

ISSN: 0716-601-X
Nº 15, 2006



Hermenéutica Intercultural

Revista de Filosofía

UNIVERSIDAD CATÓLICA CARDENAL RAÚL SILVA HENRÍQUEZ

Presidente:

R.P. Natale Vitali Forti sdb

Rector:

Sergio Torres Pinto

HERMENÉUTICA INTERCULTURAL: REVISTA DE FILOSOFÍA

Publicación anual

N° 15/2006

ISSN N° 0716-601-X

Derechos Reservados

Esta revista es indexada por el Repertoire Bibliographique
de la Philosophie - Université Catholique de Louvain La Neuve

Director:

Lic. Ramón Sepúlveda Leiva

Editor:

Dr. (c) Martín Ríos López

Comité Editor:

Dr. (c) Víctor Berríos Guajardo, profesor UMCE, Chile

Dr. Patrick Berthier, profesor U. de París VIII, Francia

Dr. Dany-Robert Dufour, profesor U. de París VIII, Francia

Mag. Antonio Freire Hermosilla, profesor U. C. Silva Henríquez, Chile

Dr. Luis Flores González, profesor Pontificia U. Católica de Chile, Chile

Dr. Fernando Longás Uranga, profesor UMCE, Chile

Dr (c) Nelson Rodríguez Arratia, Profesor U. C. Silva Henríquez, Chile

Dr. Carlos Ruiz Schneider, profesor U. de Chile, Chile

Dr. Ricardo Salas Astrain, profesor U. C. Silva Henríquez, Chile

Mag. (c) Adán Salinas Araya, profesor U. C. Silva Henríquez, Chile

Dr. Pablo Salvat Bologna, profesor U. Alberto Hurtado, Chile

Dr. (c) Luis Uribe Miranda, Profesor U. C. Silva Henríquez, Chile

Mag. (c) Cristián Valdés Norambuena, profesor U. C. Silva Henríquez, Chile

EDICIONES UCSH

Gral. Jofré 462, Santiago, fono: 4601144 fax: 6354192

publicaciones@ucsh.cl www.ucsh.cl

Diseño y diagramación: Fabiola Hurtado

Las opiniones contenidas en los artículos son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no representan necesariamente el pensamiento de este Departamento y/o Universidad. Hermenéutica Intercultural: Revista de Filosofía autoriza la reproducción de su contenido mencionando la fuente.

Impreso en LOM Ediciones

ÍNDICE

1. Artículos de Académicos

| | |
|---|-----|
| <i>Delia Albarracín</i> Teoría crítica de la cultura en los escritos de Walter Benjamin | 13 |
| <i>Rodrigo Castro Orellana</i> Microfísica de la libertad: Foucault y lo político | 49 |
| <i>Arturo Díaz Quezada</i> Filosofía política, persona y democracia: Una mirada actualizada a partir del pensamiento de Jacques Maritain | 79 |
| Fernando Estenssoro S. El concepto de ideología | 97 |
| Germán Marquínez Argote Actualidad de Zubiri en América Latina: Ayer y Hoy | 113 |
| María Teresa Pozzoli El trato amable del sujeto complejo. Ética y educación en la globalización para una conciencia planetaria | 139 |
| Ricardo Salas Astrain El mundo de la vida y la fenomenología sociológica de Schütz. Apuntes para una filosofía de la experiencia | 167 |
| Hans Schuster El mal, una mirada desde la reflexión filosófica o la lucidez descifradora no necesariamente es un bien | 201 |
| Mario Sobarzo Morales Kiné: la estática ilusión de la vida | 219 |

2. El filósofo y su obra: homenaje a Martin Heidegger

| | |
|--|-----|
| <i>Jorge Acevedo Guerra</i> Heidegger: de la fenomenología a la experiencia | 233 |
|--|-----|

Dina V. Picotti C.
Pensar desde lo abierto a la Historia 263

Martín Ríos López
Aproximaciones preliminares para pensar un
camino a la esencia de la verdad en Martin Heidegger 279

Luis Uribe Miranda
Heidegger y Ortega y Gasset:
Notas incompletas sobre historia como hermenéutica 297

3. Reseñas

Alcira B. Bonilla
"El mundo de la vida. De Husserl a Habermas" de Jovino Pizzi 315

Jaime Retamal Salazar
"Heidegger en France" de Dominique Janicaud 321

Adán Salinas Araya
"La Desconstrucción del Cristianismo" de Jean-Luc Nancy 325

Luis Uribe Miranda
"Guida a Heidegger" Edición al cuidado de Franco Volpi 331

Cristián Valdés N.
"Obras Completas" de Rodolfo Kusch 336

4. Noticias Breves 340

5. Convocatoria 345

INDEX

1. Articles written by Academic Staff:

| | |
|---|-----|
| <i>Delia Albarracín</i> Critical theory of the culture in the writings of Walter Benjamin | 13 |
| <i>Rodrigo Castro Orellana</i> Microphysics of freedom: Foucault and the political matter | 49 |
| <i>Arturo Díaz Quezada</i> Political philosophy, persona and democracy: An updated glance from Jacques Maritain's thoughts | 79 |
| <i>Fernando Estenssoro S.</i> The concept of ideology | 97 |
| <i>Germán Marquínez Argote</i> Update on Zubiri in Latin America: Yesterday and Today | 113 |
| <i>María Teresa Pozzoli</i> The affable treatment of the complex subject. Ethics and education in the globalization for a planetary conscience | 139 |
| <i>Ricardo Salas Astrain</i> The Lifeworld and sociological phenomenology of Schütz. Observations for a philosophy of experience | 167 |
| <i>Hans Schuster</i> Evil, a glance from the philosophical reflection or the deciphering lucidity, is not necessarily good | 201 |
| <i>Mario Sobarzo Morales</i> Kiné: the static illusion of life | 219 |

2. The philosopher and his work: A Tribute to Martin Heidegger.

| | |
|--|-----|
| <i>Jorge Acevedo Guerra</i> Heidegger: from phenomenology to experience | 233 |
|--|-----|

Dina V. Picotti C.
To think from the Openness to History 263

Martín Ríos López
Preliminary approaches to think a way to the essence
of truth about Martin Heidegger 279

Luis Uribe Miranda
Heidegger and Ortega y Gasset:
Incomplete Annotations on History as Hermeneutics 297

3. Reviews

Alcira B. Bonilla
"The Life World. From Husserl to Habermas" by Jovino Pizzi 315

Jaime Retamal Salazar
"Heidegger in France" by Dominique Janicaud 321

Adán Salinas Araya
"The Deconstruction of Christianity" by Jean-Luc Nancy 325

Luis Uribe Miranda
"From Guida to Heidegger" to the care of Franco Volpi 331

Cristián Valdés N.
"Complete Works" by Rodolfo Kusch 336

4. Brief news 340

5. Call 345

EDITORIAL

“**H**ermenéutica Intercultural: Revista de Filosofía” es publicación académica anual de la carrera Pedagogía en Filosofía de la Universidad Católica Silva Henríquez y con este número se cumplen 20 años de edición desde su aparición como Boletín de Filosofía.

