad*, UNED-SEFE, Madrid.
- VON UEXKÜLL, Jakob, *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*, Cactus, Buenos Aires, 2016. Trad. Marcos Guntin.
- WALTON, R., “Fenomenología de la empatía” en *Revista Philosophica*. No. 34-35, Instituto de Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2001-2002, pp. 410.
- ZAHAVI, D., *Husserl's phenomenology*, Stanford University Press, California, 2003.



Recepción: 23 de julio de 2019  
Aceptación: 11 de octubre de 2019



# ESTILO CORPORAL: SOBRE LA NOCIÓN DE ESTILO EN LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA

Agata Bąk

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

## Resumen/*Abstract*

El presente artículo explora la noción de estilo en la fenomenología husserliana como una noción que permite describir la totalidad concreta de la vida humana en su desarrollo temporal. Partiendo de las consideraciones generales sobre esta noción, centramos la investigación en el estilo corporal de la conciencia. En un primer momento describimos las características animales o sensibles de la conciencia humana, para luego dar paso a la consideración de las mismas desde una óptica personalista, propia del ser humano, y ver cómo estas están asumidas en el desarrollo de la persona. Concluimos ponderando la relevancia de la noción de estilo para la fenomenología y otras disciplinas.

**Palabras clave:** fenomenología, estilo, Husserl, cuerpo vivido, normalidad.

## Corporal style: on the notion of style in husserlian phenomenology

This paper explores the notion of style as exposed in Husserl's writings. We consider it an useful resource to describe concrete totality of human life in its temporal becoming. We start from a general consideration of the concept and we focus on the embodied style of consciousness. In the first step, we describe animal or sensible features

of human consciousness, in order to understand, in the second step, how these are conceived from a personalistic perspective, and to see how they are adopted in personal development. Finally, we make some general observations about the relevance of the notion of style for phenomenology as well as other disciplines.

**Keywords:** phenomenology, style, Husserl, lived body, normality.

### **Agata Bąk**

Es doctoranda en la Universidad Nacional de Educación a Distancia bajo la dirección del profesor Javier San Martín. Trabaja la cuestión de la corporalidad en Husserl y su posible aplicación a la antropología filosófica. Realizó estancias en el *Center for Subjectivity Research*, Copenhague, Dinamarca, bajo la tutela de Dan Zahavi y en Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México. Ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales, y varios capítulos de libros con temática fenomenológica y antropológico-filosófica. Es profesora tutora de Teoría del Conocimiento II en el Centro Asociado de la UNED, y Tutora Virtual en Problemas Actuales de Filosofía y Núcleos Vigentes de Historia de la Filosofía.

El presente artículo<sup>1</sup> explora la dinámica total del sujeto encarnado, personal, en un mundo que se constituye para él y en el que este se constituye y comprende a sí mismo. Defendemos aquí que la noción de *estilo* [*Stil*] es manejada por Husserl en un sentido amplio para designar la totalidad dinámica de particularidades que conforman la dación de una cosa de determinada región [*Gebiet*] de objetos y en un sentido más preciso que nos interesa, esto es, el estilo de la vida humana y más en concreto, el estilo de la encarnación. El estilo es un concepto que une en una dinámica temporal todas las dimensiones de la corporalidad: la constitución de la corporalidad vivida con sus posibilidades e imposibilidades, la relación con la materialidad, y la constitución comunitaria, tanto a nivel animal como personal, con la correspondiente dinámica grupal de exclusión-inclusión a través de la mirada del otro que yo aprehendo como una apreciación de lo que soy.

En primer lugar, abordamos la noción de estilo en general, y seguidamente, el estilo de la persona humana, ahondando en sus diversas dimensiones. Se trata de una noción que ha adquirido cierta notoriedad en la fenomenología posterior a Husserl, sobre todo en la fenomenología de Merleau-Ponty (en el que se basan varios de los autores que citamos a lo largo del presente artículo, a excepción de Heinämaa, que incorpora explícitamente a Husserl en sus análisis de estilo) y que ha servido como punto de partida para filosofías fenomenológicas y posfenomenológicas de diversa orientación (feminismo, fenomenología del cuerpo, antropología, estética, estudios sobre teatro, danza, etc.). En segundo lugar, precisamos qué entendemos por el estilo corporal de una persona humana en diálogo con diversos autores que atendieron este problema. Ello implica explorar en primer lugar el estilo de la dimensión animal, conformada por una relación especial con la materialidad, capacidades prácticas, y las posibilidades e imposibilidades cambiantes en el tiempo.

En un segundo paso, recordamos que la plena autocomprensión del ser humano como sujeto real solo se lleva a cabo en la comunidad intersubjetiva, cuando otros animales salen al encuentro; y es que en el mismo momento en el que reconozco empáticamente al otro como un ser humano como yo, me percato también de que para él yo soy igualmente un *alter ego*, que solo puede apercibirse como una anomalía respecto de su corriente de vivencias. Es aquí donde podemos sacar pleno rendimiento de las nociones de la normalidad corporal intersubjetiva. Concluimos ponderando la importancia de la noción de estilo para la fenomenología.

## 1. La noción de estilo en la fenomenología husserliana. El estilo de la vida

La noción de estilo en la fenomenología de Edmund Husserl no está sistematizada ni parece que este jamás fuera el propósito de Husserl. No obstante, las observaciones sueltas en torno a este concepto nos invitan a pensar en él como un recurso muy útil para la investigación fenomenológica. La noción de estilo aparece en Husserl en dos contextos. En primer lugar, y de forma genérica, se emplea para designar los modos generales de aparecer ciertos objetos o legalidades de ciertas actividades de la conciencia: así tenemos en la obra husserliana referencia al estilo de objetos espaciales que designa el modo en que aparecen a la conciencia: escorzados, matizados siempre desde una cierta perspectiva, dados en persona [*leibhaftig*] aunque nunca en exhaustividad. También tenemos el estilo de ciertas operaciones de la conciencia, su modo esencial de transcurrir. Así, podemos hablar de estilo de ciertas actividades conscientes (por ejemplo juicios, o percepciones): les pertenece que sean ponentes o que den el objeto en persona, etc. La experiencia en general, tiene un estilo (Hua XV, p. 50).<sup>2</sup> En este sentido, el estilo vendría a ser sinónimo de la descripción del modo de dación de una cierta región ontológica [*Gebiet*], o de ciertas actividades, y sus propiedades esenciales.

En este capítulo nos interesa explorar una aplicación particular de la noción de estilo, esto es, en la descripción de la subjetividad humana que se desprende de los escritos póstumos.<sup>3</sup> Lo interesante es que en el caso de la subjetividad humana, el estilo que le es propio no describe ninguna región ontológica en exclusiva, más bien las atraviesa, asume, estructura. De cara al presente trabajo, presuponemos explícitamente que la pregunta por la subjetividad constituyente en la fenomenología husserliana desemboca en la consideración de la subjetividad trascendental en tanto que persona.<sup>4</sup>

¿Quién o qué es “persona trascendental”? Pocos estudiosos lo resumen de forma tan clara como Brudzińska:

En el sentido trascendental la persona se comprende, en primer lugar, *como una estructura lograda (gained) de cumplimientos habituales*. Como tal, es ella el sujeto del mundo de la vida: una estructura *concreta de la subjetividad*, que realiza fines intencionales de forma temporal, cinestésica y emotiva.

(...) *La vida de la persona trascendental no es vida de mera identidad, sino más bien una vida dinámica de individuación. Semejante individuación no tiene lugar en un mundo abstracto de meras cosas o tesis científicas, sino más bien en un mundo de la vida concreto*, en tanto que mundo dado sensual e intuitivamente de nuestras necesidades experimentadas y expresadas corporalmente, de nuestros deseos, planes y objetivos prácticos, como el mundo en el que nos encontramos entre otros. (Brudzińska, 2014, p. 91, cursiva nuestra).<sup>5</sup>

Es el dinamismo del desarrollo de la subjetividad, la presencia de lo anímico, la expresión corporal de necesidades, fines y objetivos no meramente “cósicos” (natural) ni vistos desde el punto de vista “científico”, en los que cuentan meramente propiedades “objetivas” a expensas de otros ámbitos de la vida humana. En lo que queremos ahondar a propósito de la noción de estilo es en la convicción de que ponderar la primacía de la persona no significa afirmar una dualidad entre lo natural *versus* lo cultural, sino más bien insistir en una estructura de autocomprensión: la de personas humanas que, interpretándose desde los seres espirituales<sup>6</sup> que son, se comprenden como animadas y asumen su materialidad. Si efectivamente podemos resumir así —a riesgo de quedarnos muy cortos en la ex-

plicación<sup>7</sup>— el desarrollo de la fenomenología husserliana, se torna preciso encontrar una herramienta descriptiva con la que atender la subjetividad humana en su complejidad. Creemos justamente que la noción de “estilo” constituye un recurso para trasgredir ciertas tendencias de descripción de la conciencia humana en las que *nollens vollens* caen numerosos estudiosos de la fenomenología husserliana, y que no son de extrañar, puesto que el propio Husserl tiende a describir el estilo en distintos planos, según el propósito de la investigación que está llevando a cabo.

Y es que una puede tener la sensación de que existe una división, un dualismo profundo entre la subjetividad humana en tanto que ser anímico (con su correspondiente desdoblamiento analítico en lo que tiene de *leiblich* y en lo meramente *körperlich* que se vivencia en lo anímico, y que otorga la necesaria materialidad y en última instancia, realidad, al sujeto humano) y en tanto que ser que se interpreta inevitablemente desde la razón y la cultura. División que se torna más problemática pues además encontramos siempre la división descriptiva entre lo individual y lo comunitario (a la sazón, deberíamos distinguir entre aspectos comunitario animal y comunitario cultural).<sup>8</sup>

Pues bien, la noción de estilo aplicada a la subjetividad humana parece ser un concepto que permite describir el sentido de la subjetividad humana en un intento de trasgresión de las diversas ópticas descriptivas en la obra husserliana. Según la lectura que aquí proponemos, el estilo hace referencia a la vida subjetiva (humana) en su concreción que debemos comprender de modo doble. Por un lado, como una concreción de diversos aspectos de una vida anímica y espiritual, individual y colectiva, animal y humana:

Una humanidad tiene una particular unidad en que ella, en cuanto normal, a través de sus normales sujetos singulares constituye un mundo normal, y que como campo de una praxis normal de la humanidad crece en una cultura normal, y en que los sujetos singulares, en todas sus formas de vida, al menos tomadas en totalidad, se mantienen en su *estilo* normal. (Hua XV, p. 154, cursiva de la autora).

La noción de estilo aparece pues en contextos vinculados a la unidad de la humanidad en su doble articulación natural-cultural, para dar cuenta justo de esta óptica global, consideración “de la totalidad”, de lo característico o lo propio de lo humano como tal. Un grupo de los textos en los que se menciona el estilo serán aquellos en los que está en juego la descripción de la “totalidad” de la vida subjetiva, el carácter humano de la subjetividad, en suma, la humanidad. Esta tiene un particular estilo de vida en el mundo (Hua XV, p. 118).

Y, en segundo lugar, a la vez, la noción de estilo hace referencia a una concreción temporal *unitaria e individual* (que tiene un estilo de unidad –Hua XIV, p. 423–); a una subjetividad extendida entre su pasado sedimentado en la conciencia y abierta desde las posibilidades adquiridas o “ganadas” (corporalmente, como vimos en capítulos anteriores) hacia el futuro individual y el futuro societario. Su estilo esencial es necesariamente temporal.

Un individuo *se da necesariamente como un ser en devenir*, y allí yace una necesidad adicional, y es que él se da en un fragmento de duración ya cumplido, sea “ya no tan pequeño”. Seguidamente, que él se da con un horizonte de futuro abierto (conforme a su pasado) en un *estilo esencial*, cuyo cumplimiento concreto todavía está pendiente y que se realizará en una percepción concreta (Hua XIV, p. 15, cursiva de la autora).

El estilo, por lo tanto, se hace cargo del desarrollo y la génesis de la persona (tanto en sus habitualidades más animales, como en sus adquisiciones de rasgos de carácter):

El mismo “yo” ya no tiene más un sentido de “en sí”, pues no soy sustrato de los predicados idénticos (propiedades sustanciales). El [yo] *tiene propiedades habituales y de carácter*, pero en continuo desarrollo y si él tiene un *estilo en su desarrollo*, este no se reduce a un sistema de propiedades absolutamente idénticas (Hua XIV, p. 84, cursiva de la autora).

No es de extrañar pues que exista cierta normalidad de estilo en distintas etapas vitales de la persona: “El yo espiritual puede ser así apprehendido como un organismo, *un organismo de capacidades* de su desarrollo

en un estilo normal típico con los niveles de infancia, juventud, madurez, vejez” (Ideas II, 302/Hua IV, 254).

En resumen, la noción de estilo es una forma adecuada de descripción de una persona humana concreta y singular en su devenir en el contexto intersubjetivo, en tanto que ser cultural y en tanto que “animal”.<sup>9</sup> Es a la vez esta unidad individual: yo soy esa persona, y la relación del individuo con la humanidad: su modo de vida en el mundo (otra vez, Hua XV, p. 118). En adición, parece necesario admitir que el estilo no es solo una herramienta descriptiva. Es el mismo modo de ser de las personas humanas y su modo de relacionarse con el mundo, y eso, según se desprende de ciertos textos, desde la más abstracta e incipiente constatación de que “la conciencia lo es de algo” propia de la fenomenología temprana, hasta una descripción robusta de una persona en el mundo de la vida de la fenomenología tardía: “Con el mundo de la experiencia original presuntivamente puesto en la corriente de la subjetividad inmanente –esto es, en el origen mismo de la subjetividad, en lo más puro (se sugiere a continuación de la cita)– no se trasgrede el ser propio de la subjetividad; tan solo se delinea un cierto estilo de su vida”. (Hua XIV, p. 442). Correlativamente, el mundo también tiene su estilo de exhibición unitario (Hua XV, p. 138) que se modulará en experiencia concreta de esta subjetividad. Tenemos que asumir que la existencia humana es estilizada en tanto que subjetividad; pero luego admitir a la vez el estilo propio de cada individuo, las distintas líneas que trazan su frágil (en tanto que temporal) silueta. A continuación procuraremos precisar y dar contenido a estas consideraciones generales.

## **2. Estilo corporal personal. Existencia humana estilizada**

En este apartado tomamos la corporalidad como hilo conductor para describir la unidad de la subjetividad humana.<sup>10</sup> Indagaremos pues en el estilo de la persona humana en tanto que carnal. Esclarecemos su sig-

nificado y nos preguntaremos, en diálogo con Heinämaa y otras autoras, por los elementos que configuran el estilo corporal de la subjetividad. Se trata de indicar nexos que admiten diversa articulación y conforman, a nuestro juicio, diferentes estilos de vida, lo cual tiene consecuencias tanto a nivel trascendental de reflexión como a la hora de reflexionar sobre el rol de la fenomenología en diálogo con otras ciencias.

Los distintos sentidos de la corporalidad están magistralmente recogidos en la obra de Depraz, *Lucidité du Corps de l'Empirisme Transcendental en Phénoménologie*. La autora francesa traza las distintas dimensiones de lo corporal tal como aparecen en la obra de Husserl: el aspecto material, la vivencia del cuerpo que empieza en lo psicológico pero que inevitablemente, con el giro de la mirada, se descubre trascendental (Depraz, 2001, pp. 6-9). Y eso en el sentido doble, en tanto que el cuerpo anímico y el cuerpo cultural, generativo, nacido en una cultura y miembro de la humanidad, de la comunidad de “los que tienen la verdad desde la razón” (*Crisis*, p. 228/ Hua VI, p. 191); también hay una sensualidad en lo más puro de la conciencia, el cuerpo entendido como *flux charnel*. Al hilo de sus distinciones procuraremos ahora pensar el estilo de la corporalidad: la manera en la que los distintos sentidos entran en relación, a veces discreta y armoniosa, a veces tensa, conformando la persona humana.

El análisis del estilo corporal de la vida debe atender al menos los siguientes aspectos de relación entre distintas dimensiones de la persona humana:

- El cuerpo vivido y su relación con la materialidad;
- La relación de la subjetividad corporal con el mundo circundante, el estilo normal de la experiencia encarnada;
- El cuerpo en el tiempo: sus procesos y sus rupturas;
- Y, finalmente, abordar la forma en la que todos estos aspectos están atravesados por la cultura, la intersubjetividad en la que el ser humano llega a ser propiamente humano.

Cada uno de estos aspectos tiene sus implicaciones profundas, y cada uno merece ser tratado de forma monográfica. En lo que sigue, nos limitaremos meramente a trazar la posible problemática.

En esta tarea asumimos, siguiendo en ello los apuntes de Heinämaa, que la identidad personal incluye “dos tipos de la objetividad: una sensible y otra conceptual” (2011, p. 131), añadiendo decididamente por nuestra parte el modo de su articulación. Los primeros tres puntos anunciados anteriormente se analizarán primero en perspectiva *sensible*, o, hablando desde Husserl, *animal*. Tarea que, como se ha insistido antes, es necesariamente una cierta abstracción de lo que la persona humana concretamente es. A lo largo del siguiente apartado se mostrará lo difícil que es sacar a relucir esa *mera* animalidad, ya que requiere de una cierta “deconstrucción” [*Abbau*].<sup>11</sup> En el siguiente, mostraremos cómo todo ello inevitablemente está atendido desde una perspectiva cultural (conceptual, en palabras de Heinämaa); desde nuestra perspectiva, la diferencia crucial entre dos estratos no es la de lo conceptual *versus* lo sentido, como quiere la autora finlandesa. Esta diferencia, analizamos en el apartado 2.2., es más bien la diferencia entre una subjetividad que se experimenta sensualmente en su esfera de propiedad, y la subjetividad que se descubre como ser humano en el mundo de las personas, que primero, lo “mundanizan” (de acuerdo con la expresión muy lograda de *Meditaciones Cartesianas*): lo insertan en una historia comunitaria, lo ven crecer, y además, otorgan nombres, palabras, valores y conceptos con los que ella misma puede describirse y entenderse, con los que descubre valores y tiende a su consecución. No son dimensiones excluyentes; tan solo es preciso dar con la articulación adecuada.