Coherente con el espíritu que le ha caracterizado desde su fundación en el año 1987, este decimoquinto número correspondiente al año 2006, intenta continuar la tradición de ser un espacio de diálogo y encuentro plural para las diversas manifestaciones temáticas, estilísticas y geográficas de la Filosofía.

Así en esta ocasión, y con este horizonte en su perspectiva, se dan cita pensadores de Argentina, España y Chile abordando temáticas filosóficas de variada índole. Una diversidad que no sólo es temática sino que también de tópicos. Un ejemplo de lo anterior lo encarnan los profesores Castro y Díaz, que se ocupan en pensar el problema de la libertad y la democracia a partir de autores tan diversos como Foucault y Maritain respectivamente. En la misma sintonía de la filosofía política, se encuentra el artículo del profesor Estenssoro que, sin embargo, lo aborda temáticamente desde el concepto de Ideología.

Por otra parte, los artículos de los profesores Schuster y Pozzoli a partir de una reflexión acerca del mal y del trato amable del sujeto complejo de E. Morin respectivamente, se encuentran en la sintonía de temas éticos relevantes en la actualidad.

Siguiendo con este crisol de temas se encuentra el trabajo del doctor Salas, quien, a partir de la fenomenología sociológica de Schütz, aborda el tema del Mundo de la Vida, tan caro y propio de la fenomenología filosófica. Además este número cuenta con la colaboración

de la profesora Albarracín, quien en su valioso e interesante trabajo, se hace cargo de mostrar, a través de una novedosa mirada, el tema de la teoría de la cultura en Benjamin.

Para concluir la primera sección de artículos escritos por académicos, en un primer momento se encuentra el trabajo del profesor Martínez, quien presenta una original revisión del pensamiento del filósofo español Xavier Zubiri en relación con su recepción y vigencia en nuestra América Latina. Luego, cerrando esta sección, se encuentra el trabajo del profesor Sobarzo, quien desde su interés estético ingeniosamente pone al “séptimo arte” como fuente propicia y ventajosa para la elucubración filosófica de nuestros días.

En esta oportunidad la tradicional sección titulada “El filósofo y su obra”, con motivo del trigésimo aniversario de su muerte, rinde un homenaje al filósofo alemán Martin Heidegger, quien sea tal vez el pensador más importante del siglo XX. Para ello los profesores Acevedo, Picotti, Ríos y Uribe se han dado a la tarea de poner en juego algunos elementos centrales del pensamiento heideggeriano, tales como fenomenología, historia, hermenéutica, experiencia, pensar y verdad. De ese modo ofrecen interesantes y documentados acercamientos al pensamiento capital de este filósofo contemporáneo.

Como ya es habitual se incluyen reseñas de libros que dan cuenta de publicaciones recientes de interés filosófico o humanista. También se dan a conocer en forma muy breve noticias destacadas que manifiestan el quehacer académico-administrativo permanente de la unidad de filosofía en esta universidad.

Por último se agradece a quienes han aportado con sus trabajos para este número pues su presencia a través de la escritura permite mantener vivo el pensamiento, el debate y el cuestionamiento en relación con interrogantes filosóficas que sostienen la reflexión en este espacio intercultural.

El Director

EDITORIAL

“Intercultural Hermeneutics: Philosophy Magazine” is annual academic journal of the Teaching Program in Philosophy at Universidad Católica Silva Henríquez, and, with this, makes it the twentieth issue since its appearance as the Bulletin of Philosophy.

Coherent with the spirit that has always characterized it since its foundation in 1987, this fifteenth issue corresponding to this year 2006, attempts to continue its tradition of being a space for exchange of ideas and pluralized encounter for the diverse thematic, stylistic and geographic manifestations of Philosophy.

Therefore, on this occasion, and with this envisioned perspective, thinkers from Argentina, Spain and Chile approaching philosophical thematic of a wide range take our magazine as their meeting place. A diversity that is not only thematic but that also of topics. Professors Castro and Díaz who observe in thinking the problem of freedom and democracy from as diverse authors as Foucault and Maritain, respectively, show an example of this. In the same synchrony of political philosophy, we find the article of professor Estensoro who, in contrast, thematically approaches it from the concept of Ideology.

On the other hand, the articles of professors Schuster and Pozzoli from a reflection about evil and of the amiable treatment of the complex character of E. Morin, respectively, are in the synchronicity of outstanding ethical subjects at the present time.

Following this exceptional assortment of subjects is the work of doctor Salas that, from the sociological phenomenology of Schütz, approaches the subject of the life - world, so dear and so pertaining to philosophical phenomenology. In addition, this issue shares the cooperation of professor Albarracín who, in her valuable and interes-

ting work, makes sure to show, through a novel glance, the subject of the theory of culture in Benjamin.

In order to conclude the first section of articles written by academic staff, the work of professor Martínez who presents an original revision of the thought of the Spanish philosopher Xavier Zubiri in relation to his reception and updated thought in Latin America is exposed at the beginning. Further on, and thus closing this section is the work of professor Sobarzo, who, from his aesthetic interest, cleverly positions the “seventh art” as the propitious and advantageous source for the philosophical lucubration of our days.

On this occasion, the traditional section entitled “the philosopher and his work”, due to the thirtieth anniversary of his decease, pays a tribute to the German philosopher Martin Heidegger, who is possibly the most important thinker of the XX century. For that reason, professors Acevedo, Picotti, Ríos and Uribe have applied some central elements of the Heideggerian thought, such as phenomenology, history, hermeneutics, experience, thinking and truth. Consequently, they offer interesting and documented approaches to the capital thought of this contemporary philosopher.

Acknowledgments to contributors:

As usual, we have included book reviews that give accounts of recent publications of philosophical or humanist interest. Furthermore, very succinctly, we share news that illustrates the permanent academic and administrative sense of duty of the Philosophy program at our university.

Finally, we would like to thank all those who have contributed with their works for this issue, since their presence through their writing allows us to keep alive our thoughts, debates and the questioning with regards to philosophical questions that encourage reflection in this intercultural space.

The Director

I. Artículos de Académicos

TEORÍA CRÍTICA DE LA CULTURA EN LOS ESCRITOS DE WALTER BENJAMIN

Mg. Delia Albarracín *

Resumen: El presente artículo analiza la obra de W. Benjamin, con el objeto de rastrear aquellas ideas que sientan las bases de una teoría crítica de la cultura. Se considera cómo a lo largo de su corta vida, signada por experiencias cruciales en tanto pensador judío en el contexto del ascenso del nacionalsocialismo, va construyendo conceptos potentes para entender la cultura del capitalismo tardío. Se identifican así, constructos teóricos originales en sus escritos sobre experiencia, lenguaje y violencia, entre otros, que dan lugar a reflexiones profundas sobre el derecho, los géneros literarios y diversas instituciones fundantes del orden moderno.

Palabras claves: crítica, dialéctica, praxis, lenguaje, experiencia.

Abstract: The present article analyzes Walter Benjamin's work to trace those ideas establishing the background of a critical culture's theory. It is considered how through his brief life, marked by crucial experiences as a jewish thinker in the context of national-socialism growth, he goes constructing power concepts to understand later capitalism's culture. Original theoretical constructs are so identified in his writings about experience, language and violence, between others, that give rise to profound reflections about right, literary genres and several modern's order foundational institutions.

Key words: critique, dialectics, praxis, language, experience.

* Argentina. Licenciada en Filosofía por la U. Nacional de Cuyo, Argentina. Magíster en Didáctica por la U. Buenos Aires, Argentina. Directora de proyectos de Investigación acreditados en el SECYT. Académica titular de la Facultad de Educación de la U. Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Contacto: delialba@tutopia.com

1. Walter Benjamin, la crítica como actitud de vida

La profundización de la lógica del capitalismo y el impacto de la intervención social en la experiencia de las personas de fines del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX, dio lugar a la delimitación clara de la problemática cultural desde una perspectiva crítica. En un contexto donde la sociología positivista trabajaba brindando conocimientos funcionales al proceso moderno de socialización y donde la sociología weberiana veía con desencanto el avance de la racionalidad propia de los sistemas burocráticos hacia la vida de los individuos, la filosofía realiza una crítica profunda a la sociedad y busca una respuesta superadora. En este contexto la cultura, en tanto conjunto de objetivaciones con las cuales los individuos dan significado a sus acciones, es analizada como una esfera desde donde es posible dar la lucha al proceso de ‘colonización de todos los ámbitos de la vida’ que lleva a cabo el capitalismo. En la primera posguerra esta lucha se dio objetivamente en el campo político por parte de pensadores como Lukács, Rosa Luxemburgo y K. Korsh entre otros. Otros pensadores como M. Horkheimer, T. Adorno y H. Marcuse, se centraron en un trabajo teórico minucioso de interpretación del estado de situación a la luz de la dialéctica de Hegel y Marx. Walter Benjamin participa de ambos intereses y ello, se advierte en los análisis críticos que realiza de la cultura, los que constituyen un antecedente directo de las ideas sistematizadas por T. Adorno.

Los escritos de Walter Benjamin lucen en su riqueza, cuando los vinculamos con los hechos que sucedieron a la primera guerra mundial y con su propia vida, totalmente atravesada por esos hechos. Coincidimos en la apreciación de E. Subirats (1990) cuando considera que no sólo no basta, sino que además resulta injusto con su legado, caracterizarlo como un filósofo de lo fragmentario o un analista de distintas manifestaciones culturales, sin ser especialista en ellas. Las citas de pensadores célebres que escribieron sobre él alimentan en muchos casos esta imagen. Así lo describe H. Arendt:

“Su erudición era grande, pero no era un especialista: el motivo

de sus temas comprendía textos y su interpretación, pero no era un filólogo; se sentía poderosamente atraído no hacia la religión, sino hacia la teología y al tipo teológico de interpretación por el cual el texto mismo es sagrado, pero no era ningún teólogo y no estaba interesado particularmente por la Biblia; fue el primer alemán en traducir a Proust"... "y antes había traducido a Baudelaire, pero no era traductor; hizo reseñas de libros y escribió varios ensayos sobre escritores muertos y vivos, pero no era un crítico literario; escribió un libro sobre el barroco alemán y legó un voluminoso estudio sobre el siglo XIX francés, pero no fue historiador literario ni de ningún otro tipo..."¹

Por su parte Adorno, en la caracterización que hace de Benjamin al cumplirse quince años de su muerte, señala:

"No daba la impresión de ser una persona que conquistara la verdad creándola o pensándola, sino citándola a través del pensamiento, como si éste fuese un supremo instrumento en el cual la verdad dejara su pose. No tenía nada de filósofo en el sentido tradicional y según las escalas tradicionales. Lo que él aportó a sus hallazgos no fue tampoco una disposición viva y 'orgánica': ninguna imagen puede errar tan plenamente su ser como la imagen del creador".²

Creemos que la pasión con que experimentó su vida y su época es lo que le lleva a ese pensamiento 'citante' al que alude Adorno y que, en no ser un filósofo o un intelectual típico, sino un partícipe crítico y comprometido con hechos políticos, artísticos y periodísticos, radica precisamente su carácter creador. Más que 'coleccionista', como lo califican algunos críticos, Benjamin se caracteriza por 'discurrir' por entre medio del pensamiento de otros filósofos con una mirada aguda y con interpretaciones que buscan comprender en profundidad la

¹ ARENDT, H; citado en BENJAMIN, Walter; *Escritos Autobiográficos*, Ed. Alianza, Madrid, 1996, pág. 24.