El modo de articulación de estos dos ámbitos está claro en Husserl. La tercera sección del volumen segundo de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una fenomenología trascendental* (en adelante, *Ideas II*) la inaugura un capítulo que puede leerse como manifiesto a favor de la perspectiva personalista en los análisis del ser humano. No obstante, es en el volumen XXXIX de *Husserliana* en el que encontramos la formulación

más precisa en qué significa esta prioridad de la perspectiva personal. En el texto 4º de ese volumen, Husserl indaga en la pre-dación del mundo que habitamos en actitud natural. A partir de ahí lanza una pregunta retrospectiva por el carácter de este mundo:<sup>12</sup>

La relación con un mundo ya constituido —esto es, con el mundo tal como lo conocemos, investido de significados naturales, culturales, etc.— es formalmente el presupuesto para una vida comunitaria unitaria de sujetos-yoes en un estilo que puede ser histórico, que, pasando a través y manteniéndose continuamente a través de los tiempos, hace posible la cultura, o hace posible una vida de la humanidad que pasa a través de los tiempos, para la cual todas las adquisiciones pasadas y presentes son permanentes, tienen relevancia práctica, son medios siempre posibles para nuevas adquisiciones (Hua XXXIX, p. 26, nota 1).<sup>13</sup>

Los análisis del mundo constituido y el paciente descubrimiento de las operaciones de conciencia que lo constituyen ponen de relieve que este se ha tenido que formar en una vida comunitaria de un estilo muy particular. Desentrañar la constitución de este mundo significa desentrañar las intencionalidades implicadas en su constitución. En el texto, Husserl resume magníficamente las distintas estructuras y su modo de relacionarse entre sí.

El mundo del que partimos es el mundo de la cultura. Pero este remite “genéticamente a un mundo aún *carente de cultura* y libre en general del mundo objetivo”. (ib., p. 27). Lo cual es paradójico, puesto que la idea del mundo desprovisto de significados culturales, sin sentido de la historia, en el que “los hombres caen como la nieve” (ib., p. 29), es cuestionable como presupuesto. A lo largo del presente artículo veremos hasta qué punto es así. En este sentido, nosotros siempre experimentamos el mundo culturalmente. Pero, en un proceso de análisis genético, descubrimos que en la dación de los objetos y de los otros, en tanto que cosas, instituciones, personas, está implícita esta intencionalidad individual y pre-cultural que remite a la *mera naturaleza*, objetos en su mera materialidad, y otros animales, cuerpos corpóreos, a cuyo mundo de sentido no accedemos de forma originaria, como al nuestro en nuestra

intimidad. Frente a lo que tendemos a pensar desde nuestra perspectiva contemporánea, es una capa fina; en el momento mismo en que le damos un nombre a nuestra sensación, en el momento en que localizamos la sensación de dolor dándole nombre a esa parte en la que nos duele, en este momento estamos ya en el mundo cultural. Pero el análisis genético del mundo interpersonal remite a su institución meramente anímica y natural, y en última instancia, subjetiva e individual. Los párrafos que conforman este texto recorren las investigaciones husserlianas en el sentido opuesto a su habitual modo de proceder. Lo que nos descubren es que el modo (estilo decimos nosotros) en que nosotros percibimos el mundo es el de verlo como mundo de objetos, valores, acciones en los que está *asumida* su materialidad y la experiencia individual e íntima. Ella no queda anulada. Siempre y cuando veo una mesa, la perspectiva individual y sensible (la veo desde este rincón, si giro la cabeza la veré peor, etc.) nunca queda anulada. No obstante, todo acto de relación con el mundo es de primera un acto complejo: pues veo una mesa, algo que en el curso de mi existencia individual aprendí a reconocer como una mesa, un útil, la veo como un útil (no es un acto interpretativo que se monta encima de percepción meramente sensible<sup>14</sup>), pero siempre tiene a la vez el inalienable aspecto de vivencia en primera persona que palpa, observa o intenta alcanzar un objeto en el espacio). Obsérvese el empleo del vocablo “estilo” en el párrafo en cuestión, referente al estilo de la dación del mundo:

La estructura, que se puede encontrar en cada caso, del mundo por así decirlo acabado, predado en el respectivo estilo y contenido de aparición, se ha de mostrar ante todo por medio del *análisis estático*, y en particular se ha de mostrar el *estilo universal de un mundo de hombres y mundo para los hombres*, con la señalada y necesaria estructura nuclear de la mera naturaleza y, distribuida en esta, la corporeidad [*Körperlichkeit*] como corporalidad para el ser animal y ante todo para el ser humano espiritual; y toda esta objetividad física y psicofísica está provista de determinaciones culturales en su objetividad secundaria referida a las comunidades para las cuales estas determinaciones tiene una comunidad de validez objetiva tal como han obtenido su significado a partir de la vida en comunidad (Hua XXXIX, pp. 32-33, traducción modificada).

Los apuntes para el análisis de estilo de la existencia humana carnal que llevaremos a cabo a continuación se desarrollarán desde la convicción de que el estilo encarnado en el que transcurre la vida humana consiste en un estilo de vida personal (investido culturalmente y consciente explícita o implícitamente de la intersubjetividad) que *asume* su animalidad (sin anularla, pero con inevitable investidura cultural que se quiebra muy en contadas ocasiones) y materialidad; elementos que pueden sobresalir o hallarse fuera de la atención en diversos momentos de esta vida.

No es el cuerpo una unidad física indivisa, indivisa desde el punto de vista de su “sentido”, del espíritu”. Sino la unidad física del cuerpo que está ahí, del que se altera así y así o está en reposo, está múltiplemente *articulada* y, según las circunstancias, ya más determinada, ya menos determinada. Y la articulación es una *articulación de sentido* (...) Más bien la aprehensión de una *cosa* como hombre (y con más precisión como hombre que habla, lee, baila, se enfada y vocifera, se defiende o ataca, etc.) es precisamente de tal índole que anima múltiples momentos (...) (*Ideas* II, 289-290/ Hua IV, p. 241)

A continuación analizaremos diferentes nexos de la estructura de estilo.

## 2.1. Estilo animal

El ejemplo canónico de la constitución de la región anímica está contenido en el volumen IV de Husserliana, *Ideas* II. Allí se lleva a cabo un importante “descubrimiento” descriptivo, en el que el cuerpo humano, al que en actitud natural no le prestamos mucha atención (esta está dirigida hacia el mundo, conociendo y actuando), se desvela como portador de sensaciones, todo un “espacio” trazado por diferentes sensaciones, pulsaciones, etc.<sup>15</sup> Lo crucial de ello, es que esta concepción de cuerpo dista de una consideración científico-natural; por ello mismo, la relación con la “materialidad” del cuerpo, que damos por hecha en la vida cotidiana, se problematiza. Por otra parte, queda por descubrir en qué consiste esta particular vida del cuerpo.

En cuanto a la relación con la materialidad. Debemos tener claro que en Husserl no es una relación obvia. Es un ejercicio de *suspensión de prejuicios* (¿no es otra cosa la epojé?) ya que, como pertinentemente observa Salamon, normalmente las “discusiones sobre la naturaleza, el origen y los sentidos del cuerpo han tendido a tratar la materialidad del cuerpo como auto-evidente y dada” (Salamon, 2010, p. 3). En actitud natural, describimos nuestros cuerpos en términos cotidianos: “me duele la pierna”, “tiene cara agradable”, “me cuesta andar rápido porque tengo mucha barriga”, “es una mujer”.<sup>16</sup> También en escritos fenomenológicos, a menudo la descripción de la experiencia vivida inevitablemente refiere a los conceptos con los que convenimos designar ciertos objetos, experiencias. No obstante, y en eso los análisis de Husserl son muy claros, la vivencia del cuerpo vivido no es, en primera instancia, vivencia de una pierna, un dolor de muelas o de obesidad. Es, en el estrato más íntimo y primero, la experiencia de ciertas sensaciones localizadas, sin que se dé nombre todavía a esta localización, que trazan contornos de la corporalidad y otras, cinestésias, que abren el sujeto al mundo capacitándolas para el movimiento. Son ellas las que nos sitúan en la realidad sin que —en un nivel de descripción *meramente anímico*— tengan nombre ni “realidad” de la cosa física (cfr. al respecto el importante párrafo 47 de *Ideas II*). La materialidad del cuerpo no es pues algo que se vivencia en primera instancia; y mucho menos una materialidad nombrada: una pierna, o un exceso de peso. Volveremos sobre el asunto de nombrar en el siguiente apartado. Cabría decir que la materialidad no es propiamente experimentada de forma inmediata, salvo tal vez en la particular sensación de tacto: cuando me toco a mí misma, que es el movimiento inaugural con el que se abre el horizonte del cuerpo como cuerpo vivido, también experimento *lo que toco*, como cosa para mis sentidos. Y esta cosa, en tanto tocada, tiene una disposición espacial determinada, está lejos, fácilmente accesible o no para mi mano. Hay pues una primera geografía del cuerpo en tanto que cuerpo material, pero es una geografía frágil, pues en cuanto dejo de tocarlo, la sensación de la coseidad de mi

propio cuerpo a nivel descriptivo anímico en abstracción de los demás no es tan obvia. La frágil geografía de la materialidad en esta actitud puramente subjetiva desvela, sin embargo, una particular relación entre lo material y lo viviente: el de que la estructura anímica “no precede al arreglo material del cuerpo humano, y tampoco resulta de él” (Merleau-Ponty, 1986, p. 17). Es el autor francés justo el que anticipa la consecuencia de la disposición material que exploramos en el tacto:

Si nuestros ojos estuvieran hechos de tal modo que ninguna parte de nuestro cuerpo cayera bajo nuestra mirada, o si algún dispositivo travieso nos dejara pasear libremente nuestras manos por las cosas pero nos impidiera tocar nuestro cuerpo –o simplemente, si como ciertos animales tuviéramos ojos laterales, sin recorte de los campos visuales– ese cuerpo que no se reflejaría, que no se sentiría, ese cuerpo casi adamantino que no sería carne completamente, tampoco sería un cuerpo de hombre y no habría humanidad (Merleau-Ponty, 1986, p. 17).

El cuerpo vivido es, necesariamente, un *Leibkörper*, un cuerpo vivido en una materialidad que, a este nivel todavía sensible y pre-predicativo es muda e inestable, pero que se manifiesta en la exploración táctil o en estas contadas ocasiones en las que la corporeidad (*Körperlichkeit*) irrumpe: en una caída, en la pérdida de conciencia, etc. No es experimentada como la materialidad que tenemos en mente en actitud natural que da por supuesto como simple algo que es resultado de una constitución más compleja (y esto lo desentrañaremos en el siguiente apartado). No obstante –y a eso se refiere creemos la cita de Merleau-Ponty que traemos a colación–, que la experiencia anímica del cuerpo descubre ciertas coordenadas suyas, trazadas materialmente: si no los tuviera, o si no pudiera experimentarlas en sí mismo en absoluto, en rigor “no existiría” (la existencia en el mundo natural requiere de esta condición que Merleau-Ponty llama aquí *carne*: ser sujeto para el mundo y ser a la vez el objeto inserto en él).

¿Qué significa propiamente esta implicación material que se nos vislumbra en la primera exploración sensible de la animalidad? Las distintas sensaciones que conforman el campo del cuerpo, colmándolo, trazan

una “historicidad” de este cuerpo; difícil darle a un nivel meramente anímico una historia,<sup>17</sup> pero sí hay una cierta pulsación rítmica,<sup>18</sup> una cierta ganancia corporal. Descubrámosla. Las sensaciones localizadas lo son de manera particular; las cinestésias también se concentran en ciertas partes. Las cinestésias –estas sensaciones que parten desde el cuerpo y que sitúan el mundo alrededor de él, convirtiéndolo en el punto cero de orientación espacial– son las que no solo posibilitan la constitución del objeto<sup>19</sup> sino que también permiten “apercibir” sus horizontes, es decir, otorgar o transferir un sentido extra más allá de lo estrictamente visto. En última instancia, los sistemas cinestésicos y las sensaciones localizadas son las que constituyen el mundo como campo abierto de posibilidades.<sup>20</sup> “Yo puedo” es la descripción de esta libertad corporal para moverse y trazar el contorno sensible del mundo. Pero no solo las posibilidades caracterizan lo anímicamente humano. Leder (1990) observa finamente que el cuerpo vivido también experimenta imposibilidades, unos movimientos involuntarios del cuerpo, como puede ser la digestión, que a este nivel anímico todavía no se puede nombrar como tal, es más bien una sensación de las profundidades, de localización imprecisa y manifestación puntual que exhibe una cierta automatización y “míedad extraña” (*foreign mineness*): sensaciones que “si bien aparentemente extrañas al yo, son sin embargo parte integral de su existencia” (Leder, 1990, p. 48). Es la sensación de que “ello puede” en mí, y a través del que yo me veo limitado (“yo no puedo”).

En la fenomenología solemos reparar en lo que Leder llama “el cuerpo extático” (capítulo 1 del libro referido), cuerpo de la superficie, cuya movilidad es en efecto tal como la que describe Husserl en *Ideas II*. Pero aparte de ello existe también la esfera “profunda”, que remite a esta imposibilidad, a “un poder que me atraviesa, me da la vida de forma que nunca quería o comprendía del todo” (Leder, 1990, pp. 64-65).

Pues bien, podemos observar cómo el estilo carnal anímico de la persona humana exhibe no solo posibilidades, sino también imposibilidades; lo que puedo o no puedo hacer, en función del mundo que me

circunda, está correlacionado con mi propia corporalidad corpórea<sup>21</sup>, la geografía sutil que hace posible la humanidad.

Pero hay más. La unidad concreta de la vida anímica que se desarrolla en el marco de estas posibilidades e imposibilidades tiene un ritmo, sedimentado en habitualidades que se expresan corporalmente; estas discurren desde manifestaciones tan modestas como el movimiento de una mano, una percepción –que también tiene para Husserl un estilo (*Ideas* II, p. 90-91/Hua IV, p. 58)– hasta manifestaciones tan complejas y cargadas de intersubjetividad como un baile, un arte marcial, etc. La razón de ello estriba en que los actos conscientes no son puntuales, desconexos entre sí, sino que conforman un sistema: el cuerpo es un “sistema de órganos de percepciones”, (cfr. Hua XIII, p. 365) y si estas son correctas –no fracasan, se cumplen– constituyen una instancia de experiencia normal, en el sentido de coherente. Este sistema corporal se asienta gracias a que cada percepción, con las correspondientes sensaciones corporales apercebidas en cada acto, le pertenece una duración más allá de la actualidad. Toda percepción nace de las pasadas y todas ellas abren el campo para percepciones futuras (así interpretamos el sentido de las retenciones y protenciones expuestas de forma minuciosa por Husserl en *Lecciones sobre conciencia interna del tiempo*). Las sensaciones corporales, las percepciones y toda acción nacen desde este trasfondo del cuerpo vivido y lo cambian constantemente, asignándole posibilidades cada vez más novedosas y en cada caso vividas conscientemente por cada individuo. Es en esa continuidad en la que se fragua el sentido del mundo circundante, con las posibilidades que brinda para su exploración. Husserl refiere a ella como experiencia normal (*Ideas* II, p. 92/Hua IV, p. 60) y constituye la primera instancia de normalidad en la obra husserliana: la que se expresa en un estilo concordante de la experiencia individual prerreflexiva.

¿En qué sentido cabe hablar de un estilo normal de habitualidades? ¿Cómo articular diferentes normalidades, la animal, la humana, la que difiere entre distintos grupos humanos: niños, hombres, mujeres? La noción de estilo parece útil para este acometido. Para ilustrarlo nos referiremos a un conocido –y no exento de polémica, como demuestra la amplia

discusión en torno de él— texto de Young: “Throwing like a girl” (1980). En este breve artículo, la autora se propone analizar fenomenológicamente ciertas afirmaciones hechas por E. Strauss o E. Erikson acerca de las particularidades del movimiento femenino, y en concreto, la imperante consideración (con bastante evidencia en estudios empíricos por cierto, sin que se le atribuya una causa concluyente) de que las mujeres exhiben una diferencia notable (Young 1980, p. 138) en el uso de su cuerpo en actividades deportivas o lúdicas de otro tipo que involucren el cuerpo.<sup>22</sup>

La autora parte de la convicción de que ni el nivel meramente biológico, ni anatómico, ni tampoco psicoanalítico, dan cuenta de la experiencia del cuerpo femenino en su gestión de espacio y consecución de fines, y el trato con las cosas, adoptando por ende una postura fenomenológica.

En su análisis, que incluye también el nivel meramente vivido, como su implicación intersubjetiva, destaca el particular estilo de la corporalidad femenina:

A un nivel más específico, sin embargo, hay un estilo particular de comportamiento corporal, que es típico de la existencia femenina, y este *estilo* [subrayado nuestro] consiste de unas *modalidades* particulares de las estructuras y condiciones de la existencia corporal en el mundo (Young, 1980, p. 141).

Este modo de vivir el cuerpo de la mujer —hablando desde Husserl— consistiría en la sedimentación de ciertos rasgos, que la autora analiza primero en términos de la actitud natural (menor fuerza, diferentes modos de andar, diferentes modos de lanzar y recibir la pelota, actividad atlética, etc.), son explicitados en términos de una *trascendencia ambigua*, una *intencionalidad inhibida* y una *unidad discontinua* (Young, 1980, p. 145). Sin analizar los tres, centrémonos en la intencionalidad inhibida.

La autora describe esta particularidad como una inhibición de la capacidad (fenomenológica, el “yo puedo”) del cuerpo: una “intencionalidad inhibida, que al mismo tiempo se extiende hacia el fin proyectado con un ‘yo puedo’ y retiene su implicación corporal plena hacia ese fin en un ‘no puedo’ autoimpuesto”. (Young, 1980, p. 146).<sup>23</sup>

En otras palabras: hay diversas maneras de vivir y ejercitar las capacidades del cuerpo. El modo en que se ejercerán dependerá de varios factores, cuya comprensión plena solo alcanzaremos al interpretarlo a nivel subjetivo. Pero ya aquí podemos ver que esto dependerá, por un lado, de la historia individual de los cumplimientos conscientes, historia sedimentada del sujeto (el sujeto trascendental, recuerda Husserl en el párrafo 32 de *Meditaciones Cartesianas*, es habitual<sup>24</sup>), por otra parte, de la vivencia actual de las posibilidades: la sugerencia de Young, muy interesante de cara a este artículo y controvertida por lo demás, pero digna de pensar, es la de que las mujeres tienen un modo particular de vivir la materialidad de su propio cuerpo, tendiendo a considerarlo no solo como lo que mueve, sino también, y de forma exagerada, como un objeto, como algo que precisa ser movido (Young, 1980, p. 148). Entendemos, pues, que los modos de vivir en primera persona la propia capacidad corporal puede diferir de un sujeto a otro a un nivel muy íntimo. Lo que nos interesa recalcar aquí es esta modulación de las normalidades, sin que —como también apunta Young (1980, p. 153)— tengamos que resignarnos a considerarlas en términos meramente privativos. Es más bien una invitación a explorar estos estilos, como efectivamente se hace en estudios filosóficos, psicológicos y antropológicos.