² ADORNO, T.; "Caracterización de Walter Benjamin", en *Crítica cultural y sociedad*, Ed. Sarpe, Buenos Aires, 1984, págs. 131-132.

experiencia del autor en su época y participar de un diálogo renovado sobre las dificultades de la vida humana misma.

Walter Benjamin nace en Berlín el 15 de julio de 1892 en el seno de una familia judía dedicada al comercio. Sus estudios secundarios debieron ser interrumpidos por problemas de salud, razón por la que concluye los mismos a los 20 años, para iniciar estudios de filosofía en las Universidades de Berlín, Friburgo y Munich. Allí conoce a Gershom Scholem, un judío alemán estudioso de la mística hebraica y la cábala, que junto con Adorno será el más importante editor de su obra.

En 1917 contrae matrimonio con Dora Pollak, con quien tiene su hijo Stefan. Al año siguiente obtiene la Licenciatura en Filosofía en Berna, Suiza con una tesis sobre *“El concepto de la crítica del arte en el romanticismo alemán”*. En esta época inicia amistad con Ernst Bloch, pensador que se nutre de la teología pero se mantiene en los límites de una perspectiva histórica e immanentista. Este contacto, señala un temprano acercamiento de Benjamin al marxismo.

En 1925, Benjamin intentó sin éxito conseguir la habilitación en Filosofía y Literatura en la Universidad de Frankfurt mediante la tesis *“Sobre los orígenes del drama alemán”*. También, se agravan para él los problemas políticos. Entre diciembre de 1926 y enero de 1927 visita Moscú, donde conoce a B. Brecht, una de las personas más influyentes en su vida.

Estamos ante un pensador, que se encuentra fuera del circuito académico universitario, pero que mantiene con él una vinculación que le permite vivir como traductor, publicista, crítico literario o escritor. Es interesante preguntar por qué Benjamin no consigue una carrera profesional universitaria y cómo fue vivenciado y pensado el hecho de quedar afuera, no sólo de las universidades alemanas, sino también de las de Francia, a cuyos escritores destinó preciados estudios y comentarios de crítica literaria. Los *Escritos Autobiográficos* recogen diarios que parecen explicar este aspecto. Así, en el diario de mayo-junio de 1931 expresa:

“Es una aversión creciente, también una falta de confianza

respecto de los caminos que veo tomar en Alemania a las personas de mi misma posición y clase para hacerse dueños de la desconsoladora situación espiritual y política. Lo que a mí me atormenta es la imprecisión y la inexactitud de los posicionamientos políticos entre las pocas personas que me son cercanas; lo que hiere mi paz interna, que es también mi carácter pacífico, es la desproporción entre la dureza con que se resuelven ante mí tales discrepancias”³

Reflexiones similares por la profunda ligazón de sus lazos afectivos con la reflexión sobre los hechos sociopolíticos, se leen también en el *“Diario del 7 de agosto de 1931 hasta el día de mi muerte”*. Fernández Martorell (1996) alude a cierta falta de estrategia de Benjamin en el manejo de su vida, destacando que su inclinación a la praxis política lo acercaba a Brecht y lo alejaba de los frankfurtianos, muy intelectuales para él, y de Scholem, mantenido en los límites del judaísmo. Lo que parece evidente es que su amistad con pensadores que tomaron posiciones diferentes frente a los hechos de la época, no abría paso a la confluencia y el acuerdo intelectual que constituirían su interés básico: elaborar una teoría donde los sucesos políticos revolucionarios fuesen pensados a la luz de la matriz histórico-cultural del romanticismo alemán y de la tradición hebraica.

Su vocación por la praxis política le trajo vicisitudes diferentes a las de sus colegas amigos. Al igual que el resto de los frankfurtianos, con el ascenso del nacionalsocialismo al poder, Benjamin debió emigrar de Alemania en 1933 y exiliarse en París. A diferencia de ellos, eligió quedarse en Europa, deambulando por diferentes lugares con el apoyo de sus amigos, ya sea cercanos, como B. Brecht, cuyo teatro admiraba, o lejanos, como Adorno y Horkheimer, que publicaban sus escritos en Estados Unidos. Debió sufrir la privación de su nacionalidad alemana por parte de la Gestapo en 1939, por haber publicado en la revista moscovita *“Das Wort”* y la internación en un campo de trabajadores voluntarios en Nievre al declararse la guerra en setiembre de 1939;

³ BENJAMIN, Walter; *Escritos Autobiográficos*, Op. Cit., págs. 146-147.

estuvo allí dos meses con problemas de salud y logró salir con el apoyo de intelectuales franceses. Luego de permanecer un tiempo en París, Benjamin pidió consejo y ayuda a Horkheimer. Se piensa que cuando redactó el último Curriculum Vitae, fechado en julio de 1940, el viaje a Estados Unidos, que había rechazado en otras oportunidades, ya no era propiamente una opción para él. En mayo de 1940, hallándose en Francia en búsqueda de refugio en lugares aún no ocupados, obtuvo una visa a dicho país y el tránsito por España para embarcarse en Lisboa. Junto a un grupo de refugiados, Benjamin atravesó la frontera el 25 de septiembre, y llegó a España. Al llegar allí y enterarse de que una orden de última hora del gobierno de Franco lo devolvería a Francia, Benjamin decidió quitarse la vida ingiriendo la morfina que llevaba, el día 26 de septiembre de 1940.

Como señalábamos anteriormente, Benjamin articula su recorrido teórico con los hechos sociopolíticos de Europa. Así, en el último Curriculum, se presenta como Doctor en Filosofía que, en el contexto de los sucesos que inciden en su vida, debe vivir de diferentes actividades a través de las cuales se juega su capacidad intelectual. Divide su obra de posguerra en dos períodos, anterior y posterior a 1933, señalando la teoría del arte y la filosofía del lenguaje como los intereses fundamentales de sus escritos:

*“El resultado de mi trabajo en este período son, aparte de los mencionados escritos, una serie de caracterizaciones de las obras de importantes poetas y escritores de nuestro tiempo. Entre ellos se encuentran extensos estudios sobre Karl Kraus, Franz Kafka, Bertold Brecht, así como sobre Marcel Proust, Julian Green y los surrealistas. A este mismo período pertenece un volumen de aforismos: Calles de dirección única (Berlín, 1928). Al mismo tiempo me ocupaba en trabajos bibliográficos. Por encargo compilé una bibliografía completa de la obra escrita por y sobre G. Chr. Lichtenberg, que ya no fue publicada. Dejé Alemania en marzo de 1933. Desde entonces se han publicado todos mis estudios amplios en la Revista del Institute for Social Research”.*⁴

⁴ Ibidem, pág. 66.

E. Subirats en la Introducción de: *Para una crítica de la violencia* interpreta que la recepción blanda de Benjamin como escritor de crítica literaria, artística y estética o como escritor estetizante de la sociología y filósofo de lo fragmentario, tiene que ver con la falta de edición de los ensayos tempranos, donde el problema central de la teoría estética y la crítica de la sociedad industrial eran tratados desde un punto de vista metafísico y epistemológico y donde trabaja los conceptos centrales *de experiencia, derecho e historia*⁵. Estudiosos de su pensamiento como el propio E. Subirats, C. Fernández Martorell y J. Aguirre ven en ello una intencionalidad de Th. Adorno. Creemos que no cabe realizar un juicio moral respecto a este hecho, sino más bien valorar la continuidad de las ideas benjaminianas en Adorno como aporte al enriquecimiento del enfoque crítico en los estudios sociales. Por otro lado, es un hecho que la falta de encuadre teórico de textos muy difundidos de Benjamin, como *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* publicada en 1936, favoreció la difusión de sus estudios estéticos, pero también es oportuno señalar la consistencia de este texto con su posicionamiento filosófico crítico. Esto se advierte en el prólogo de dicha obra de Benjamin, donde afirma que su objeto es el análisis de la “transformación de la superestructura” en la sociedad industrial avanzada. La reproducción técnica en este período no es considerada como un mero “*procedimiento añadido y exterior a la obra de arte, sino como el principio constitutivo de la nueva naturaleza de la obra de arte moderna y como la condición objetiva de su renovada función social, o sea, de su ‘aspiración a las masas’*”⁶. La difundida idea acerca de la ‘pérdida del aura’ que sigue a la reproducción técnica de la obra de arte, cobra su sentido pleno en esa crítica total a la sociedad moderna, que luego desarrollarán los frankfurtianos como teoría crítica de la sociedad.

Observemos que Benjamin cuenta ya con un bagaje de reflexiones profundas de carácter epistemológico y metafísico cuando descarga

⁵ En el presente trabajo analizamos especialmente los ensayos benjaminianos a los que alude Subirats.

⁶ SUBIRATS, E.; “Introducción” en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones*, VOL. IV, Ed. Taurus, Madrid, 1999, págs. 9-19.

en sus diarios la depresión por la incomprensión de sus amigos. Dichos pensadores judíos radicalizaron sus posiciones en torno a cuestiones diferentes y tal vez cruciales para la seguridad de sus vidas, según los respectivos contactos: en el caso de Lukacs, la crítica ejercida desde la praxis política marca tanto las diferencias con el marxismo dogmático de la Unión Soviética, como las diferencias con el nacionalsocialismo alemán; en el caso de Adorno y Horkheimer se observa una desvinculación con la praxis política europea y el ejercicio de la crítica desde una teorización que, volviendo a los análisis de Hegel y Marx, interpreta los procesos de entreguerras a la luz de un dialéctica negativa en tanto pensamiento que denuncie la clausura de la racionalidad técnica; por su parte su amigo G. Scholem, quien en una ocasión ofreció a Benjamin una propuesta de una beca en la Universidad Hebreaica⁷, parece haber buscado refugio en la propias instituciones del grupo étnico perseguido. Nos inclinamos a pensar que las lecturas sobre la teología hebraica, la cábala y el mesianismo no empañaron el espíritu profundamente crítico de Benjamin; él no es exactamente un teólogo por ser amigo de Scholem y haber estudiado el Talmud y la Biblia, si bien es cierto que la tradición metafísica judía constituye la matriz desde la que desarrollará su pensamiento crítico sobre todo hasta antes de los años treinta. Consideramos también que es el hecho de verse necesitado de vivir de sus escritos en situaciones difíciles, lo que le llevó a seleccionar de entre los temas que eran objeto de demanda, sus fuentes formativas. Desde ellas buscó integrar pensamientos y hechos que le permitieran articular una teoría de claro interés emancipador; y debió hacerlo en tiempos y modos de su corta vida que fueron muy diferentes a los de sus amigos y otros escritores con quienes se vinculaba. A esta línea de interpretación se aproxima Fernández Martorell cuando señala:

⁷ Los Curriculum II y III fueron escritos con la intención de pedir beca para esos estudios en 1928. La beca le fue concedida pero Benjamin "fue aplazando el estudio del hebreo y posponiendo su viaje a Palestina, hasta que en 1930 declaró a Scholem su imposibilidad de dedicarse a temas judíos" (Estudio preliminar de FERNÁNDEZ MARTORELL en BENJAMIN, Walter; *Escritos Autobiográficos*, pág. 16.

“Brecht lo rechaza por la presencia mística en una posición antimística (a causa del concepto de ‘aura’, central en este texto), Scholem declara no poder reconocer cuál es realmente su postura y le critica por hacer uso del concepto de ‘aura’ en un contexto pseudomarxista, y Adorno le escribirá en una carta en 1938 que no debe sentirse obligado a pagar tributo al marxismo, pues le hace un flaco favor con el uso inadecuado de conceptos tales como ‘mediación’ o ‘proceso global’.

Unas veces consideraban su marxismo burdo y panfletario y entonces era preciso desmarxistizar a Benjamin; otras observaban un desajuste con los principios elementales de la dialéctica materialista y le reprochaban no comprender bien el método materialista al asociarlo con elementos provenientes de otros campos: la teología judía, la filología y su peculiar teoría de la experiencia.”⁸

En el reproche de Adorno, al acercamiento Benjamin - Brecht, se advierte no sólo una observación teórica, sino también su enemistad con Brecht. También es probable que las correcciones que Adorno pedía a sus escritos fuesen hechas para facilitar su publicación en una revista que, como la del Instituto para la Investigación Sociológica, buscaba su posición en Estados Unidos, mediante la asimilación crítica del pragmatismo y la investigación sociológica de ese país. Las recomendaciones adornianas de buscar ‘mediaciones’ y ‘un lenguaje más dialéctico-filosófico que literario’ procurarían un estilo cuidado a nivel metodológico que resistiera la crítica del positivismo, mostrando a la vez el potencial de la teoría crítica en la producción de conocimiento. También conviene tener en cuenta la discreción de Adorno respecto a su ascendencia judía.⁹ Por su parte Scholem fue para Benjamin una amistad temprana que mantiene a lo largo del tiempo, aunque los principios de la teología hebraica fuesen resignificados por él con otros aportes.