En un tercer momento de nuestro análisis, debemos tener en cuenta el hecho de que las habitualidades y las posibilidades pueden variar, y eso en diversos sentidos. Por un lado, podemos adquirir capacidades nuevas, mediante entrenamiento, lo cual puede ensanchar nuestras capacidades. Por otro lado, puede suceder también que ciertas capacidades se vean truncadas: bien de forma temporal, como en el caso de la ingesta de una droga, en ejemplo del propio Husserl (*Ideas* II, p. 94/Hua IV, p. 62), bien de forma permanente. La crisis transformativa del curso normal de la experiencia ha sido analizada extensamente en el estudio fenomenológico de la enfermedad, campo extenso de investigación, en el que solo podemos indicar modestamente ciertos rasgos.

Así, en su libro reciente, Carel describe la experiencia de caer enferma en términos de diferentes pérdidas y de la afluencia de una particular

sensación que toma de Leder, la des-aparición/ aparición disfuncional del cuerpo (Carel, 2016, p. 57): estado en el que la transparencia del cuerpo sano se ve rota cuando afloran sensaciones desconocidas de malestar, imposibilidad, *achicamiento* del horizonte de posibilidades.

Precisamente este último punto nos interesa en relación con el cuerpo: sus posibilidades normales se muestran de repente inalcanzables, lo que antes se podía hacer, ahora se torna imposible. Y eso a niveles muy discretos; en caso de enfermos de vías respiratorias, empieza por la dificultad a la hora de inhalar. Lo que antes era involuntario y al margen de la conciencia, ahora reclama dolorosamente la atención,<sup>25</sup> se torna prominente en la vivencia del cuerpo. Es solo el comienzo: el estado que invade el cuerpo hace que la espacialidad, conformada antes como campo de posibilidades, ahora se torne problemática, limitada por la imposibilidad vivida (cfr. Carel, 2016, p. 111, para una penetrante descripción de este cambio).

Una vez más, es comprensible suponer que en la enfermedad, como en otra clase de las experiencias transformadoras, tras la ruptura de la normalidad instaurada, no nos quedamos con mera *privación* de lo que antes fue. Se puede instaurar una nueva normalidad, que puede ser bien anormal para el nuevo sujeto en cierto sentido, es decir, en tanto que ciertas experiencias y posibilidades son ya vetadas;<sup>26</sup> pero tampoco es necesario, en caso de enfermos crónicos de nacimiento, por poner un ejemplo. También existen, recuerda Husserl (*Ideas* II, p. 302/ Hua IV, 254), desarrollos normales de cierto estilo en el tiempo que conforman diferencia de capacidades, por ejemplo el envejecimiento. La noción de estilo de la corporalidad vivida permite abordar esta diferencia, lo cual tiene repercusiones importantes de cara al siguiente tema que proponemos abordar.

## 2.2. Estilo interpersonal o cultural

La vida en comunidad forma también parte del estilo de la existencia humana, no a nivel meramente fáctico, sino *de iure* (Hua XV, pp. 143-144).

Sabemos las razones de esta afirmación husserliana: la subjetividad no se puede aprehender propiamente como humana y real si no es asumiendo la mirada de otros que salen a su encuentro. La mirada del otro, que en Husserl se investiga en el contexto de constitución de objetividad, nos interesa aquí por la siguiente razón: mi existencia concreta es mundana. Para que la subjetividad sea capaz de comprenderse como intersubjetiva, es necesaria la particular transferencia de sentido, que tiene lugar en la empatía. En la empatía no solo vemos al otro como otra persona humana (un tema por excelencia husserliano); también “él me experimenta como un otro para él, tal como yo lo experimento como mi otro” (*Meditaciones Cartesianas*, p. 170). Es decir, la empatía no solo nos descubre al otro como otra subjetividad trascendental; en el mismo gesto, también yo me descubro como de repente relativizado, mundanizado, como *objeto de una mirada ajena*.<sup>27</sup>

Esta posibilidad –o más bien necesidad– de incorporar (en un sentido también literal) la mirada del otro en la autocomprensión, permea todos los niveles del estilo “solipsista” que muestra ser una mera abstracción de la personalidad concreta. Y ello a distintos niveles.

La relación con la materialidad, dijimos, no es inmediata. Son inmediatas las sensaciones que conforman los contornos del cuerpo vivido y abren sus posibilidades; ahora bien, la posibilidad misma de nombrar ciertas partes del cuerpo, en tanto que físicas, es investida cultural e intersubjetivamente. Para que yo pueda en absoluto identificar las sensaciones que describimos anteriormente con ocasión de las profundidades corporales con algún órgano –cuestión que en lenguaje ordinario hacemos innumerables veces– es preciso saber nombrarlos, saber qué son y cuáles son sus funciones, saber incluso su localización precisa y, por qué no, incluso *haberlos visto* en otro ser. Precisamente la descripción de las sensaciones profundas, esto es, de las vísceras, comienza así:

Después de unas horas de trabajo mis pensamientos empiezan a desvariar. Hay una ligera sensación de roer en mi *estómago*, un anhelo, aparentemente procedente de *la boca*, de *algo de comer*. Mis miembros se tornan pesados, mi mente un poco nublada.

Apenas soy consciente de todo ello pero pronto me veo levantarme de mi silla, dirigiéndome a la cafetería (Leder, 1990, p. 38, cursiva de la autora).

Es inevitable describir las sensaciones partiendo de la experiencia concreta de la corporalidad en un mundo de la vida que es siempre intersubjetiva, que tiene nombres y significados culturales (algo de comer), como advertimos al principio de la sección segunda. Es desde allí donde reflexionamos sobre lo que constituye la propia dimensión individual y sensible de la experiencia vivida. Pero tomada concretamente, en el estilo de experiencia que caracteriza a los sujetos humanos que somos, esta es investida de significados culturales y es a la vez vivencia intersubjetiva (“mi barriga”, “mi estómago que me duele”) como inalienablemente individual a nivel sensible. Y estos son conceptos relativamente fáciles, pues no están cargados de valor. ¿Qué diríamos de la geografía material cargada de valor de “partes pudendas”? Heinämaa (2011) lo recoge en términos de objetividad sensible y objetividad sensual que se entrelazan inevitablemente en el todo concreto de la experiencia. Toda expresión concreta humana, sea inmediatamente corporal como baile, o menos evidente, como un discurso, una obra teatral, tienen una parte sensible y anímica (cfr. *Ideas II*, p. 285/Hua IV, p. 238).

En cuanto a los diferentes cursos de habitualidades y experiencias de ruptura de normalidad descritas anteriormente, desde la perspectiva intersubjetiva la cuestión se torna aún más compleja. Husserl distingue entre normalidad antes descrita, la que refiere al nivel individual, de coherencia y continuidad de la experiencia en su estructura típica, y otra, intersubjetiva, que en su obra se analiza de forma preeminente en el contexto de la constitución del mundo objetivo (así *Ideas II*, *Meditaciones Cartesianas* e innumerables textos en los volúmenes de Husserliana consagrados a la intersubjetividad). En este contexto, distinguir la normalidad de la experiencia de su anormalidad es relativamente fácil:

De ahí [concordancia intersubjetiva de la percepción] parten las líneas de las diferencias posibles y conocidas de las personas humanas “normales” frente a las anor-

males: una normalidad que está referida a una multitud de personas de un conglomerado en comunicación, que en término medio, con regularidad preponderante están en conformidad en sus experiencias y por consiguiente en las enunciaciones de experiencia, frente a otras personas del mismo conglomerado que hacen enunciaciones acerca de su mundo circundante que se desvían en direcciones de descripción singulares, y son por ende aprehendidas por aquellas, en la comprensión, como personas que experimentan las mismas *cosas* de otra manera, no *realizable* empíricamente por quien entienda en el marco de la motivación respectiva (*Ideas II*, p. 253/ *Hua IV*, 206-207).

Existe, como quiere Taipale (2012) una tensión normativa entre la normalidad subjetiva e intersubjetiva: ella en principio puede o debe resolverse en una corrección intersubjetiva. No obstante, en *Ideas II* encontramos también, como mencionamos de pasada en el párrafo primero, una referencia a la normalidad de estilo, referida al desarrollo normal de capacidades y motivaciones (*Ideas II*, 302/*Hua IV*, 254). ¿Cómo se instaure la normalidad de los fenómenos vitales? Sin duda, tanto a nivel de la experiencia anímica, de capacidades, como intersubjetivamente. En el artículo citado Young insiste en que la vivencia que la mujer tiene de sus propias capacidades está permeada por la visión intersubjetiva de lo que “la mujer” es. Y no se trata, según la autora, de algo que es fácil de disociar en la experiencia *concreta* de la corporalidad, sino que se vive así a menudo, en primera persona, experimentando impedimentos que no siempre tienen origen en la *mera* sensibilidad, sino en una sensibilidad *instruída* por las normas, miradas objetivantes y educación corporal que la relegan a “ser objeto”, “ser guapa”, “comportarse modestamente”, etc.

Cabe preguntar pues cómo se articulan a nivel intersubjetivo los desarrollos “atípicos” de fenómenos vitales: la mujer para el hombre, pero igualmente el hombre para la mujer; el enfermo frente al sano. El enfermo crónico –un diabético controlado gracias a la insulina, pongamos por caso– que no experimenta su anormalidad frente a la sociedad cuyas prácticas culturales: comida, fuerza, capacidad de resistencia al esfuerzo, etc. son distintas. Pero también personas en distintos niveles de desarrollo “normal”: la vejez es anómala para la juventud, y al revés. Pero

además, la experiencia vivida de la corporalidad en la vejez también es anómala: bien porque experimentan la diferencia en sus capacidades, en tanto que son menores que antes, bien porque su corporalidad es *vista, mirada e instaurada* intersubjetivamente como distinta, anómala.

¿Es posible articular positivamente la particularidad de estilos “anómalos” de la experiencia? Parece que Husserl, con la noción de estilo quiere expresar una positividad inherente a cada subjetividad. Esta pasa primero por asumir el carácter siempre positivo de las capacidades corporales (La siguiente cita pertenece a la discusión sobre distintas etapas vitales en tanto que modalidades distintas): “La capacidad no es un poder vacío, sino una potencialidad positiva que viene en cada caso a actualización, está siempre en disposición de pasar a la acción, a una acción que, en tanto que es vivencial, remite al poder subjetivo inherente, a la capacidad”. (*Ideas* II, p. 301/Hua IV, p. 254).

Y en relación con ello, indagar también en positivities del carácter, sedimentado en la unidad concreta de la persona humana: “La motivación, empero, es para la conciencia algo abierto, comprensible; la decisión ‘motivada’ es clara como tal por la especie y la fuerza de los motivos. Finalmente todo remite comprensiblemente a la protocapacidad del sujeto y luego a la capacidad adquirida, surgida de la anterior actualidad de la vida”. (*Ideas* II, p. 301/Hua IV, p. 254).

### 3. Importancia de la noción de estilo en el debate fenomenológico

De las consideraciones anteriores se desprenden a nuestro juicio dos consecuencias. Una de ellas es que, siguiendo en ello a Heinämaa (2011), el estilo personal no es mera configuración empírica sino configuración trascendental: “los sujetos que constituyen el sentido del ser no son unas ‘conciencias’ o ‘seres humanos’ (Dasein) sexualmente neutrales, sino que son personas femeninas o masculinas con diferentes vidas sensibles y mo-

tivaciones vivientes”. (p. 131). Ciertas características —que Heinämaa estudia desde la óptica de la diferencia sexual, pero que creemos convincente extender a diversos ámbitos— no son meros rasgos empíricos, sino que definen estilos de trascendentalidad: son su estructura. Que la noción de trascendentalidad en los escritos tardíos de Husserl está abierta a diversos “modos”, queda patente en el párrafo 55 de la *Crisis*, en el que se interroga por cómo atribuir a otros seres vivientes una trascendentalidad (*La Crisis*, p. 228/ Hua VI, p. 191), y es algo que debemos asumir e intentar comprender en virtud del rigor exegético de la obra husserliana; con más razón si tenemos en cuenta la amplitud de análisis sobre la trascendentalidad animal que el filósofo llevó a cabo en sus manuscritos de investigación.<sup>28</sup> Además, en este mismo párrafo, que sienta las bases de futura investigación trascendental, Husserl menciona, bien que de pasada, el problema de la identidad sexual (*La Crisis*, p. /Hua VI, p. 192).

La segunda consecuencia es que este problema está relacionado con una aporía metodológica central para la fenomenología. Incluso dentro de los seres que “tienen la verdad a partir de la razón” hay diferencias. Las hay individuales, monádicas, pero hay también ciertos grupos que exhiben particularidades: la diferencia sexual sería una de estas líneas divisorias. Pues bien, ante esta aporía cabe adoptar dos ópticas. La primera es que podemos asumir sin más que la normalidad plena le pertenece exclusivamente al sujeto que filosofa y que todos los demás son anomalías respecto de su experiencia. Podemos asumir en adición que hay ciertos grupos de sujetos: mujeres (frente a hombres, por ejemplo), personas sanas (frente a enfermos crónicos, por ejemplo) con los que se comparte cierta comunidad, mientras que otros grupos exhiben necesariamente anomalías respecto del nuestro.<sup>29</sup>

Desde la segunda óptica podemos, sin embargo, asumir lo que apunta Heinämaa en sus análisis; esto es, que esta “anomalía” tiene una articulación positiva a la que es factible darle contenido pleno en sus particularidades de configuración, varias de las que ya hemos mencionado a lo largo de este texto. Estas podrían ser diversas, a modo de recapitulación destacaremos los siguientes aspectos.

En primer lugar, una particular relación con la materialidad de una y las posibilidades e imposibilidades que de ahí nacen, no solo por la mera distribución espacial de los órganos y su experiencia (como quiere Merleau-Ponty), sino también por el modo en el que se habitualizan sus posibles usos. Estos a la vez pueden habitualizarse no solo a nivel de mera vivencia sensible sino también, o sobre todo, dada nuestra condición personal y social, en interacción con los demás. Young lo vislumbra claramente con ocasión de la condición femenina: [A la chica] “se le dice que tiene que tener cuidado para no herirse, para no ensuciarse, para no romper la ropa, que las cosas que quiere hacer son peligrosas para ella. En consecuencia desarrolla una timidez corporal que incrementa con la edad. *Asumiéndose como una chica*, se concibe a sí misma como frágil<sup>30</sup>” (Young, 1980, p. 153) lo cual repercute claramente en su vivencia concreta de la corporalidad.

En segundo lugar, una particular reconfiguración de la relación con la materialidad en el tiempo, por ejemplo en el caso de sufrir una parálisis facial a lo largo de la vida. No solo sirve para investigar cómo se expresan estilos corporales femeninos o masculinos, sino también cómo lo hacen en el tiempo: en tanto que cuerpos viejos, cuerpos mutilados, cuerpos enfermos.

En resumen, dar contenido positivo a esta lúcida observación de Husserl acerca de “diferentes humanidades particulares humanas” (Hua XXXIX, p. 32); lo cual nos enfrenta naturalmente a diversos problemas metodológicos en el seno mismo de la fenomenología.

## Notas

<sup>1</sup> La autora quiere agradecer las pertinentes sugerencias de ambos revisores que contribuyeron a la mejora –también estilística– de la primera versión del manuscrito. Y aunque no se han podido incorporar las respuestas a sus comentarios, estas sí abrieron un campo por explorar en futuros trabajos.

<sup>2</sup> Seguiremos el siguiente modo de citación de obras husserlianas: si no existe una traducción al castellano citamos por el volumen de obras completas *Husserliana*

(Abreviación Hua). Si la hay, citamos siguiendo las ediciones referidas en la bibliografía de la siguiente forma: título abreviado de la obra según su uso consensuado en la comunidad científica (p.ej. *Ideas I*, *Meditaciones Cartesianas*, etc.) seguida de referencia a la edición en Husserliana.

<sup>3</sup> Notablemente en los tres volúmenes dedicados a la intersubjetividad (Hua XIII-XV), pero también en el volumen XXXIX. En cuanto a las obras más conocidas y traducidas al castellano, el lector atento encuentra múltiples referencias al estilo también en *Ideas II*, que en la medida de lo posible intentamos recoger en este escrito.

<sup>4</sup> Cfr. al respecto por ejemplo Brudzinska, 2014, Venebra 2017, pp. 235ss.

<sup>5</sup> Salvo que se diga lo contrario, todas las referencias sin traducción al castellano han sido traducidas por la autora.

<sup>6</sup> Espiritual [*geistig*] es para nosotros sinónimo de cultural. Seguimos en ello a San Martín (2015, p. 87). Conservamos sin embargo las citas de traducciones donde el predicado espiritual se sigue usando.

<sup>7</sup> Cfr. no obstante, Hua XIII, Beilage XLI, o Venebra 2017, Heinämaa 2011.

<sup>8</sup> Ver la estructura de las obras más conocidas de Husserl que se corresponden, naturalmente, con las exigencias metodológicas impuestas por la propia fenomenología. *Ideas I*: descripción de las operaciones intencionales de la conciencia en *abstracción de lo pasivo* y en *abstracción de lo cultural* (cfr. por ejemplo San Martín, 2008, p. 17). *Ideas II*, es la descripción de la constitución de las diversas regiones del mundo, y el ser humano aparece desdoblado entre la región anímica y la espiritual/cultural, si bien esta obra constituye la aproximación tal vez más lograda al problema del ser humano en su concreción. *Meditaciones Cartesianas*, en las que se describe el camino de la subjetividad individual que descubre su propia y necesaria intersubjetividad trascendental, pero que lo hace *abstrayendo* en primer lugar a los *alter egos* del mundo y erigiéndose en un solipsismo *abstracto*, para finalmente *descubrirse trascendentalmente intersubjetivo* (es la marcha de la V Meditación), como lo revelan con más contundencia los escritos del volumen XIV de la husserliana, escritos en torno a las *Meditaciones*. Todas ellas son en un sentido u otro, abstractas.

<sup>9</sup> Primeramente en tanto que *animal*, vocablo reservado en el contexto husserliano para designar la región anímica; no tanto “animales no humanos”, para lo que emplea el adjetivo *thierisch* (cfr. Ziri6n, 2005, p. 15).

<sup>10</sup> En el marco del presente artículo nos es imposible argumentar a favor de que la subjetividad trascendental husserliana es corporal en un sentido radical. Para ello véase por ejemplo Claesges 1964, Depraz 2001, Landgrebe 1982, Behnke, 2011, Taipale, 2014, pp. 147-155. Para ver la corporalidad como “hilo conductor” del pensamiento de Husserl, también véase Steinbock, 1995.

<sup>11</sup> No entramos a discutir el difícil y complejo sentido de la deconstrucción en la fenomenología husserliana.

<sup>12</sup> Una *Rückfrage* que, según Steinbock (1995) caracteriza el método husserliano respecto del mundo de la vida.

<sup>13</sup> Si no se afirma lo contrario, todas las citas del volumen XXXIX de *Husserliana* proceden de una traducción inédita de Roberto Walton, a quien le agradezco su generosa autorización para citarlo.

<sup>14</sup> Para discutir el carácter interpretativo de toda percepción, cfr. San Martín 2008.

<sup>15</sup> Para un análisis más preciso, me permito remitir a B k 2019; pero sobre todo San Martín, 2010, Pokropski, 2013, 2015. Por mor de brevedad, en el presente artículo no vamos a dar cuenta de sus pormenores.

<sup>16</sup> Explicar cada uno de ellos podría ser tema de una investigación separada, así que ni siquiera indicamos la complejidad que encierran.

<sup>17</sup> Cfr. por ejemplo Hua XLII, texto n° 4.

<sup>18</sup> Así Pokropski, 2015.

<sup>19</sup> Son innumerables los pasajes en Husserl que describen la relación entre la percepción y el objeto en el sentido de una motivación condicional en términos que aquí citamos con *Ideas II*: “si el ojo se vuelve de tal modo, entonces la ‘imagen’ se muda de tal modo” (*Ideas II*, p. 90/ Hua IV, p. 58)

<sup>20</sup> Uemura (2009) muestra en su interesante trabajo cómo cambia la noción del mundo y de la subjetividad trascendental en Husserl, y cómo esta primera noción, que en un primer momento se identifica con “todo” (p.340) pasa a comprenderse no como un mundo en absoluto, sino como un mundo actual, para cuya constitución “se necesita de la existencia actual de cuerpo o cuerpos vividos” (p. 342).

<sup>21</sup> No sin desgana dejamos el término de “corporalidad corpórea” como la traducción más pertinente, si bien seguramente no la más elegante de *Leibkörperlichkeit*.

<sup>22</sup> Dejamos sin anotar nuestras reservas para con el planteamiento de Young. Tampoco vamos a analizar cierta diferencia de enfoque: la autora estadounidense se apoya en sus análisis en fenomenología merleau-pontiana y en Simon de Beauvoir, para los que (cfr. Young, 1980, p. 138) el punto de partida será la situación. Tampoco podemos mencionar la fascinante discusión en torno a este texto. En el presente trabajo tan solo apuntamos a la idea de las habitualidades (presente apartado) y sus implicaciones intersubjetivas (el apartado siguiente).

<sup>23</sup> Ya que “para todo cuerpo vivido, el mundo aparece como un sistema de posibilidades que son correlativas a sus intenciones (...) Para todo cuerpo vivido, además, el mundo aparece también como poblado de opacidades y resistencias correlativas a sus propias limitaciones y frustraciones. Esto es, para toda existencia corporal, un ‘no puedo’ puede parecer poner límites al ‘yo puedo’”.

<sup>24</sup> *Meditaciones Cartesianas*, p. 89.

<sup>25</sup> Sobre la relación entre los sentimientos y sensaciones en general en los procesos de atención cfr. Wehrle 2015.

<sup>26</sup> En este sentido, cfr. Steinbock 1995 para una interpretación de la segunda noción de normalidad individual, referida a lo normal como “óptimo” en su relación con la salud y enfermedad (Steinbock, 1995, pp. 134 y ss.)

<sup>27</sup> Una exploración muy interesante del lugar de la mirada del otro en la experiencia empática puede encontrarse en Sánchez Muñoz, R. (inédito) “La empatía reiterada. Una descripción fenomenológica”. Aprovecho para agradecer al autor la amabilidad con la que me ofreció revisar su estudio y la buena disposición con la que acogió mis comentarios e innumerables preguntas al respecto.

<sup>28</sup> El estudio más claro sobre la trascendentalidad animal es tal vez el de San Martín, (2007)

<sup>29</sup> Sin que ello signifique una valoración peyorativa. Cfr. también Bak, 2019.

<sup>30</sup> Sin que ello quiera decir que esta manera de saberse o asumirse mujer es perenne e inalienable. El entrenamiento, a nivel sensible, puede abrir el campo de posibilidades y, en un determinado modo de comprender la feminidad intersubjetivamente, no tiene por qué darse. La problematicidad del artículo de Young estriba, según nosotros, y a pesar de su compromiso con la idea de que no es necesario que las mujeres siempre asuman esta timidez corporal, de hecho sí parte del análisis de la diferencia sexual corporal en estos términos. Esto no invalida que hayamos escogido su artículo como ejemplo de las diferentes maneras de experimentar las posibilidades corporales en la pura sensibilidad.

## Referencias

- BAK, A. (2019) Fenomenología de la enfermedad. A propósito del libro *Phenomenology of Illness*. *Acta Mexicana de Fenomenología*, 4, 29-56.
- BEHNKE, E. (2011) Husserl's Phenomenology of Embodiment. En James Fieser & Bradley Dowden (eds.), *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- BRUDZIŃSKA, J. (2014) Becoming a Person in a Life-World. *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, n. 3, 91-110.
- CAREL, H. (2016) *Phenomenology of Illness*, Oxford: Oxford University Press.
- CLAESGES, U. (1964) *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- DEPRAZ, N. (2001) *Lucidité du Corps de l'Empirisme Transcendental en Phénoménologie*. Dordrecht: Springer, Heinämaa, S. (2011) A Phenomenology of Sexual Differ-

ence: Types, Styles and Persons. En Ch. Witt (auth.) (ed.) *Feminist Metaphysics. Explorations in the Ontology of Sex, Gender and Self*. Dodrecht: Springer, 131-155.

HUSSERL, E.

Hua I (1991) *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Nachdruck der 2. verb. Auflage. Edición castellana (2009) *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Tecnos. Trad. Mario Presas (*Meditaciones Cartesianas*).

Hua XIII (1973) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*. Hrsg. von Iso Kern. La Haya: Martinus Nijhoff

Hua XIV (1973) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*. Hrsg. von Iso Kern. La Haya: Martinus Nijhoff

Hua XV (1973) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Hrsg. von Iso Kern. La Haya: Martinus Nijhoff

(2005) *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: FCE. Trad. A. Ziriún. (*Ideas II*)

Hua XXXIX (2008) *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)* Hrsg. von Rochus Sowa. 2008. Edición en castellano (inédito). *El mundo de la vida. Explicitaciones del mundo predado y de su constitución. Textos del legado (1916-1937)*. Trad. Roberto Walton.

(2008) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros. Trad. J. V. Iribarne (*La Crisis*)

Hua XLII (2014) *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. Hrsg. von Rochus Sowa und Thomas Vongehr.

LANDGREBE, L. (1982) *Faktizität und Individuation*. Hamburg: Meiner..

LEDER, D. (1990) *The Absent Body*. Chicago: University of Chicago Press.

MERLEAU-PONTY, M. (1986) *El ojo y el espíritu*. Buenos Aires: Paidós

POKROPSKI, M. (2013) *Cielesna geneza czasu i przestrzeni*. Varsovia: IFiS PAN.

— (2015) Affectivity and time: Towards a Phenomenology of Embodied Time-Consciousness. En *Studies in Logic, Grammar and Rhetorics* 41 (54), Poland: University of Bialystok, 161-172.

SALAMON, G. (2010) *Assuming a body. Transgender and Rhetorics of Materiality*. New York. Columbia University Press.

SÁNCHEZ Muñoz, R. (inédito). La empatía reiterada. Una descripción fenomenológica.

SAN MARTÍN, J (1995) La subjetividad trascendental animal. Incluido en J. San Martín (2007) *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 39-67.

- (2008) La percepción como interpretación. *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. 6, pp. 13-32
- (2010) Apuntes para una teoría fenomenológica del cuerpo. En J. Rivera de Rosales Chacón, M<sup>a</sup>C. López Saenz. *Cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED, 133-164.
- (2015) *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta.
- STEINBOCK, A. J. (1995) *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- TAIPALE, J. (2012) Twofold Normality: Husserl and the Normative Relevance of Primal Constitution. En *Husserl Studies* 28, pp. 49-60.
- (2014) *Phenomenology and Embodiment. Husserl and the constitution of subjectivity*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- UEMURA, G. (2009). A Preliminary Sketch on Embodied Transcendental Subjectivity in Husserl. *CARLS Series of Advanced Studies of Logic and Sensibility*, vol 3, 339-344.
- VENEBRA, M. (2017). *La reforma fenomenológica de la antropología*. Bogotá: Aula de Humanidades.
- YOUNG, I. (1980). Throwing like a girl. A phenomenology of Femenine Body Comportment Motility and Spaciality. *Human Studies*, 3, 137-156.
- ZIRIÓN, A. (2005). Presentación. En E. Husserl. *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: FCE.



Recepción: 27 de agosto de 2019  
Aceptación: 11 de octubre de 2019



*Miscelánea:  
Nota  
In Memóriam*



# NARRATIVA E INTENCIONALIDAD EN LA ESCRITURA DE LA HISTORIA

Guadalupe Matus  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

## I

La revisión de cualquier concepto, acontecimiento o conjunto de hechos en la historia (tanto su aparición como su desarrollo) puede realizarse desde distintos enfoques: por un lado, una lectura histórica desde la continuidad, en la que se remontan los orígenes históricos a sus raíces más remotas en busca de legitimidad y de una justificación *cuasi* mitológica o sacra; y, por el otro lado, la lectura de la historia que apunta a la ruptura o la discontinuidad y por lo tanto a la idea de un origen alejado de la nobleza que brinda la trayectoria de un pasado inaugural. En consonancia con esto, debe decirse que no hay una historia —de cualquier concepto político, estético o filosófico—, sino “historias” de los conceptos. Esta afirmación, aunque problemática, permite explorar algunas cuestiones teóricas que se derivan de un enfoque legitimador y otro enfoque que apuesta por la discontinuidad.

Que un concepto sea histórico tiene numerosas implicaciones, ¿qué significado tiene esta afirmación?, ¿qué es lo que se quiere decir cuando se afirma que un concepto político o estético es un concepto producido y madurado en la historia? Lo primero que hay que reflexionar para brindar respuesta a estas preguntas —y para dar contenido al adjetivo “histórico” asignado al tipo de conceptos políticos, estéticos, filosóficos o

de cualquier índole— es la misma idea de historia. Sin pretender alcanzar una “definición” de historia y sin la intención de agotar los problemas de la “filosofía de la historia” —sobre la que muchos historiadores mantienen un justificado escepticismo—,<sup>1</sup> o los debates que la teoría de la historia y que la historiografía se plantean, es preciso examinar, por lo menos, algunos de los problemas de la “historia” a los que el historiador se enfrenta cuando construye su objeto, es decir, los elementos que tiene en consideración para su investigación histórica, así como las preguntas y ambigüedades que estos conllevan.

## II

La pretensión de numerosos historiadores de lograr la construcción de una “verdadera historia” conduce a la pregunta sobre los alcances y los riesgos de hacer una revisión selectiva de la historia. El primer problema de la producción histórica que debería revisarse es su arbitrariedad. Es pertinente mencionar que esta premisa sobre la historia no es algo nuevo, sino que ya ha sido objeto de discusión por autores como Bloch, Le Goff y Certeau, entre otros —Collingwood, Danto, White—,<sup>2</sup> que han contribuido con su reflexión a este problema. Bloch, en su *Apología sobre la labor del historiador y de la historia*, expresó su recelo sobre la pretensión de cualquier historiar “objetivo” o positivo que desdeña el hecho de que el historiador, más que encontrar la historia, la construye. Le Goff, en su obra *Pensar la Historia*, afirma la construcción del hecho histórico y la ausencia de inocencia del documento. Mientras que Certeau distingue entre *el aparato explicativo*, que constituye el proceso de construir la historia y de otorgarle inteligibilidad al conjunto de datos o hechos sobre los que el historiador trabaja en el presente, y *lo explicado*, que abarca los documentos y los datos que pertenecen al pasado.

Aún más, se podría recurrir a personajes como Dilthey, Croce, Lovejoy, Bachelard, Weber, Luckács, Huizinga, Cassirer, Kuhn, Foucault,

Lévi-Strauss, Koselleck, para reforzar la idea de una historia que se construye con el fin de otorgarle un sentido a “los hechos” para organizarlos y hacerlos comprensibles, es decir, para pensar la historia como un “proceso epistemológico” que se conduce en busca del orden, la sistematización, la comprensión de algo tan intrincado como el tiempo.

Aunque por ahora no se ahonda en cada una de las contribuciones de estos autores, basta decir que esa primera afirmación sobre la arbitrariedad de la historia es de utilidad para la comprensión de cualquier concepto histórico y de su construcción a partir de la continuidad o de la discontinuidad, entendiendo éstos como recursos deliberadamente elegidos por el historiador. Por esta razón es importante rescatar la idea —ampliamente discutida— de que la historia debe comprenderse como un constructo deliberado e intencionado y no como el resultado de algo “dado” (la naturaleza o el pasado) que está esperando a ser descubierto y narrado. La historia es, por decirlo de alguna forma, el modelado de un conjunto de lecturas y relecturas de documentos, datos y eventos que, a través de sus interpretaciones, se conduce hacia el cumplimiento de ciertos objetivos diseñados por el historiador, como si se dirigieran hacia la elaboración de una maqueta premeditada (sin que esto signifique que no pueda transformarse o modificarse en el proceso a causa del hallazgo de nuevos documentos o información).

Lo relevante de estas afirmaciones es que la historia se *construye* “de una o de otra manera” en función de cierta intención u objetivo. Esto no ha de restarle valor a la historia, sino que ha de permitir considerarla a su vez como un producto de su tiempo, de su contexto —cualquiera que éste sea: político, económico, social y cultural—, y de la asimilación dinámica que el historiador logra de la información recabada, es decir, hay que entender la historia como un producto humano e histórico también<sup>3</sup> y, por lo tanto, más problemático que concluyente o definitivo. Esto queda expresado, por ejemplo, en el prefacio realizado por Le Goff dedicado a la apología que Bloch hace de la historia y del historiador.

Lo que Marc Bloch no aceptaba de su maestro Charles Seignobos, principal representante de esos historiadores “positivistas”, era que comenzara el trabajo del historiador tan sólo con la recabación de los hechos, mientras que una fase anterior y esencial exigía del historiador la conciencia de que el hecho histórico no es un dato ‘positivo’, sino el producto de una construcción activa de su parte, para transformar la fuente en documento y luego constituir esos documentos y esos hechos históricos en problema.<sup>4</sup>

Hasta aquí hay dos conceptos que conviene tener en consideración para comprender a qué hace referencia la “intencionalidad” de la historia de la que se viene hablando, así como su carácter deliberado o su naturaleza como discurso construido y elaborado bajo cierto propósito: la noción de *escritura* –del hecho histórico– y la idea de *memoria* que se construye, entre otras cosas, gracias al documento.<sup>5</sup> Ninguno de estos dos conceptos debe considerarse aquí como instrumento “objetivo” de la historia, al contrario, ambos se caracterizan porque su configuración está sometida a un contexto “histórico” y a los procesos políticos y sociales que en éste se despliegan.<sup>6</sup>

Puede parecer más sensato iniciar la reflexión con el concepto de “hecho histórico” para después continuar con el de *escritura*, sin embargo, debido a esta pretendida “intencionalidad” de la que se viene hablando, debe pensarse el primero subsumido a la segunda a razón de que, como se ha venido diciendo, el hecho histórico no se presenta crudo, sino que se filtra a través de la mirada y la voz del testigo en su relato o por medio de la mano del historiador. Esto remite de nuevo a la idea inicial de que la historia se construye deliberadamente en la medida en que es escrita. Y aunque podría parecer contradictorio con la idea de historia, se debe recordar que la historia toma existencia cuando se escribe y se constituye como discurso:

La historiografía (es decir “historia” y “escritura”) lleva inscrita en su nombre propio la paradoja –y casi el oxímoron– de la relación de dos términos antinómicos: lo real y el discurso [...]. ¿Qué alianza existe entre la *escritura* y la historia? [...] Desde este punto de vista, el nuevo examen de la operatividad historiográfica desemboca, por una parte, en un problema político (los procedimientos propios de un “hacer historia” nos remiten a una manera de “hacer la *historia*”), y por otra parte, en la cuestión del sujeto

(el cuerpo y la palabra enunciativa), cuestión rechazada a la zona de la ficción o del silencio por la ley de una escritura “científica”.<sup>7</sup>

### III

En este párrafo se exponen dos de los elementos que están en juego cuando se habla de la *escritura* de la historia: el problema político y la cuestión del sujeto. El historiador elabora un discurso en la medida en que “hace historia”<sup>8</sup> porque el proceso de narración, aunque se origine con el documento o el vestigio, es un proceso discursivo y, como proceso discursivo, es también un proceso epistemológico que ordena la información en atención a fines u objetivos específicos. Podría decirse que estos objetivos son de carácter político debido a que están dirigidos a exponer no sólo los contenidos fácticos sino un mensaje, un discurso. Por otro lado, esta acción de ordenar “los hechos” o la información histórica es realizada por un sujeto que los interpreta y organiza en función de sus propósitos (políticos, morales o epistemológicos).