⁸ *Ibidem*, pág. 24.

⁹ Recordemos por ejemplo que él elimina su primer apellido judío, ‘Wissengrund’, para evitar ser juzgado como quien se hace pasar como chivo expiatorio.

De nuestra lectura de los escritos de Benjamin, inferimos que la producción escrita constituye para él, una praxis que busca trascender los límites del sistema social para colocarse en los bordes, o tal vez en la exterioridad, que posibilita su denuncia y la construcción de un mundo más justo. Esta pretensión de Benjamin, le lleva a interpretar el sentido del propio acontecer histórico de la humanidad y a la modernidad como una fase del mismo; trabajo que realiza a través de una fundamentación metafísica anclada en un *ethos* cultural y por lo tanto particular. Si bien tiene dificultades para explicar dialécticamente la articulación de estos dos registros, es valioso el procesamiento de diferentes recursos tomados de los documentos que analiza y digno de reconocimiento su compromiso por mostrar un horizonte emancipador de las personas, más allá del audaz avance de los intereses burgueses en el proceso moderno de socialización; por brindar ‘una promesa de felicidad’ como la llama en varios pasajes de su obra. Similar sentido parece encontrar, en su obra, Adorno cuando afirma: *“Su ensayismo consiste en tratar textos profanos como si fueran sagrados. En ningún modo se ha aferrado a restos teológicos, ni ha referido la profanidad a un sentido trascendente, como hacen los socialistas religiosos. Más bien esperaba, y exclusivamente, de la radical profanización sin reservas, la última oportunidad para la herencia teológica que se dispersa en aquélla.”*¹⁰

Esta cita remite al profundo significado de categorías fundamentales de Benjamin, a las que haremos referencia a continuación; categorías de difícil comprensión justamente porque expresan diversos elementos conceptuales de su experiencia formativa dando lugar a un texto de enorme *densidad discursiva*¹¹, con el que pretende echar luz sobre una misma cuestión: cómo alcanzar el ideal de justicia, cómo interpretar lo sagrado en este momento histórico y reconciliar al hombre con esa dimensión; cómo mantener viva una promesa de felicidad.

¹⁰ ADORNO, T.; “Caracterización de Walter Benjamin”, pág. 139.

¹¹ Usamos la expresión en el sentido dado por A. Roig, el que se refiere a la presencia del contexto en el texto.

2. Lenguaje, metafísica y conocimiento

El trabajo *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*¹² ofrece una filosofía del lenguaje donde las categorías teológicas de la tradición bíblica son empleadas para pensar el carácter espiritual universal del lenguaje. Este artículo es de 1916, un año después de que conociera a Sholem. La interpretación sobre lo divino y lo mimético, realizada aquí desde la perspectiva del problema del conocimiento, guarda analogía con la visión crítica del arte que desarrollaría en otras obras, aunque el núcleo teológico está aún escasamente articulado con otros elementos conceptuales.

En este artículo Benjamin elabora una filosofía del lenguaje basada en interpretaciones bíblicas, particularmente del primer capítulo del Génesis. Este supuesto le permite contraponer su visión del lenguaje tanto a la concepción designada como 'burguesa', según la cual la palabra es signo que se relaciona convencionalmente con las cosas, como a la mística, según la cual la palabra es la entidad misma de la cosa. El núcleo interpretativo sostiene que el lenguaje en su genuina realidad corresponde a Dios, quien crea la naturaleza desde una voluntad que se materializa en el nombre creador. Es una palabra creadora, conoce todas las cosas en el acto de crear, dice Benjamin, interpretando el relato del Génesis según el cual al séptimo día Dios descansó y "*vio que todo era bueno*". El acto nombrador y creador deja en las cosas una divinidad o espiritualidad en la forma de lenguaje mudo. La naturaleza es muda. En cambio Dios hace al hombre de manera diferente; éste no nace de la voluntad expresada en la palabra, sino del barro al que luego se insufla aliento. En este aliento, Dios otorga al hombre el don del lenguaje, confiándole su mismidad creativa, su divinidad.¹³ El hombre recibe así la capacidad nombradora, por eso en el Paraíso da nombre a las cosas y al darles nombre, las conoce: "*El lenguaje paradisíaco de los hombres debió haber sido perfectamente conocedor*",

¹² BENJAMIN, Walter (1999) "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos", en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV*, Ed. Taurus, Madrid, págs. 59-74.

¹³ *Ibidem*, pág. 67.

comenta Benjamin. El Paraíso sería la perfecta armonía entre el lenguaje y las cosas, es decir un estado donde el nombre cumple su sentido creador; en el caso del hombre, creador de conocimiento.

Así, vemos que los supuestos teológicos le son útiles a Benjamin para expresar una experiencia utópica según la cual el hombre puede lograr una relación mimética donde la comunicación 'de' las cosas se exprese en el 'nombrar'. Se trataría de una epistemología profundamente ligada a la metafísica, de una experiencia cognitiva en su más alto grado, según la que el conocimiento es creador y a través del lenguaje nombrador remite a la unidad espiritual de las cosas. Según esto, el lenguaje no es una herramienta por medio de la cual meramente nos expresamos, sino una naturaleza espiritual que "se" comunica, es decir, comunica la naturaleza espiritual que poseen todas las cosas en la inmediatez del 'nombrar'. El lenguaje es creador y nombrador y la naturaleza humana es espiritual y divina porque desde ella habla el lenguaje en el nombrar. Benjamin supondría una naturaleza espiritual que atraviesa todas las cosas tanto vivas como inanimadas; una suerte de '*continuum*' que el hombre comunica de manera 'discreta' en el lenguaje.