El *problema político* revela que “la historia también es una práctica social”,<sup>9</sup> como asegura Le Goff. Lo primero que se habrá de entender es que el discurso histórico cuando se construye como una narrativa (recuérdese que una de las características que permiten hablar de la intencionalidad de la historia es la *escritura*) recurre al lenguaje. Este recurso del lenguaje plantea cuestiones epistemológicas importantes, como el mismo problema de la “verdad”, pues “[...] las narraciones no constan solamente de enunciados fácticos (proposiciones existenciales singulares) y de argumentos; constan también de elementos poéticos y retóricos a través de los cuales lo que de otro modo sería una lista de hechos se transforma en relato”.<sup>10</sup> Los recursos literarios o el tipo de lenguaje a los que recurre el historiador para construir su narración están dirigidos a producir efectos deliberados. Es distinto, por ejemplo, mencionar con una afirmación llana el dato de la proclamación en Francia de la *Declaración de los derechos*

*del hombre y del ciudadano* el 26 de agosto de 1789, que expresar la misma información de la siguiente manera:

No podemos detenernos en la relación entre la tradición cristiana y el nuevo constitucionalismo, que acaso representa el fenómeno más fascinante y grandioso de toda la historia moderna y tiene su epicentro en el tránsito entre la declaración estadounidense de independencia en 1776, aún embebida de principios teológicos y políticos tomados en préstamo de la tradición medieval, y la declaración francesa de agosto de 1789, que incorpora esos principios.<sup>11</sup>

La historia hace uso del lenguaje porque es narrativa y se configura como relato, esto es porque se expresa a través de la escritura. El uso del lenguaje narrativo acarrea un problema que parece, en primera instancia, de competencia epistemológica, pero este problema de la verdad o de la relatividad que exhibe el recurso lingüístico resulta en otra serie de problemas, como la cuestión política (en cuanto intencionalidad del lenguaje), la cuestión social (en la medida en que el lenguaje es agente de alteración o variación de las relaciones entre grupos o individuos), y la cuestión ética (en cuanto al sesgo en su uso). Las tres cuestiones están vinculadas; la intencionalidad, el sesgo y la variación producida por los mismos se podrían incluir en una sola dimensión práctica, esta es la razón de que autores como Danto sugieran que la historia tiene que ver más con un tipo de acción práctica que teórica.<sup>12</sup> Por lo tanto, el uso del lenguaje como instrumento de producción de la historia ha de recordar que no sólo es una vía de transmisión o emisión de información, sino que es principalmente “[...] un medio de acción y de intervención política [...] un dispositivo que permite construir y modificar las relaciones de los interlocutores, sean éstos individuos o grupos sociales definidos”.<sup>13</sup>

#### IV

A esta cualidad de la escritura de la historia se le podría llamar “dimensión pragmática” —o “significación pragmática” como la denomina

Danto—,<sup>14</sup> que inicia con la selección previa del documento histórico, continúa con el proceso de interpretación de la fuente y concluye con el relato. Collingwood contempló este aspecto de la historia como un valor o un propósito pragmático que permitía obtener o brindar “lecciones morales” a través de la narración histórica.<sup>15</sup> Esta idea recoge una concepción de la historia como *Magistra Vitae*, según la consigna que le impuso en sus orígenes la sentencia ciceroniana en *De Oratore*.<sup>16</sup> Es conveniente subrayar que para Collingwood este propósito de la historia es anticuado y ha caído en desuso porque sus resultados son forzados, además de que se refiere a un tipo de enseñanza moral distinta de la intención política de la que se ha venido hablando.

Por lo tanto, no es la teoría pragmática de Collingwood a la que se refiere el problema político expuesto hasta este punto de la argumentación, sino que se asemeja más a su idea de la “historia tendenciosa” que se distingue de la historia pragmática por la conciencia que tiene el historiador del sesgo con el que narra, haciéndolo evidente incluso en la narración: “...en la historia tendenciosa la moraleja ha penetrado en el proceso del pensamiento histórico y ha desempeñado un papel decisivo al determinar su formulación”.<sup>17</sup> Aunque esta forma “tendenciosa” de la historia también es reprochable para Collingwood<sup>18</sup> e incluso su denominación es peyorativa, es relevante mencionarla porque pone en la mesa de discusión una cuestión de importancia cuando se habla de la escritura de la historia: la tensión entre el relativismo y la objetividad del relato histórico. Si la reflexión sobre la escritura de la historia demanda que se considere la controversia entre relativismo y objetivismo,<sup>19</sup> entonces la afirmación sobre la arbitrariedad de la historia con la que se inició esta nota obliga aún más a considerar los mismos problemas que trae consigo una proposición de este tipo —por ejemplo, la crítica al vicio de la “tendenciosidad” de la historia—. <sup>20</sup> La premisa de la *cuestión política* exige, por lo tanto, la contemplación de otras posiciones, como las que se decantan por la escritura de una historia “neutral”. Cabe precisar que en esta nota no se ha pretendido proclamar una posición a favor del relativismo “absoluto” sino que, más

bien, se ha intentado destacar uno de los atributos que posee la historia como narración: su intencionalidad. Los estudiosos que se han inclinado por comprender la historia como un constructo deliberado, en oposición a una idea de historia sustantiva, destacan la subsistencia de intereses y elementos que están en juego en la configuración del relato y que se encuentran más allá de la historia, como lo expresa Danto:

Los relatos que los historiadores cuentan no han de ser relativos únicamente a su localización temporal, sino también a los intereses no históricos que tienen como seres humanos. Si estoy en lo cierto, existe un factor imprescindible de convención y arbitrariedad en la descripción histórica, el cual hace extremadamente difícil, si no imposible, hablar, como quiere el filósofo sustantivo de la historia, del único relato de la historia en su totalidad o, a este respecto, del único relato de cualquier conjunto de acontecimientos.<sup>21</sup>

Por esta razón, para Danto la significación pragmática sólo es una más entre otras significaciones de la historia. Es decir, toda historia es significativa. Las significaciones resultan de la explicación que hace el historiador de lo sucedido en su narración, porque la narración no es una mera descripción o enunciación sino el razonamiento de los hechos, entendiendo que: “[...] una narración es una estructura que se impone a los acontecimientos agrupándolos y prescindiendo de otros como irrelevantes”.<sup>22</sup> La narración, por lo tanto, busca brindar un significado a los sucesos, para lo que es preciso interpretarlos y organizarlos. En otras palabras, la significación incita al historiador a discriminar entre “lo significativo” y lo trivial, por lo que difícilmente podría hablarse de una narración pura, como pretendían Ranke y Collingwood.<sup>23</sup> A esto se suma el desconocimiento de la totalidad del tiempo, pues sólo puede conocerse el tiempo parcialmente, se conoce su fragmentación (el pasado y el presente), mientras que la invisibilidad del futuro impide el conocimiento pleno de los acontecimientos. El relativismo se explica no sólo por la subjetividad con la que el historiador expone los hechos sino por los vacíos en el conocimiento del pasado “relativo” al conjunto total del tiempo.<sup>24</sup>

En conclusión, sólo queda decir para finalizar esta breve nota que la selección del discurso narrativo con el que se construye la historia siempre cumple con algún objetivo político, social, cultural, religioso, epistemológico o de cualquier otra índole a la que se le denomina intencionalidad, lo que elimina del horizonte del historiador cualquier pretensión de neutralidad o de objetividad histórica. Esta ausencia de imparcialidad no tiene por qué ser perniciosa sino una condición que debe tener en cuenta el estudioso a la hora de realizar una aproximación crítica a la narración histórica.

## Notas

<sup>1</sup> Consideré conveniente transcribir esta observación de Le Goff sobre el recelo que a los historiadores ocasiona la filosofía de la historia: “Comparto con la mayoría de los historiadores profesionales la desconfianza ante la filosofía de la historia, ‘tenaz e insidiosa’, que en sus diversas formas tiende a reconducir la explicación histórica al descubrimiento, o a la aplicación de una causa única y primera, a reemplazar precisamente el estudio mediante técnicas científicas de la evolución de las sociedades, mediante esta misma evaluación concebida en abstracciones fundadas en el apriorismo o en un conocimiento sumario de los trabajos científicos. Es motivo de gran estupor para mí la repercusión que tuvo el panfleto de Karl Popper, *The Poverty of Historicism* [1966] –cierto que sobre todo fuera de los ámbitos de los historiadores–. No se menciona allí a ningún historiador. Pero no hay que hacer de esta desconfianza entre la filosofía de la historia la justificación de un rechazo de este tipo de reflexión. La misma ambigüedad del vocabulario revela que la frontera entre las dos disciplinas, las dos orientaciones de investigación, no está trazada con exactitud ni es posible de serlo, cualquiera sea la hipótesis. El historiador no debe sacar la conclusión de que tiene que alejarse de una reflexión teórica necesaria para el trabajo histórico”. Jacques Le Goff, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, trad. Marta Vasallo, Paidós, Barcelona, 2005, p. 23.

<sup>2</sup> Se pueden revisar las siguientes obras: Arthur C. Danto, *Historia y narración*, Paidós, Barcelona, 2002; R. G. Collingwood, *Idea de la historia*, FCE, México, 2004; Hayden White, *El texto histórico como artefacto literario*, Paidós, Barcelona, 2003.

<sup>3</sup> Braudel expresa algo semejante en la Lección Inaugural de la Cátedra de Historia de la civilización moderna en el College de France, de la siguiente manera: “La historia es hija de su tiempo [...] Si estamos en un nuevo mundo, ¿por qué no una nueva histo-

ria?”. Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, trad. Josefina Gómez Mendoza, Alianza, Madrid, 1970, pp. 19-22.

<sup>4</sup> Jaques Le Goff, “Prefacio”, en: Marc Bloch, *Apología para la historia o el oficio de historiador*, trad. María Antonia Neira, FCE, México, 2001, pp. 14 y 15.

<sup>5</sup> Es conveniente incluir también los “instrumentos de la memoria”, entre los que se deben considerar el archivo, la imagen, el testimonio, el ritual, la genealogía, la narración, el relato, la biografía, la conmemoración, la imagen, entre otros.

<sup>6</sup> Le Goff expone esta intencionalidad como ausencia de objetividad e inocencia: “Pero así como en el siglo XX se hizo la crítica de la noción del hecho histórico, que no es un objeto dado puesto que resulta de la construcción de lo histórico, así también se hace hoy la crítica de la noción de documento, que no es un material bruto, objetivo e inocente, sino que expresa el poder de la sociedad del pasado sobre la memoria y el futuro: el documento es monumento”. Jacques Le Goff, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso, op. cit.*, p. 11.

<sup>7</sup> Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, Biblioteca Francisco Xavier Clavijero, México, 2006, p. 13.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>9</sup> Para situar el contexto de esta afirmación, aquí se transcribe: “Esto no quita que el horizonte de objetividad, que debe ser el del historiador, no debe ocultar el hecho de que la historia también es una práctica social, y que si se deben condenar las posiciones que en la línea de un marxismo vulgar o de un reaccionarismo más vulgar todavía confunden ciencia histórica y compromiso político, es legítimo observar que la lectura de la historia del mundo se articula con una voluntad de transformarlo (por ejemplo en la tradición revolucionaria marxista, pero también en otras perspectivas como la de los herederos de Tocqueville y Weber, que asocian estrechamente análisis histórico y liberalismo político). [...] toda historia debe ser una historia social”. Jacques Le Goff, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso, op. cit.*, pp. 12-14.

<sup>10</sup> Hayden White, *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos, op. cit.*, p. 191.

<sup>11</sup> Paolo Prodi, *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*, Katz, Madrid, 2008, p. 388.

<sup>12</sup> Fina Birulés, “Introducción”, en: Arthur C. Danto, *Historia y narración, op. cit.*, pp. 16-20.

<sup>13</sup> Silvia Gutiérrez Vidrio, “El discurso político. Reflexiones teórico-metodológicas”, *Versión 10*, UAM-X, México, 2000, pp. 109-125.

<sup>14</sup> Sobre la significación pragmática de la historia, Danto expone la cuestión de los objetivos de la historia: “A veces un historiador escoge un cierto suceso o individuo para escribir una narración, porque ese objeto tiene, para él, un interés moral, de for-

ma que, además de escribir lo que sucedió precisamente, espera establecer alguna clase de conclusión moral. Su narración estará al servicio, entonces, de algún objetivo más allá o más acá de decirnos qué es lo que realmente sucedió”. Arthur C. Danto, *Historia y narración*, *op. cit.*, pp. 85 y 86.

<sup>15</sup> De la misma manera, Collingwood contempla esta forma de hacer historia como una función pragmática: “En este punto puede sugerirse que el propósito de la historia es pragmático; es decir, que su valor consiste en la moraleja que podemos derivar de ella para guiarnos en nuestra acción presente”. R. G. Collingwood, *Idea de la historia*, *op. cit.*, p. 487.

<sup>16</sup> Cicero, *De Oratore*, Vol. I, libro II, Harvard University Press, London, p. 224, § 36.

<sup>17</sup> R. G. Collingwood, *Idea de la historia*, *op. cit.*, p. 488.

<sup>18</sup> Collingwood apelando a la imparcialidad de la historia expresa que: “Así, no es función del historiador juzgar sino explicar; y explicar siempre es justificar, mostrar la racionalidad de lo que se explica [...] La verdadera historia debe ser absolutamente desapasionada, absolutamente desprovista de todo juicio de valor, de cualquier índole que sea.” *Ibidem*, p. 492.

<sup>19</sup> Para Danto se podrían sintetizar estas dos posiciones en la disputa entre historia substantiva y una analítica.

<sup>20</sup> R. G. Collingwood, *Idea de la historia*, *op. cit.*, p. 489.

<sup>21</sup> Arthur C. Danto, *Historia y narración*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 83 y 84.

<sup>23</sup> Expresa Ranke su interés en una narración pura: “Una representación estricta de los hechos, ya sea tan estrecha y poco poética, es, sin lugar a dudas, la primera ley”. La traducción es mía, puede consultarse el original en: Philip A. Ashworth, *Preface*, en: Leopold Von Ranke, *History of the Latin and Teutonic nations from 1494 to 1594*, London, Chiswick Press, 1887. p. VI. Y Collingwood a su vez afirma: “Y, por lo tanto, aunque todos nos acercamos a la historia infectados de tendenciosidad, nuestra auténtica labor histórica debe consistir, en gran parte, en superarla y deshacernos de ella, esforzándonos por ponernos en un marco mental que no tome partido y que no encuentre regocijo en otra cosa más que en la verdad”. R. G. Collingwood, *Idea de la historia*, *op. cit.*, p. 489. A este respecto expresa Danto que: “Si decir precisamente lo que sucedió significa lo que algunos críticos de Ranke parecen pensar que él quería decir, lo que Ranke hubiera producido, de forma ideal, ni siquiera hubiera sido una *pura* narración: porque no sería una narración”. Arthur C. Danto, *Historia y narración*, *op. cit.*, p. 83.

<sup>24</sup> Arthur C. Danto, *Historia y narración*, *op. cit.*, pp. 54-56.

## Referencias

- ASHWORTH, Philip A., *Preface*, en: Leopold Von Ranke, *History of the Latin and Teutonic nations from 1494 to 1594*, Chiswick Press, Londres, 1887.
- BRAUDEL, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, trad. Josefina Gómez Mendoza, Alianza, Madrid, 1970.
- CICERO, *De Oratore*, Vol. I, libro II, Harvard University Press, Londres, 1967.
- COLLINGWOOD, R. G., *Idea de la historia*, FCE, México, 2004.
- DANTO, Arthur C., *Historia y narración*, Paidós, Barcelona, 2002.
- DE CERTEAU, Michel, *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, Biblioteca Francisco Xavier Clavijero, México, 2006.
- GUTIÉRREZ VIDRIO, Silvia, “El discurso político. Reflexiones teórico-metodológicas”, *Versión 10*, UAM-X, México, 2000, pp. 109-125.
- LE GOFF, Jaques, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, trad. Marta Vasallo, Paidós, Barcelona, 2005.
- \_\_\_\_\_, “Prefacio”, en: Marc Bloch, *Apología para la historia o el oficio de historiador*, trad. María Antonia Neira, FCE, México, 2001.
- PRODI, Paolo, *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*, Katz, Madrid, 2008.
- WHITE, Hayden, *El texto histórico como artefacto literario*, Paidós, Barcelona, 2003.



# MIGUEL LEÓN-PORTILLA, *IN MEMÓRIAM*

Gloria Cáceres Centeno  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Ha partido ya un gran *tlamatini*, hombre que vivió con toda entereza, que desde temprana edad conoció su destino en este mundo y se entregó con pasión a su designio.

Fue un gran humanista, mas no por haber leído a los clásicos griegos y latinos, sino porque supo admirar las grandes obras creadas por los humanos, decía “somos seres que alcanzamos con nuestro pensamiento las estrellas [...] allí está el universo. Eso es la base de las humanidades”. Con su particular forma de expresarse, decía conducirse por las “tres haches”: humanista, con humor y humildad. Es por ello que alcanzó a revelar en aquellas obras legadas por nuestros antepasados la importancia de conocer nuestro pasado, inquirir en lo profundo de sus raíces, para hallar aquello que permite comprendernos mejor y proyectar un futuro.

Incurrió en varias disciplinas de las humanidades, reconocido como historiador, antropólogo y filósofo. Fue un hombre multipremiado, con 29 nombramientos como Doctor *Honoris Causa*, y más de 18 condecoraciones internacionales, fue consejero en diversas instituciones académicas de varios países. Lo que más orgullo y agradecimiento expresó es ser profesor emérito de la UNAM, en la Facultad de Filosofía y Letras, desde 1957, y del Instituto de Investigaciones Históricas,<sup>1</sup> donde permaneció trabajando hasta poco antes de su deceso.

Hay mucho por agradecerle a Don Miguel, fue pionero en muchos sentidos, supo darles un estilo muy personal a sus textos, buscó incansablemente el conocimiento del pensamiento indígena, tradujo muchos

poemas de los antiguos nahuas y creó la Casa de los Escritores en Lenguas Indígenas (1996). Recopiló y publicó la poesía de varios poetas actuales en diversas lenguas indígenas, consideradas ahora como lenguas nacionales. Ferviente defensor de la autonomía de los pueblos originarios. Fue un hombre anticipado a su tiempo, pues defendió contra viento y marea lo que a todo mundo le parecía impensable: que los indígenas hicieran filosofía.

Si algo le debemos a León-Portilla es volver la mirada hacia nosotros, supo colocar a la civilización mesoamericana a la luz de la historia universal, y a la altura de una de las civilizaciones originarias del mundo. Él argumenta sobre el origen de sólo seis civilizaciones en el mundo: Egipto; las culturas de Mesopotamia; la India en el valle del río Indo, China en el río Amarillo; Perú con los pueblos andinos; y Mesoamérica. Él definía como originaria aquella civilización surgida sin que otra le diera “el empujón”.

Entre las influencias más importantes que le permitieron a don Miguel iniciarse en el mundo indígena, se cuenta en principio a Manuel Gamio. Siendo apenas un jovencito lo llevó a Cuicuilco y Teotihuacan, entre 1917 y 1920, a un proyecto integral realizado con 40 especialistas de diversas disciplinas; de esta experiencia cuenta León-Portilla que le decía Gamio: “No pienses nada más en los indios muertos, en los textos y en los códices, piensa siempre en los indios vivos”. Esta anécdota tiene relevancia dado que en esa época se tenía una posición muy polarizada sobre la concepción indígena, por lo general se vanagloriaban sus obras del pasado prehispánico, pero a los indios actuales se les denigraba, pero Gamio era un antropólogo muy heterodoxo y no compartía esta visión. Ángeles González Gamio,<sup>2</sup> en una entrevista realizada por el Canal Once comenta que, cuando Vasconcelos era secretario de Educación, Manuel Gamio le solicitó presupuesto para realizar la investigación antes referida, a lo que él le contestó: “Si es para la arqueología sí te apoyo, pero no te doy ni un quinto para los indios vivos, te doy un fusil para que acabes con ellos, porque son un atraso para el país”; entonces Gamio le respondió: “Pues empezaré contigo, que tienes bastante de indio”. Ello explica

por qué don Miguel sentía una gran animadversión por Vasconcelos, tachándolo de conservador y reaccionario, como lo expresó en una acalorada discusión tenida con el Dr. Jaime Vieyra en la presentación de su libro *Utopía, legado y conflicto*, llevada a cabo aquí en Morelia, en el año 2008.

La otra gran influencia que recibió León-Portilla en su trayectoria fue del docto nahuatlaco Ángel María Garibay, quien, por recomendación del mismo Gamio, le permitió acercarse a él. Fue con Garibay con quien aprendió el náhuatl y fue un gran apoyo en su tesis doctoral, de ahí surgió una gran amistad que perduró hasta la muerte de su maestro.

De su amplia obra publicada podemos mencionar a dos de las que mayor trascendencia han tenido. Primeramente podemos decir que “nos cautivó” con su *Visión de los Vencidos* (1959), considerado el libro más leído en Latinoamérica, fue traducido a 15 idiomas y lleva 29 ediciones. Este texto es el que le atrajo mayor número de adeptos. En alguna ocasión el Dr. León-Portilla comentó que una idea muy extendida entre los historiadores era que la historia siempre la escribían los vencedores y él quería reconstruir la historia desde el punto de vista de los vencidos. Durante los 60 años que tiene su publicación, brindó la esperanza de conocer de “primera mano” lo que los pueblos nahuas pensaron, presagiaron y sintieron en su derrota, hasta que en 2002 aparece el libro de Guy Rozat Dupeiron, *Indios imaginarios e indios reales, en los relatos de la Conquista de México*, donde discute los argumentos planteados en la *Visión de los vencidos*; esta disputa aún no rinde los suficientes frutos para comentarse aquí, pues la influencia del texto de León-Portilla sigue extendiéndose hasta el momento.

No corrió con la misma suerte su tesis doctoral *La Filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes*, su impacto no fue quizás el que esperaba, sin embargo, con esta obra se puso la primera piedra para preguntarse si realmente había una filosofía en el mundo precolombino. Cuando salió a la luz pública en 1956<sup>3</sup> causó gran controversia. Comenta León-Portilla que, al proponerle su tema de investigación al director de la Facultad de Filosofía y Letras, el Dr. Francisco Larroyo, le dijo: “¡Eso es una

tontería!”, negándole al principio la aprobación del tema, pero, gracias a la persistencia y tenacidad de don Miguel, finalmente lo aceptó; con ellos se abrió una brecha hasta entonces inexplorada. Tardó algún tiempo en ser aceptada la idea de que había una “verdadera” filosofía entre los antiguos nahuas. Curiosamente no fueron los filósofos mexicanos los que empezaron a pensar en ello; al hacer una historia de la filosofía en nuestro contexto, se consideraba el inicio de ella en América a partir de la llegada de los españoles. Los primeros que se acercaron con cierta timidez a considerarlo como una posibilidad fueron los filósofos latinoamericanistas.

Carlos Beorlegui, en su *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano* (2004), advierte sobre una vieja discusión entre una *Filosofía* con mayúscula, frente a un *pensamiento* con minúscula, por lo que decide llamarlo “pensamiento filosófico” para poder integrarlo en la historia de las ideas gestadas en nuestro continente desde la época precortesiana. Otro autor, digno de mencionar, es Enrique Dussel; él también asumió hasta principios de este siglo la misma postura de Beorlegui de llamarlo pensamiento en vez de filosofía, sin embargo, en su libro *Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1300-2000)* (2009), acepta que la filosofía se inicia en América con tres grandes culturas: los mayas, los incas y los nahuas, admite ser llamada filosofía en sentido *amplio*, pues la filosofía en sentido *estricto* sería la que nació en Occidente. No obstante, ambos autores retomaron las ideas de León-Portilla para hablar de la filosofía nahua en específico. Así, tuvo que transcurrir más de medio siglo para ser aceptado lo propuesto por don Miguel. Hoy ya no nos parece tan extraño oír hablar de filosofía entre los pueblos originarios. En la UNAM se han presentado ciclos de conferencias de filosofías indígenas como la tojolabal, la maya, la andina y por supuesto la nahua. No puedo decir si fueron directamente influenciados por don Miguel, no tengo la información precisa para sostenerlo, pero sí se puede afirmar que fue él quien puso el primer cimiento, y puedo decir también que nunca cejó en su intento de demostrarlo.

Tuve el gran honor de tener como presidente en mi mesa sinodal de maestría al Dr. León-Portilla, y sabía, confieso que con gran temor, que me haría la pregunta obligada: “¿Cree usted que hay una filosofía entre los antiguos nahuas?”, después de meditar un poco la respuesta —pues no quería decir que sí sólo por complacerlo—, le contesté: “No estoy en condiciones de negarlo o afirmarlo aún, lo que sí puedo decir es que, con los escritos que nos han legado, hoy podemos hacer una filosofía si recobramos su sentido”. Si bien no fue la respuesta que él hubiese querido escuchar, al menos quedó satisfecho. Sin embargo, la pregunta sigue abierta, ya tocará a sus pupilos y a los seguidores de sus escritos continuar indagando sobre esta cuestión.

A manera de despedida, quiero rendir un sentido homenaje al gran *tlatmatini* que partió al Mictlán:

Aquí tu<sup>4</sup> cuerpo se queda, devorado por Tlaltecútlī, al fin regresas al seno de Tonantzin/Guadalupe, pues polvo eres y en polvo te convertirás, como tal vez te enseñó tu maestro el padre Garibay. Pero tu espíritu emprenderá el vuelo como el buen guerrero que fuiste, defendiendo el legado de nuestros antepasados, ahora te aparecerás en forma de alguna mariposa o en alguna ave de rico plumaje augurando el buen porvenir. Tu muerte, como sabían los antiguos sabios nahuas, no es sino la continuidad de la vida, que inaugura un nuevo ciclo en otro mundo.

¿Acaso de verdad se vive en la tierra?  
No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.  
Aunque sea de jade se quiebra,  
Aunque sea de oro se rompe,  
Aunque sea plumaje de quetzal se desgarras,  
No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.<sup>5</sup>

Tú *tlatolmatini*, tuya es la tinta *tlile*, *tlapale*, sólo aquí la verdad perdura *in xóchitl in cuicatl*. Aquí en *tlaltípac*, tu recuerdo permanecerá por siempre para la eternidad y memoria de los que vienen tras de ti.<sup>6</sup>

## Notas

<sup>1</sup> Su currículum completo se puede consultar en la página del Colegio Nacional en [http://colnal.mx/members#c4=all&b\\_start=0&c7=Miguel+le%C3%B3n+portilla](http://colnal.mx/members#c4=all&b_start=0&c7=Miguel+le%C3%B3n+portilla)

<sup>2</sup> Periodista, historiadora, docente y cronista mexicana. Sobrina de Manuel Gamio y persona muy cercana a Miguel León-Portilla, ya que Manuel Gamio se casó con una hermana de su padre.

<sup>3</sup> La 1ª edición salió en 1956, publicada por el Instituto Indígena Interamericano, y la 2ª edición por la UNAM, en 1959, que de hecho es la más conocida. Actualmente se ha traducido al ruso, inglés, alemán, francés y checo. La última edición fue en 2006, en la que agregó un sexto capítulo: el problema de los orígenes y evolución del pensamiento náhuatl.

<sup>4</sup> Lo escribo en segunda persona, no por irreverencia ni por excesiva confianza, sino porque entre las lenguas indígenas no se hace la distinción entre el *tú* y el *usted*.

<sup>5</sup> Nezahualcōyotl (1403-1472) en Ms. *Cantares mexicanos*, fol. 17, r.; AP I, 5. Citado en León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, 60.

<sup>6</sup> Tú, sabio en la palabra, tuya es la tinta negra y roja, la sabiduría, sólo aquí la verdad perdura con flores y cantos. Aquí en la tierra, tu recuerdo permanecerá por siempre para la eternidad y memoria de los que vienen tras de ti.



*Reseñas*



Sergio Espinosa Proa, *Bataille. De un sol sombrío*. Universidad Autónoma de Guanajuato. Primera edición, 2017.

EMILIANO MENDOZA SOLÍS

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Es un lugar común reconocer que los escritos de George Bataille emergen como elementos inclasificables. Esto menos porque el escritor francés haya cultivado diversos géneros literarios, o porque haya hecho aportaciones relevantes en diversas disciplinas teóricas, sino porque es un autor que ha problematizado, de manera metódica, la frontera misma que separa las disciplinas teóricas y los géneros literarios, logrando transgredir la frontera que separa el saber objetivo y la experiencia subjetiva. Con ello, Bataille no ha hecho sino revelar la potencia de un pensamiento que deslumbra a sus lectores como —usando la bella imagen de Sergio Espinosa— un sol sombrío, pues el pensamiento (lo que se ha denominado “experiencia interior”) es un esfuerzo por ir más allá de todo saber especializado y de todo interés limitado, poniendo en cuestión no sólo los prejuicios que dirigen la propia razón sino también los temores y deseos que misteriosamente gobiernan la propia vida. Y este gesto nace sin la pretensión de llegar a un resultado tranquilizador, a una iluminación definitiva o un saber absoluto y universal; mucho menos a una salvación o perfección del espíritu, como han pretendido desde su origen la religión, algunas filosofías y la ciencia, sino con el riesgo soberano de no llegar a resultado alguno, de no encontrar reposo seguro, de avanzar siempre a tientas, de perderse a sí mismo en el fulgor del éxtasis y en la noche del no-saber.

Para Bataille el conocimiento es en sí mismo un trabajo, una actividad servil, interesada, subordinada a fines o resultados prácticos, sometida al primado del futuro, regida por el principio de la utilidad. Todo saber está al servicio de la acción, es un *saber hacer*. En cambio, el

pensamiento libre, el pensamiento *soberano* renuncia a todo resultado práctico, a todo saber eficaz; no está asociado a las actividades útiles sino a las experiencias extremas de alegría y de dolor, de amor y de muerte, tal como se manifiestan en esas dos grandes formas de silencio que son la risa y las lágrimas; un pensamiento así conduce casi necesariamente a un *no-saber* en tanto su objeto se resuelve en *nada*.

La propia escritura de Bataille revela su carácter de soberanía. En general, la escritura ha sido una forma de trabajo, una actividad productiva que utiliza el lenguaje como herramienta y que subordina el presente al futuro para obtener como resultado un beneficio; funciona como cualquier otra empresa especializada: responde a un proyecto previamente trazado o calculado y persiste hasta alcanzar su objetivo. En este sentido, se presenta como instrumento de comunicación racional, funcional, útil, que se somete a reglas fijadas de antemano y que sirve a un fin determinado. Este tipo de instrumentalización del oficio de escribir es, quizá, a los ojos de la *Aufklärung*, uno de los mayores logros de la razón, con el cual la propia Ilustración se consume y se consume a sí misma.

Pero la escritura es también juego, actividad desinteresada e inútil que tiene fin en sí misma; no subordinada a proyecto alguno. El escritor queda desnudo en su actividad, pone en juego la integridad de su ser, confesando no sólo las incertidumbres de su pensamiento sino también los temblores de su corazón, hasta el extremo del silencio, la risa y las lágrimas. Este es otro tipo de escritura, denominada poética o literaria, que hace posible una forma de comunicación mucho más profunda e íntima. Al igual que el amor y la fiesta, la escritura literaria no tiene otro fin que romper el aislamiento cotidiano de los seres y ponerlos en comunicación. Que la escritura es algo que está entre la actividad productiva y el juego, es algo que Sergio Espinosa asume desde el primer momento en su libro. En el Preámbulo el autor deja una advertencia al lector: “Encontrar el tono apropiado en absoluto es pan comido. Es feo, y a las pruebas me remito, que no lo he conseguido. Uno vacila entre la academia y el desmadre. Y la aplicación del sentido del humor

a estas temáticas –hablar de la naturaleza del pecado, la trasgresión, el vicio y la caída– es a un tiempo obligatorio y desconfiable” (p. 9). Esto sucede cuando se *lee en serio* a un autor del talante de Bataille. Sus escritos se mueven en una tierra de nadie, entre la filosofía y la literatura, entre el saber y el no-saber, entre el trabajo y la fiesta, entre la razón y el deseo. Entre la academia y el desmadre. Deliberadamente Bataille *pone* y *se pone* en juego. Pone en juego a un tiempo su vida y su pensamiento, sus afectos y sus conceptos. Pone en juego a sus lectores. De ahí que su escritura sea rigurosa y apasionada, implacable e imprevisible. En ella, los conceptos se desvían de la órbita de sus respectivos dominios teóricos y comienzan a colisionar, haciendo posibles conexiones extraordinarias.

Con esto no hemos querido decir que Bataille y sus más agudos estudiosos, como es el caso de Sergio Espinosa, pretendan “iluminar al lector”, como el maestro ilumina o enseña al discípulo, sino más bien confundirlo, conmoverlo, comprometerlo, arrancarlo de su aislada seguridad, hacer comunidad con él. Porque sólo los seres que se ponen en juego pueden comunicarse entre sí. Por eso el Bataille escrutado por Espinosa pretende que el lector se ponga en juego, que se sienta igualmente afectado, interpelado, arrastrado en lo más íntimo de su ser por ese movimiento donde el escritor no es más que *medium*. Pensar bajo estas condiciones es sin duda como lo observa Sergio Espinosa “hundirse en la condición de extranjería” en la que vive cada ser humano en el mundo. Esta experiencia de lejanía no es el fruto de la pura curiosidad, no es un *experimento*:

Un escritor escribe no para saber muchas cosas, o porque las sabe ya y se siente en el deber de decirlas; escribe, si por ventura escribe, a partir del *miedo*. ¿Miedo a qué? A lo que se pone en juego *en la totalidad del pensamiento*. Dígase así: el punto de arribo del pensamiento no es lo verdadero. Por el contrario, la verdad constituye el momento en que, por comodidad, por desesperación, por fatiga, se interrumpe el desmadejarse, el desperdigarse del pensamiento. Allí donde el pensamiento se detiene, exhausto o fastidiado, aparece una verdad. Sólo el miedo abre el pensamiento a lo ilimitado, al espacio de lo posible... el miedo es miedo a que en el fondo no guarde –ni aguante– ninguna verdad, es decir ningún dios (p. 107).

No hay fundamento último posible. Por eso los conceptos (de muerte, de soberanía, de historia, de animal, por mencionar algunos relevantes en el pensamiento de Bataille), guardan, como todo los conceptos, eso que un autor como Jacques Derrida percibe como un “peso de impensado”. Pero, al mismo tiempo, a la vez por razones de estrategia y porque las condiciones de jerarquización implican todas las tensiones, contradicciones o aporías que la filosofía intenta formalizar, el concepto debe contener todas las tensiones que hacen de él un movimiento transgresivo o de contención. La presuposición de este impensado conceptual puede adoptar, asimismo, las figuras de infinitas *represiones* y *supresiones*, aun si no se reduce a ellas necesariamente. Y ello deja sin duda una impronta. Por eso podemos leer lo nunca escrito, lo nunca dicho como algo impreso en la lengua y en el discurso. Algo que escapa a toda intención. El peso de impensado que así se imprime, no pesa solamente como una carga negativa, pueden implicar la historia del concepto, el deseo y la apertura a lo que viene, en resumen: pone en juego todo lo que vincula el saber con el no-saber.

Sergio Espinosa hace énfasis en su texto sobre la gran dificultad, la dificultad casi aporética que supone hablar de Bataille, escribir sobre él. Advertimos en el título de su libro una de las pocas alusiones directas al nombre del autor que hace congregar las reflexiones y los conceptos. Sergio Espinosa suele recordar que uno de los lectores más escrupulosos del pensamiento batailleano en México, como lo es Ignacio Díaz de la Serna, suprimió cualquier alusión al autor durante largo tiempo. Esto porque *la única forma de ser fiel a un pensador es no diciendo gran cosa de su obra a riesgo de empequeñecerla o distorsionarla. Con Bataille este riesgo amenaza de un modo paralizante...* Ante esto quizá la clave para salir y hacer transitable la aporía de la imposibilidad batailliana no es otra sino la de dejar de hablar de ese autor ahora innombrable... y ponernos a leer. Sergio Espinosa es sin duda un lúcido escritor que también sabe abrir el juego para comenzar a leer a estos autores nocturnos e innombrables, y quizá el gesto más transgresivo, frente a todo lo que se pueda y no se pueda decir tras la lectura de su libro, consiste sobriamente en invitar a leer *Bataille. De un sol sombrío*.



Filodemo de Gádara, *Poesía y filosofía en la Villa de los Papiros. Epigramas y De poematis V*, (Clásicos del pensamiento), Madrid, Biblioteca Nueva, 2017

LUIS ALFONSO PRADO HURTADO  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

El profesor Salvador Mas es el responsable de la introducción, la traducción, los breves comentarios a cada epigrama y las notas de *Poesía y filosofía en la Villa de los Papiros*: edición que reúne todos los epigramas atribuidos a Filodemo de Gádara (filósofo epicúreo que vivió en el siglo I a. C) así como, por vez primera traducido al español, el libro quinto de su obra *De poematis*, obra que trata de filosofía de la poesía. La edición cuenta con 198 páginas y se divide en cuatro apartados: Introducción, Cronología, *Epigramas* y *De poematis V*.