¿Qué es *nombrar*, entonces? A esta pregunta, desde el pensamiento benjaminiano no podemos responder simplemente señalando un sistema objetivo o una actividad conceptualizante. Tanto en el plano teórico referido a la verdad de nuestros conocimientos, como en el plano práctico donde nos preguntamos por la justicia y por el bien, si bien hay una dialéctica por la cual lo meramente particular y abstracto es remitido para su comprensión a una unidad mayor que da sentido, hay una dosis de indeterminación. A lo largo de toda la obra de Benjamin permanecerá como eje central la idea de que lo divino o lo espiritual subyace en el hombre luego de la caída de un paraíso al que es posible 'volver'. La 'redención' o lo 'mesiánico' implicaría "*la traducción del lenguaje de las cosas al de los hombres (que) no sólo es la traducción de lo mudo a lo vocal; es la traducción de lo innombrable al nombre*".¹⁴ La tradición de la cábala

¹⁴ *Ibidem*, pág. 69.

—expresada en el poder del nombre— se conjuga así con la interpretación de que hay un estado para el hombre semejante al de Dios cuando, en el acto de conocer, crea las cosas dándoles el nombre con el que comunican su ser. El verdadero conocimiento para Benjamin es conocimiento de ‘lo bueno’, que redime de la caída, representada en el relato bíblico por la serpiente que tienta al hombre con un conocimiento respecto al bien y el mal. Esa tentación se realiza desde un lenguaje que abandona el nombre de las cosas, transformando el ‘nombrar’ cada vez en mero signo y charlatanería. La ‘redención’ del lenguaje consistiría en volver a recoger la divinidad de las cosas en el ‘nombre’.

Un interesante aspecto de la filosofía del lenguaje elaborada a partir de este relato bíblico se refiere al lenguaje prescriptivo. Benjamin interpreta que el árbol del conocimiento no estaba en el jardín del Edén para aclarar lo bueno y lo malo, cosa que Dios mismo ofrecería al hombre, sino *“como indicación de la sentencia aplicable al interrogador”*. Juega acá con el término ‘sentencia’ en sus acepciones de juicio lógico y de sanción a quien interroga de modo tal que se aleje de la cosa. De estas consideraciones, que reaparecen en otro texto del primer Benjamin sobre el derecho,¹⁵ puede inferirse que la interrogación puede remitir al nombre y con ello a lo bueno, a la unidad (una experiencia similar a la de Dios cuando “vio que todo era bueno”), o puede alienarse en la diversidad del juicio sentencial, entendido como sanción. En esta ‘ironía colosal’, como la llama Benjamin, se halla el origen mítico del derecho. Los elementos abstractos de un lenguaje entendido como meros signos, echan raíz en el juicio sentenciador acerca del bien y del mal¹⁶. Al haberse abandonado la inmediatez de la comunicación ‘de’ las cosas en el nombrar, se pasa a un abismo de mediatez, una ‘torre de babel’ plena de juicios diversos que sentencian acerca del bien y del mal.

3. Conocimiento, experiencia y metafísica

Muchos de los temas abordados por Benjamin, luego de realizar un importante esbozo histórico crítico, quedan abiertos. El análisis de otro

¹⁵ Ver luego apartado 2.3.

¹⁶ *Ibidem*, 72.

de sus primeros textos, *“Sobre el programa de la filosofía venidera”*, permite interpretar que ello no constituye una falta de respuesta, sino que forma parte de un interés por plantear un ‘programa’ sobre filosofía de la historia que interprete el sentido de la modernidad en el devenir histórico en su conjunto.

En el citado artículo, escrito en 1918¹⁷, Benjamin reflexiona sobre la tarea de la filosofía en su presente, a la luz de los grandes cambios que avizora. Intuye que estos cambios han de relacionarse con el conocimiento y que la filosofía deberá alcanzar una visión integral racional que se articule con el saber científico. Valora los pensadores que se abocaron a una tarea de este tipo, particularmente Platón en la antigüedad y Kant en la modernidad, de quienes destaca:

*“Ambos comparten el convencimiento de que el conocimiento sostenido por una justificación más pura es también el más profundo. No desterraron la exigencia de profundidad fuera de la filosofía, sino que le hicieron justicia de un modo especial al identificarla con la exigencia de justificación. Cuando más imprevisible y audaz se nos anuncie el despliegue de la filosofía venidera, tanto más profundamente deberá producir certeza, certeza cuyo criterio es la unidad sistemática o la verdad.”*¹⁸

Benjamin comprende a Kant en su época, ‘una realidad de rango inferior’: *“El que Kant hubo de acometer su obra extraordinaria, precisamente bajo la constelación de la Ilustración, indica que lo estudiado fue una experiencia reducida a un punto cero, a un mínimo de significación”*.¹⁹ nos dice el autor, en una afirmación que anticipa la mirada crítica que de esta corriente desarrollan luego Horkheimer y Adorno. A juicio de Benjamin la época de la Ilustración es pobre porque careció de ‘auto-ridades’ en el sentido de potencias espirituales que den contenido a la experiencia. No las hubo ni religiosas ni históricas. La grandeza de Kant

¹⁷ El texto aparece en el mismo volumen IV de la serie Iluminaciones citado anteriormente. El volumen lleva el título de este artículo: *Para una crítica de la violencia*. Allí se menciona que el manuscrito estuvo en poder de Scholem, quien lo publicó póstumamente.

¹⁸ *Ibidem*, 75.

¹⁹ *Ibidem*, 76.

radicaría en que no obstante vivir una época que más bien favorecía la eliminación de la experiencia metafísica, no negó su posibilidad al formular su crítica de la razón.