La Introducción abarca hasta la página 122, se divide en: Forma y contenido: contra los estoicos; Música y palabra I: contra los teóricos de la música y contra la música especulativa; Música y palabra II: contra los eufonistas; Filodemo, poeta. La Cronología es un recuento sencillo de acontecimientos importantes de y durante la vida de Filodemo. La sección *Epigramas* contiene 37 epigramas. La última sección, *De poematis V*, trata de las críticas de Filodemo a ciertos teóricos de la poesía.

En la Introducción y antes de *Forma y contenido: contra los estoicos*, se pone en contexto, en menos de dos páginas, las cuestiones a tratar: cuando Filodemo llega a Herculano entra en relación con el noble romano Lucio Calpurnio Pisón (enemigo de Cicerón), muy probablemente el dueño de la «Villa de los Papiros», inclinado a un epicureísmo hedonista antes que a uno más reflexivo, como el de Filodemo; por esta época música y poesía se caracterizan por centrarse en la *forma* más que en el *contenido*, algo vano por donde se quiera ver, diría un epicúreo, pero,

como poeta y filósofo, Filodemo busca reivindicar desde su propia perspectiva en sus obras estéticas (*De musica* y el *De poematis*) el arte helénico difundido entre los patrones romanos; Epicuro criticaba a Homero, toma distancia de los poetas, y con razón, pues de alguna forma la poesía puede ser entrada para la desdicha, el temor a la muerte y la superstición religiosa. Epicuro desconfía de la poesía, sin embargo, en la época de Filodemo el epicureísmo no es el mismo, se ha convertido en mercancía cultural y las elites filohelenas quieren poesía, y es en este escenario donde encontramos a Filodemo: entre la ortodoxia de la palabra del Maestro ya muerto hace más de un siglo y los nuevos tiempos romanos.

En *Forma y contenido: contra los estoicos*, Salvador Mas expone los análisis de teoría literaria que los estoicos realizaron, para así matizar las posturas de Filodemo. Esta primera parte de la Introducción comienza con una breve exposición del origen del lenguaje según lo pensaba el epicureísmo: se comenzó por vocalizar frente a estímulos externos, y con el paso del tiempo los hombres se vieron en la necesidad, sin intervención divina alguna, de crear bien o mal nombres que no designaran únicamente las cosas inmediatas, surgieron ideas, hábitos, necesidades que precisaban de una nueva forma, de una expresión acorde, y, de entre otras formas de expresión surgió la poesía; y como las personas creían que la palabra decía la cosa, al nombrar los poetas a dioses y castigos se creyó que dioses y castigos efectivamente existían, de ahí la infelicidad, decían los del Jardín. Es por esto que los epicúreos, más que rechazar completamente la poesía, la ven con desconfianza, su crítica se dirige a la poesía que pretende arrogarse verdad epistémica. Para conocer la naturaleza adecuadamente y ser feliz no cabe acercarse a la poesía sino a la filosofía del Jardín; la poesía es una *téchne*, sí, pero no tan provechosa como otras, entonces, ¿qué es y debe ser la poesía?: entra en juego el *De poematis*.

En el libro IV, nos dice S. Mas, se critica ideas de origen aristotélico: una, la rigurosa división entre épica, tragedia, comedia, yambo y lírica, que, según Filodemo deben analizarse juntos (en el libro quinto V se trata de buscar lo esencial de la poesía más allá de los géneros); otra, la

poesía como mimesis: la poesía no se reduce a mera imitación, imitación que dentro del análisis aristotélico acompaña a la catarsis (dos caras de una misma moneda). Esta última surge de observar la primera cuyo resultado para los espectadores es obtener la virtud. Filodemo niega a la poesía efectos pedagógicos, tema criticado en *De poematis* V y puesto en primera plana por algunos estoicos.

Después, en esta primera parte de la Introducción, el profesor Salvador Mas Torres da cuenta de las concepciones estoicas acerca de la poesía y la actitud de Filodemo frente a estas. Para los filósofos del Pórtico la poesía debe ser educativa, tiene que ser analizada éticamente. Los estoicos distinguían tres partes en las palabras: el significante, lo significado y el objeto; el significante sería la columna de aire, y el objeto sería lo externo, la cosa a la que nos referimos, y lo significado (*lektón*), lo aprehendido, la significación (*lektá*), sería un “incorpóreo”: si el significante mantiene una significación con sentido, pueden varios significantes encuadrarse con ritmo y metro, cuando esto sucede la *léxis* (expresión) resultante lleva el nombre de *poiêma* (no un ‘poema’), poética, y si este tipo de *léxis* es semántica y significativa hay *poiêsis*, poesía (análisis de Posidonio). Los estoicos, nos dice S. Mas, también analizaban las palabras desde la dialéctica (lógica), disciplina que se ocupa de la “parte habladora del alma”, *phônêtikòn méros tês psychês*, y cuando iniciaban un análisis dialéctico encontraban la *léxis* y dentro de ésta a la poesía: la “parte habladora del alma” se caracteriza, entre otras cosas, por mentir, y los poetas mienten mucho y bien. Pero los estoicos sabían que cuando la poesía era objeto de análisis, el análisis dialéctico no era la principal herramienta sino el ético (Crisipo). La poesía debe generar audiencias críticas: es la consigna estoica. Para los epicúreos mezclar la ética y la estética es un error, si hay algo por exigir es no mezclar las materias.

A continuación S. Mas expone ciertos resultados de las investigaciones poetológicas de los estoicos y de Neoptólemo, muy acordes con las tendencias de la época, concernientes a la forma y el contenido. Para los estoicos la forma, el sonido, es indispensable para lograr una buena obra

poética y resaltar un contenido útil; Neoptólemo por su parte hace unas divisiones: poeta (*poiêtês*), poema (*poiêma*) y poesía (*poiêsis*), y *poiêma* a su vez contiene la *sýnthesis* (forma) de la *léxis* y *poiêsis* en general se refiere a la *hypóthesis* (trama, acción, caracteres, pensamientos), tenemos entonces por un lado la estructura de las palabras y por otro la estructura del contenido. De igual manera para Posidonio hay *léxis* rítmico-métrica, y semántica, cuando se juntan hay *semantikòn poiêma*. Salvador Mas aclara que Neoptólemo consideraba poema y poesía de manera abstracta y general, tomando como precedente a los críticos helenísticos para quienes *poiêma* era una composición breve y *poiêsis* una composición extensa con argumento unitario.

Pero poco o nada de esto satisface a Filodemo, pues para él: la forma de la expresión (*sýnthesin tês léxeos*) y el pensamiento, los contenidos (*dianoêmata*), son igualmente importantes; hay poemas bellos que no expresan contenidos útiles y poemas que no placen auditivamente pero de los que puede aprenderse algo; no es necesidad de un poema ser sabio sino intermedio (pp. 24-26) y poseer «claridad» (*sabhêneia*) (pp. 37-42): *ni las elevadas abstracciones o los rigurosos preceptos morales solo al alcance de la filosofía, ni las vulgares y obscenas bufonadas abundantes en las formas literarias más populares* (p. 25), dice Salvador Mas. Para Filodemo, moral y juicio estético deben estar separados, sin embargo, el poeta no debe caer en provocaciones, y respetar el precepto epicúreo de evitar la ambigüedad de las palabras.

En *Música y palabra I: contra los teóricos de la música y contra la música especulativa*, S. Mas comienza con un breve pero substancioso recuento del estatuto de la música en la antigüedad para entender de manera más precisa las críticas de Filodemo a los teóricos de la música, considerada ya ésta en sí misma separada de la *mousikê*. Por tiempos homéricos música y palabra iban de la mano, las sílabas largas y breves marcaban el tiempo, la lengua griega en sí misma era pauta rítmica; después, con el paso del tiempo, los poetas se dieron más libertad para someter las palabras a otro ritmo, de donde nació la diferencia entre prosa y verso;

igualmente la música se desarrolla a partir de sí misma y el músico puede escoger entre géneros (y ritmos) según lo exija la representación (Cfr. Timoteo de Mileto). Establecida esta diferencia, surgen dos tradiciones, dos modos de concebir y teorizar la música: 1) el racionalismo pitagórico para el cual solo cabe estudiar la música desde un *lógos* matemático; los intervalos entre las notas son *rationes* numéricas: octava (C) =  $2/1$ ; quinta (G) =  $3/2$ ; cuarta (F) =  $4/3$ . 2); el sensualismo de Aristóxeno: lo principal es la sensación y el oído, éste capta las notas como intervalos de diferente magnitud en una unidad, tono o semitono que va de lo agudo a lo grave. Tanto los pitagóricos como los sensualistas, sin embargo, conciben la música como un estímulo moral. Tal aspecto de la música entre los siglos III-II a. C., será analizado de forma positiva por el estoico Diógenes de Babilonia y cierta escuela de corte platónico-pitagórico, y Filodemo en su *De musica* les hará frente.

Filodemo no rechaza completamente la música, desde presupuestos epicúreos busca darle un lugar adecuado. Lo que rechaza Filodemo, aclara el profesor S. Mas, es que se ponga al músico en el mismo nivel que se pone al filósofo (epicúreo, claro está) en cuestiones educativas. Por otra parte, también rechaza ciertos efectos que tradicionalmente se le atribuían a la música, contribuyendo con este rechazo a su desmitificación para así alcanzar la plena felicidad que el epicureísmo prometía: a) la música y los dioses: la música no es un medio para comunicarse con la divinidad, de hecho es imposible tal comunicación de cualquier forma, los dioses solo son ejemplo de serenidad y prudencia, ejemplo deducido gracias a la *prólêpsis* y la razón, si cabe relacionar la música con la divinidad debe ser música seria y sobria (ni engañadora ni sugestionadora) que, antes que medio de comunicación, permita, en las festividades religiosas, imitar la felicidad de los imperturbables e inalcanzables dioses; b) el trabajo: la música no induce al trabajo, sí lo hace más llevadero, distrae, la música es *asêmatos* y álogos; c) los cultos báquicos: de antemano es imposible el contacto con la divinidad, y en el caso particular de los trances báquicos Filodemo apunta que son las falsas opiniones y la

autosugestión lo que lleva al trance; d) Eros: para los estoicos existía una *erôtikê aretê* y frente a un eros correcto concebían otro disoluto, *erôtomanês*, Filodemo piensa en éste y en el caso de que existiera el primero no sería la música sino la palabra racional la que lo acompañaría en sus efectos convenientes.

En la penúltima parte de la Introducción, *Música y palabra II: contra los eufonistas*, S. Mas da cuenta de la posición de Filodemo frente a quienes consideraban más importante en un poema la forma, el sonido, y reducían la poesía a música verbal. Para estos eufonistas, teóricos de la literatura, «críticos», es indispensable la disposición de las palabras que agradan al oído: únicamente el oído puede juzgar la poesía; un contenido malo o ininteligible no afecta al poema dado que solo importa la *euphônía*. Para Filodemo, por el contrario, el contenido de lo dicho juega el papel principal, el sentido general del poema es indispensable, el placer que se genera en nosotros es gracias a los pensamientos que el intelecto interpreta; sin embargo, el aspecto formal, para Filodemo, no es prescindible ya que un poema bien hecho debe ser coherente, la forma de la expresión debe guardar una buena elaboración: forma y contenido han de darse la mano.

La última parte de la Introducción, *Filodemo, poeta*, trata ciertos aspectos de la vida del epicúreo de Gádara como escritor de poemas. Para Cicerón, escribe el profesor S. M. Torres, no es el mismo el Filodemo filósofo que el Filodemo poeta: como filósofo es *ingeniosus* (inteligente, creativo), *eruditus* (instruido, educado) y *humanus*, un *graecus*; pero como poeta no se diferencia de un griego promedio, un grieguecillo, además, es epicúreo y amigo del procónsul Pisón (rebajado éste a la categoría de bestia). Como poeta, Filodemo es alguien que, paradójicamente, se embriaga y saborea placeres censurables pero sobriamente, y con el paso de los años cada vez más, a fin de cuentas un epicúreo.

En *Epigramas*, la penúltima parte de *Poesía y filosofía en la Villa de los Papiros*, sin lugar a dudas, la luz de Afrodita, Eros y Hedoné se refleja en los pocos epigramas conservados de Filodemo: la vida del filósofo de Gádara

se desenvolvía entre la filosofía, la poesía, la música, el vino, los banquetes (sobrios), el festejo anual del cumpleaños del Maestro y las heteras.

La última parte, *De poematis* V, trata de las investigaciones poetológicas de Filodemo, no son más de 25 páginas, al igual que los otros libros conservados del *De poematis*, los textos están incompletos debido a los estragos que el Vesubio ocasionó en el año 79 d. C en Herculano, la famosa Pompeya y Estabia. Filodemo cuestiona ciertas tesis que pretenden descubrir el núcleo íntimo de la poesía. Para Filodemo la tarea principal de la poesía no es paidéutica, ya que en comparación con la retórica y principalmente con la filosofía, los poetas carecen de rigor demostrativo, no argumentan en sentido estricto. Señala que Heráclides de Ponto no establece con claridad qué debe entenderse por utilidad, pues por una parte no dice cuál sería la del poeta, y por otra parte no le otorga utilidad a poemas bellos de poetas ilustres y mucho menos a poemas licenciosos; para Heráclides el contenido útil es indispensable para un buen poema (utilidad que queda en términos ambiguos entre moral, ética o científica), pero Filodemo apunta que aunque la elaboración poética sea perfecta dicha utilidad no se alcanza sin importar si se trata de medicina o sabiduría, además, el poeta debería tener ciertos conocimientos (geometría, geografía, náutica, dialéctica) que no vendría al caso imponerle. En lo que sigue de esta parte del *De poematis* Filodemo cuestiona a Heráclides el no ser explícito.

Después de *Contra Heráclides*, viene *Contra Praxífanos y Demetrio*; *Contra Neoptólemo*; *Contra un adversario estoico*; *Contra los críticos*; *Contra Crates*, y por último, *A modo de recapitulación: Las opiniones de Zenón*. En estos apartados se encuentran algunas de las siguientes ideas: 1. hay quienes hablan de ciertas características (la configuración del relato, representación de los caracteres, el estilo) que el buen poeta debe tomar en cuenta, pero estas características no dicen qué es ser buen poeta pues también cabe atribuírselas a un narrador de historias fabulosas o de manera general a cualquier prosista; 2. Filodemo no está de acuerdo con las abstracciones de Neoptólemo pues (aunque éste no esté equivocado) la forma en la que divide la actividad poética (similar a como Aristóteles concibe

el ente: substancia y accidentes) no llega a definir qué es lo propio de la poesía, además es imposible concebir dichas separaciones pues no existen en sí mismas al margen de la actividad poética en su conjunto; 3. Filodemo está en desacuerdo con un teórico que simpatiza con ideas estoicas y aplica al análisis de los poemas las categorías éticas fundamentales del estoicismo, Filodemo no comparte que se analice la poesía diciendo: son malas, buenas, ni malas ni buenas; 4. no es acertado desatender los pensamientos y afirmar que una composición es buena, mucho menos que una composición seria deba atenderse con el oído antes que con la razón; 5. Filodemo no comparte la opinión que dice que la buena poesía ha de imitar a Homero, pues en su caso, ¿a quién debió imitar Homero?, Filodemo pide aclaraciones.

*Poesía y filosofía en la Villa de los Papiros* termina con algunas críticas de Filodemo (a ciertos adversarios innominados) basadas estrictamente en la ortodoxia del Jardín transmitida por Zenón de Sidón, dice en nota a pie de página S. Mas siguiendo a P. Giuffrida. Los textos del *De poematis* V no son fáciles (contando con sus lagunas aquí y allá, debido al material estropeado), y sin la amplia introducción a la edición y las notas en general del profesor Salvador Mas Torres, se complicarían aún más. Todos los términos griegos están transliterados. La edición habría alcanzado otro nivel si el texto griego de los epigramas y del libro V hubiera sido impreso; el espacio dejado en cada página de los epigramas aun con su correspondiente comentario, lo permitía. Una traducción siempre es un relevo, una puerta que se abre, y en este caso la edición en cuestión amplía sin duda las investigaciones estéticas que se conocen realizadas en la Antigüedad así como los estudios acerca de ellas, también enriquece el conocimiento de la filosofía epicúrea que, junto con las *vidas* de Diógenes Laercio, el mural de Diógenes de Enoanda, y los filósofos romanos (en especial *De rerum natura* de Lucrecio), nos ha transmitido la historia.



Wenceslao Galán, *Tomarse la palabra* (Textos del Centro de Documentación Crítica, 4), Madrid, Centro de Documentación Crítica, 2018

FERNANDO LÓPEZ MENÉNDEZ

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Wenceslao Galán, profesor de filosofía y colaborador en varias revistas de pensamiento crítico, forma parte de Espai en Blanc, un grupo de “pensamiento experimental” que desde 2002 ha publicado textos y ha organizado foros de discusión, además de otras actividades, tratando de abrir un campo de experimentación filosófica y política. Dada la importancia que Espai en Blanc –y el propio Wenceslao Galán– atribuye al pensamiento colectivo, debemos remarcar la cercanía del autor al grupo, pues es en esa relación donde podemos comprender las “armas críticas” y el trasfondo intelectual –y político– de *Tomarse la palabra*. El tema que centra los análisis de Galán en sus diferentes textos es precisamente el del lenguaje bajo la “vida dañada” del capitalismo. Esto le ha llevado a desarrollar, individual y colectivamente, una serie de reflexiones acerca de la “crisis de palabras”. De hecho, uno de los ejes de reflexión de las jornadas sobre la crisis de palabras organizadas por Espai en Blanc en 2009 fue el de “tomar la palabra”, claro antecedente del libro que ahora nos ocupa.

Tomarse la palabra es “interrumpir el dominio del espacio comunicativo, al irrumpir en él como una voz que se expone a sí misma y que apropiándose del discurso sacude los límites y el reparto del sentido” (p. 10). Según el análisis de Galán, el espacio comunicativo no es un espacio neutro, sino la delimitación de sentido que el poder establece mediante la conexión y el control propios de las sociedades actuales. Así, a este régimen de control, corresponde un nuevo “régimen de discurso, esto es, una forma de hablar y comunicarse regida por principios y lógicas muy

determinadas” (p. 13). La característica esencial de este régimen consiste en su enorme capacidad de asimilación, es decir de integración de los discursos al “proceso de valorización capitalista” (p. 13).

El libro se divide en nueve capítulos que son “momentos” de la toma de palabra, experiencias, casos y reflexiones que van dando respuesta –y planteando nuevas preguntas– a las cuestiones contenidas en el título del libro: ¿Quién *se* toma la palabra?, ¿cómo?, ¿en qué escenarios?... El tema que articula estos ensayos es la relación entre lenguaje y política en diferentes ámbitos o situaciones en los que se produce una tensión insalvable entre la vida de los protagonistas y los mecanismos de poder.

Tras un primer capítulo muy breve, en el que todavía parece tantearse el terreno pero donde empiezan a aparecer las notas principales del libro, y entrevemos ya que se trata de un combate con y por el lenguaje en el que el sujeto se juega la vida en busca de una “falla” de la realidad, el capítulo 2, “Hablan porque están locos”, es una interpretación del mito de Prometeo siguiendo el motivo central del libro: la palabra no nos viene dada por los dioses, sino que *se toma* de ellos, como Prometeo tomó el fuego. Así, el nacimiento del lenguaje tendría más que ver con la violencia y la “subversión” que con el relato bíblico. Y también con la locura, la cual le hace hablar a Prometeo: habla porque está loco. Esta relación entre lenguaje y “locura” (o, de otro modo, “síntoma”) es recurrente en el libro, como veremos. A partir de esta interesante reinterpretación del mito, se aventura el autor a una discusión con Heidegger que necesitaría más desarrollo, pero que apunta a una crítica del concepto heideggeriano de “serenidad” en relación con el pensamiento, el cual para el autor será un gesto radical y desafiante, entre la locura y la ley, entre el grito y la institución.

El siguiente capítulo es “Psicoanálisis y democracia”, donde en forma de carta a un amigo se trata de explorar las relaciones entre psicoanálisis y política. La tesis central es que ambos suponen una escenografía –la del ejercicio psicoanalítico y la de la asamblea– en la que el lenguaje cobra una fuerza liberadora, de forma que “el deseo con el que cruzamos la puerta del psicoanalista es el mismo por el que acudimos a la llamada

de la asamblea” (p. 41). Según Galán, el psicoanálisis “funciona” porque pone en escena aquello que estaba silenciado, la “voz tachada”. Esta voz se relaciona con el “síntoma”, que el autor describe como un “lugar” –diríamos que simbólico– donde la voz silenciada se presenta y dice “aquí estoy”, interrumpiendo el curso normalizado de las cosas, el flujo automático del discurso y la conexión perpetua. He ahí el carácter político del psicoanálisis, pues “lo político” –a diferencia de “la política”– es “aquello que interfiere y cuestiona el juego, que suspende el régimen de la realidad” (p. 44). Asimismo, la asamblea es el lugar por excelencia de “lo político”, donde surge una voz que, más allá de las opiniones, dice “aquí estamos” y deja hablar al malestar. El carácter político del psicoanálisis es el carácter “terapéutico” de la asamblea.

Será precisamente una experiencia asamblearia única la que se recoja en el capítulo 4, “Cualquier día es el primero. Albalate, 1928”, donde Galán se adentra, motivado por la película de Ken Loach, *Tierra y Libertad*, en los procesos de colectivización que se dieron en un pueblo aragonés en el periodo 1928-1938. Para ello toma testimonios de los protagonistas, obtenidos del libro *Pasado compartido. Memorias de anarcosindicalistas de Albalate de Cinca, 1928-1938*, y a partir de los cuales va comprendiendo, desde la cercanía de las voces, un proceso ignorado por la Historia oficial o idealizado por la retórica revolucionaria. Un punto fundamental que el autor comprende de los testimonios es que el espacio político no es otro que “nuestras vidas” (p. 55), con lo que una vez más la inmanencia de lo político se contrapone a la abstracción de la política. Y, de nuevo, lo político es discurso, “elocuencia” e incluso canto: “Cuando nuestras vidas se apropian de sí mismas lo hacen cantando. Tomarse la palabra es echarse a cantar” (p. 56). Aquí el autor, también músico, hace una analogía entre acontecimiento y canto, que es expresión del goce y de la herida. Si pensamos en la ausencia del canto en la cotidianidad de la sociedad actual, podemos darnos cuenta del sentido profundo de esa analogía: “Apagada *nuestra* voz, no volverá a cantarse de esa manera. La clausura política de nuestras vidas bloquea la posibilidad de que cante-

mos juntos” (p. 58). Pero si el canto es la cadencia propia del acontecimiento, en este caso acontecimiento revolucionario, la *declaración* será el “corazón político de su palabra” (p. 61), es decir el acto por el cual la palabra se materializa y se enfrenta a la realidad. Entonces *tomarse la palabra* será interrumpir, en primer lugar, el funcionamiento mercantil de la sociedad y la concepción del tiempo ligada a éste, es decir, el dinero y el trabajo. Por eso los representantes de la política del orden no podían permitir que la irrupción de lo político durara en Albalate.

Sin embargo, lo político y su palabra irrumpen una y otra vez, en formas y tiempos diferentes. En el siguiente capítulo, “Nosotros, los afectados”, se parte de un texto de la Asamblea de afectados por el 11-M (es decir, el 11 de marzo de 2004, en referencia al ataque terrorista en varios trenes de Madrid), el cual no aparece en el libro, pero al que Galán alude como una lectura de las que “dejan huella” (p. 69). Lo que pone al descubierto el 11-M para los afectados, y de una forma brutal, es “el atributo esencial del hombre anónimo: se le puede matar” (p. 70), como señala Galán en clara referencia al “homo sacer” de Agamben. De ahí que la frase “Todos íbamos en ese tren” no sea el eslogan espectacular que cierra filas en torno a la víctima, sino el reconocimiento de una condición común. Por eso la importancia de sustituir “víctimas”, concepto impuesto y gestionable, por “afectados”, que trata de poner en juego el “síntoma”, de dar voz a la herida. El daño y el duelo dan lugar a un proceso de “comunización” –neologismo cuestionable y que no convence ni al propio autor, pero al que da uso–, que consiste en “asumir que en la catástrofe de la realidad y cuando ya no puedes negociar por tu cuenta una compensación [...] la única salida solo puede provenir del Otro” (p. 73). La comunización, así, es “politizarse”, romper el consenso, tomarse por fin la palabra.

En el capítulo 6, Galán vuelve al diálogo con la historia para hablar de revolución y discurso. Se trata, en concreto, de analizar el discurso durante la Revolución Francesa, cuyo horizonte, remarca el autor, no podemos dejar atrás. En ella –como en cualquier revolución– se pone en

juego “el desafío político de la modernidad”: “cómo hacer lo que decimos, cómo decir lo que hacemos, cómo ser realmente nosotros” (p. 81). Es decir que la revolución enfrenta y se hace cargo de la crisis de palabras, hasta el punto de que el enfrentamiento entre el poder constituido y las asambleas populares es también un enfrentamiento discursivo: “Es ahí donde tiene lugar la experiencia esencialmente revolucionaria del discurso, a saber, elaborar por nosotros mismos el sentido de lo que pasa, al producirlo en común, de viva voz y en público” (pp. 85-86). De viva voz, en efecto, pues el enfrentamiento discursivo se produce también entre la escritura y la oralidad, por la relación que hay entre democracia y oralidad y entre poder y escritura. Sin embargo, las producciones escritas de los revolucionarios fueron numerosas. Surgen así tres preguntas fundamentales: “¿Cómo se hace ‘hablar’ a la escritura? ¿De qué modo se consigue que ‘intervenga’? ¿Qué significa en términos políticos una escritura que hable?” (p. 89). Esta tensión oralidad-escritura es uno de los aspectos que mejor explican el nuevo espacio político abierto por la revolución, como vemos en la figura del *porte-parole* o porta-discurso. Al igual que los protagonistas de la colectivización de Albalate, los revolucionarios franceses expresan y dan sentido a lo que pasa, sin mediaciones ni renuncias, diciendo lo que hacen y haciendo lo que dicen.

Si el capítulo 6 termina aludiendo al joven Marx como uno de los que escucharía el eco del discurso revolucionario del XVIII francés, el siguiente capítulo trata sobre trabajo, síntoma y discurso en los primeros textos del filósofo alemán. Galán se detiene en la forma del “yo hablo”, cuyo emisor es por una parte el Ciudadano y por otra el Hombre, en ambos casos categorías trascendentales mediadas por el Derecho. Pero los casos analizados en los capítulos anteriores suponen precisamente una alteración del principio del “yo hablo”, en la medida en que son “modos de producir sentido que desafían cualquier estructura de dominio” (p. 112); ahí ya no hablan ni el Ciudadano ni el Hombre, sino la vida politizada, cuya falta se manifiesta en lo que Marx llama “dolencia social”, interpretada por Galán como “la angustia de que esa vida nuestra no

logre hablar por sí misma, no pueda tomarse la palabra para expresarse como lo que realmente es: una vida política. He ahí el síntoma” (p. 115). Y como se decía a propósito del psicoanálisis, el síntoma es el punto de quiebre de la realidad —de su sinrazón— y en él se halla la posibilidad misma de la “subversión”, esto es, decir lo que no puede decirse: todo aquello que nos vincula necesariamente con el capital. Frente al “régimen discursivo del ciudadano y los derechos” (p. 122), de las mercancías, hablan los “afectados”.

Ahora bien, ¿cómo enfrentar ese régimen discursivo en los tiempos de la “infoesfera”? En el capítulo 8, “Las redes, los cuerpos, la voz”, Galán reflexiona sobre internet y el “sujeto trastornado”, una relación que es también una colisión entre lo virtual y lo presencial, entre la Red y el cuerpo. La infoesfera no solo produce sentido, sino que además trastorna las dimensiones de espacio y tiempo, de forma que nuestra capacidad de asimilación se ve superada por un flujo informativo de dimensiones inabarcables que es un obstáculo para una verdadera comunicación: “El ritmo de nuestra comunicación, los límites del territorio político, imaginario y afectivo que intentamos compartir, ceden y se rompen arrastrados por el flujo mismo que los alimenta y que no podemos contener” (p. 129). En estas circunstancias, el autor encuentra, de modo muy sugerente y siguiendo el hilo de sus reflexiones previas, que el cuerpo es “el inconsciente de la infoesfera”, aquello que introduce en ella “un valor incomprensible: el sufrimiento, la infelicidad, la resistencia” (p. 130). Se trata entonces de plantear de nuevo qué puede, *políticamente*, un cuerpo. Y al igual que vimos en los casos de Albalate y de la Revolución Francesa, la voz es la materia que declara su presencia aquí y ahora, impostergable.

El libro de Galán, antes de cerrarse con una coda sobre “la escritura y el padre” —en una suerte de ejercicio psicoanalítico—, propone un “programa para la acción teórica”: “La asamblea del pensamiento”. La propuesta es del todo acorde con el análisis que se ha ido haciendo a lo largo del libro. Así, la asamblea del pensamiento aspira a dar sentido y voz a nuestras vidas desde la experiencia y el pensamiento, presencialmente, más

allá de la conexión perpetua y la movilización total; si la conmoción de la realidad es la que nos hace por fin hablar, el acto de habla debe conmocionar –interrumpir– la realidad. La asamblea del pensamiento supone, además, “compartir un ámbito de intimidad donde la reflexión nos exponga ante los otros y nos devuelva la fuerza de ser sujetos” (p. 141), donde asoma de nuevo el carácter “terapéutico” de lo político, al margen del binarismo privacidad-espectáculo. Por lo demás, de la declaración de la asamblea puede destacarse el rechazo al sectarismo ideológico –“Escucho todas las verdades”– y la honestidad a la hora de plantear problemas como el de la contradicción entre la crítica pública de la realidad y la conformidad privada respecto a la misma.

*Tomarse la palabra* es un libro muy apegado a la oralidad, la discusión y el pensamiento con los otros. Como se decía al principio, esto debe entenderse en el contexto de las actividades de Espai en Blanc. “Los otros” también son lecturas, por supuesto; Lacan, Deleuze, Agamben, Marx... aparecen de forma más o menos explícita, pero siempre con el cuidado de no cargar el texto con citas y referencias que nos desvíen de la voz que trata de hablar aquí, la voz que trata de no ser capturada por un régimen discursivo en el que todas las voces se disuelven en la “infoesfera”. Wenceslao Galán muestra además una escucha atenta del síntoma, entendido como ese malestar silenciado por las relaciones sociales mercantilizadas; un malestar, sin embargo, que ya rompe a expresarse, que ya busca cómo. Podemos leer varias y profundas teorías acerca del síntoma, pero aquí es el síntoma el que habla, y ese es quizás su mayor logro. Tenemos por tanto un “arma crítica” para pensar lo político desde una perspectiva que lo haga de nuevo apasionante, en tiempos en los que la política se ha convertido en la cara más aburrida del entretenimiento. Si se trata de un libro que viene en parte de la discusión grupal, es ahí donde debe volver, donde sus aciertos serán quizá aprovechados para tomarse la palabra.





## Normas editoriales para los/as colaboradores/as de *Devenires*

1. *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, es una publicación semestral de libre acceso editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo a través de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” y el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”, que contiene las secciones: Artículos –que puede contener un *Dossier*–, Miscelánea –que puede contener alguno/s de los siguientes apartados: Entrevista, Testimonio, In memoriam, Traducción, Nota, Conmemoración– y Reseñas.

2. Los textos recibidos deberán ser originales, inéditos y que constituyan un aporte a su área de conocimiento para que sean considerados para su publicación. Asimismo, deberán ser versiones definitivas.

3. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 15 y máxima de 25 cuartillas, con tipo de letra Times New Roman de 12 puntos, 1.5 espacio interlineal, márgenes normales (superior e inferior: 2.5 cm., izquierdo y derecho: 3 cm.).

4. Los originales deberán remitirse por correo electrónico en archivo anexo de Word (extensión .doc o .docx) a la siguiente dirección:

**publicaciones.filos.umich@gmail.com** (se dará acuse de recibo en un plazo máximo de siete días hábiles).

5. Los artículos deberán contener la siguiente información:

- a) Nombre completo del autor.
- b) Dirección de correo electrónico.
- c) Dirección postal (para el posterior envío del número impreso).
- d) Teléfono.
- e) Institución de procedencia.
- f) Breve currículum vitae actualizado (máximo 10 líneas).
- g) Resumen del artículo (de 10 a 15 líneas) en español y en inglés (*abstract*).
- h) Título del artículo en inglés.
- i) Palabras clave (máximo cinco) en español y en inglés.
- j) Referencias.

6. La recepción de textos está abierta todo el año. A partir de la fecha de recepción de la colaboración empiezan a correr los seis meses para responder sobre la posibilidad de incluirla en el próximo número. En ese lapso, el/la autor/a se abstendrá de considerar su publicación en cualquier otro medio impreso o electrónico.

7. Los artículos recibidos serán remitidos sin el nombre del/de la autor/a a una comisión de arbitraje formada por al menos dos dictaminadores/as especialistas en el tema de la colaboración. El resultado podrá ser:

- a) Publicable en su versión actual sin modificaciones.
- b) Publicable, con recomendación al autor de que incorpore, a su criterio, las observaciones del dictamen.
- c) Publicable, condicionado a que el autor incorpore las correcciones indicadas por los/as dictaminadores/as.
- d) No publicable.

La dirección de esta revista comunicará a los autores las decisiones adoptadas por la comisión de arbitraje en el lapso más breve posible. Siempre se mantendrá el carácter confidencial de los arbitrajes. Sin embargo, *Devenires* se reserva el derecho de publicación y la decisión del Consejo Editorial será inapelable.

8. Las colaboraciones no tendrán llamadas en el título ni en el nombre del/de la autor/a. Las referencias se presentarán al final del documento en orden alfabético (empezando por el apellido paterno del/de la autor/a), apegándose a la última versión disponible del formato de la American Psychological Association (APA) (año de publicación y número de página de donde se extrajo la idea).

9. Para las secciones y apartados restantes los criterios son los siguientes:

- a) *Dossier*: los criterios son idénticos que para la recepción de artículos.
- b) Entrevista: las colaboraciones que se envíen deberán indicar el nombre del entrevistador y del entrevistado, el cual deberá ser una personalidad del ámbito de las humanidades, y su extensión será de mínimo 10 y máximo 15 cuartillas.

- c) Testimonio: los trabajos considerados para esta sección deberán contar con una experiencia relevante sobre un tema filosófico o de las ciencias humanas, y su extensión será de mínimo 15 y máximo 25 cuartillas.
- d) In memoriam: es un espacio dedicado a aquellas personas recientemente fallecidas y que han dejado un legado importante en el área de las humanidades. La extensión de las colaboraciones es de mínimo 3 y máximo 6 cuartillas.
- e) Traducción: se recibirán textos de los cuales no exista una versión en español. En el caso de que ya haya sido publicado en su idioma original, será necesario contar con los permisos por escrito tanto del autor como del editor.
- f) Nota: este espacio está pensado para dar cabida a artículos, textos, reflexiones y aportes de diversa índole de una extensión menor a diez cuartillas. La evaluación de estos trabajos estará a cargo del Consejo Editorial de la revista.
- g) Conmemoración: es una subsección dedicada a conmemorar el nacimiento o muerte de filósofos destacados o de obras influyentes en la historia de la disciplina.
- b) Reseñas: serán revisiones críticas de libros de reciente publicación vinculados con la filosofía y las ciencias humanas. Señalarán las contribuciones y las limitaciones del texto reseñado y seguirán los siguientes lineamientos:

- Nombre/s, apellido/s del autor/a, título del libro (en altas y bajas y cursivas), colección entre paréntesis, lugar de edición, editorial, año de publicación.
- La publicación en español del libro reseñado deberá tener no más de tres años.
- Nombre del reseñista e institución a la que pertenece.
- No llevarán título y tendrán una extensión de 3 a 6 cuartillas.
- El Consejo Editorial decidirá sobre la publicación de la reseña.

10. El contenido de las colaboraciones es responsabilidad de los/as autores/as.

11. Los/as colaboradores/as ceden sus derechos de autor a *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, para que su trabajo pueda ser publicado, reproducido, editado y difundido en papel y de manera electrónica con fines académicos. Para ello, enviaremos el formato correspondiente.

12. Las colaboraciones que no se apeguen a las indicaciones anteriores no serán consideradas para su evaluación.

*Devenires*, Núm. 40  
se terminó de imprimir  
el 15 de noviembre de 2019 en los talleres  
de Silla vacía Editorial,  
con un tiraje de 300 ejemplares.