Para Benjamin el desafío de la filosofía es construir un concepto de experiencia más elevado, con fundamentación teórico-epistemológica. Para que la filosofía pueda realmente construir una visión sistemática de la realidad, no sólo moderna sino de la historia en su conjunto, debe comprender por qué precisamente la modernidad no pudo acceder a verdades metafísicas y por qué la teoría del conocimiento no logró establecer el lugar lógico de la investigación metafísica. Benjamin se está preguntando por la exclusión del pensamiento en la razón ilustrada. Es por ello que plantea la necesidad de superar la reducción kantiana de toda experiencia a la experiencia científica, pues, aunque Kant se ocupó de fundar la experiencia en una filosofía universal y su concepto de libertad guarde una particular relación con el concepto de experiencia, no logró integrarla en una teoría del conocimiento única. Considera que si bien Kant y los neokantianos avanzaron a la superación del conocimiento en términos sujeto-objeto y hacia la superación de la experiencia basada en la conciencia empírica, no lo hicieron suficientemente. Superaron la naturaleza-objeto de la cosa como origen de las impresiones, pero no superaron la naturaleza-sujeto de la conciencia cognitiva. Esta limitación radicaría en que se pensaba aún que la conciencia tiene objetos delante de sí para constituirse. A su juicio, esto muestra una metafísica rudimentaria en la teoría del conocimiento, una mitología del conocimiento con un valor de verdad no mayor que cualquier otra mitología y con el agravante que es estéril en sentido religioso. Esta fuerte afirmación de Benjamin proviene de observar que resulta imposible trazar una relación objetiva entre la conciencia empírica y el concepto objetivo de experiencia. La experiencia auténtica se basaría en una conciencia trascendental teórico-cognitiva; ello implicaría que la experiencia se despliega a partir de la estructura cognitiva para pensar en lo divino. Para Benjamin, ni experiencia ni conocimiento deben ser deducidos de la conciencia empírica, aunque, con Kant,

se debe aceptar que las condiciones del conocimiento son las condiciones de la experiencia.²⁰

Como el propio Benjamin lo afirma, el objetivo de esta obra no es oponer una teoría acabada que se enfrente a la teoría kantiana del conocimiento, sino discutir un programa de investigación que conserve la tricotomía de aquel sistema, revisando la tabla de categorías, para pensar un orden categorial que explique una experiencia no mecánica sino múltiplemente graduada. Un concepto nuevo de conocimiento traería aparejado no sólo un concepto nuevo de experiencia, sino también de libertad, superador de las limitadas condiciones en que debió pensarlo Kant. Para ello Benjamin propone una dialéctica particular que, frente a dos conceptos antitéticos, no necesariamente conlleve a una síntesis, sino a una cierta '*no-síntesis*'. El texto no desarrolla explícitamente esta dialéctica, pero advertimos la pretensión de alcanzar un sistema categorial que incluya el tratamiento de órdenes diversos y de conceptos en tensión. Así por ejemplo, señala que el arte, la historia, el derecho y otros campos del conocimiento deben orientarse respecto a la doctrina de las categorías con una intensidad distinta a la establecida por Kant. En las conclusiones de este artículo, Benjamin esboza que el concepto de 'identidad', aun sin aparecer en la tabla de categorías, ocuparía un papel fundamental en la tarea de fundar la esfera del conocimiento más allá de la díada sujeto-objeto. La referencia del conocimiento al lenguaje y la reflexión sobre él, crearía un concepto de experiencia que convoque ámbitos cuyo ordenamiento Kant no logró establecer.

4. Experiencia, lenguaje, narración

En *El narrador*, trabajo publicado en 1936²¹, Benjamin aporta nuevas ideas al programa de filosofía esbozado en 1918, planteando una metafísica de la experiencia a la luz de la vivencia individual de lo real en el lenguaje. Encuentra un aspecto negativo de la cultura de la época desde el punto de vista de la experiencia, en que rara vez

²⁰ Ibidem, pág. 80.

²¹ BENJAMIN, Walter; "El narrador" en Para una crítica de la violencia, Iluminaciones IV, Ed. Taurus, Madrid, 1999, págs. 111-134.

nos encontramos con un narrador. *“Diríase que una facultad que nos pareciera inalienable, la más segura entre las seguras, nos está siendo retirada: la facultad de intercambiar experiencias”*.²²

Para nuestro autor, el ocaso de la narración comienza con el surgimiento de la novela a comienzos de la época moderna, cuya amplia difusión se hace posible gracias a la imprenta. A diferencia del narrador, que toma lo narrado de la experiencia y tiene consejos para el que escucha a partir de dicha experiencia, Benjamin sostiene que *“la novela informa sobre la profunda carencia de consejo, sobre cómo la audacia, el altruismo, la magnanimidad, se hallan carentes de consejo y sabiduría”*. Ve el ejemplo por excelencia en *El Quijote*. La novela no proviene de la tradición oral ni se integra a ella. Depende del libro y en eso se diferencia no sólo de la narración, sino de todas las formas de creación en prosa como la fábula, la leyenda e incluso el cuento. Estas transformaciones se van dando muy lentamente a lo largo de la historia y con la burguesía encuentran los medios favorables para florecer al tiempo que la narración deja de apropiarse del nuevo contenido de la experiencia y va retrayéndose a lo arcaico.

La información, como nueva forma de comunicación desplaza cada vez más a la narración a través de la prensa, uno de los principales instrumentos del capitalismo avanzado. La audiencia comienza a preferir la información que sirve de soporte a lo más próximo, lo que suene plausible y reivindica la posibilidad de la verificación, decayendo así la figura del narrador. La información está cargada de explicaciones que dan al informado un contexto psicológico de los hechos, mientras que en la narración *“lo prodigioso, lo extraordinario, están contados con la mayor precisión sin imponerle al lector el contexto psicológico de lo ocurrido y allí es donde alcanza su mayor vibración”*²³. La información sólo vive en el instante que es nueva, mientras que la narración no se agota y puede desplegar sus fuerzas en el tiempo²⁴.

²² *Ibidem*, 112.

²³ *Ibidem*, pág. 117.

²⁴ Benjamin cita a Heródoto como el primer narrador y muestra cómo sus narraciones carentes de explicaciones pudieron ser objeto de nuevas preguntas en la obra de Montaigne.

Benjamin considera que las formas de comunicación se hallarían ligadas a las formas de producción. La narración constituye un estilo de experiencia humana ligado al modo de producción artesanal, *“la huella del narrador queda adherida a la narración como la del alfarero a la superficie de su vasija de barro”*. El hombre contemporáneo en cambio, trabaja sólo en lo que es abreviable, *“las short story apartadas de la narración oral y que no dejan ver la superposición de finas y traslúcidas capas de la narración”*²⁵. La narración constituye una forma épica que muestra los distintos colores del espectro; se diferencia de la historia escrita por la riqueza de matices.²⁶

Otra de las vivencias de la experiencia narrativa que destaca Benjamin es el sentido dado a la muerte. En el proceso acelerado de los últimos tramos del siglo XIX la muerte pierde la ominipresencialidad. Se sustrae de la vida cotidiana y del mundo de los vivos a los moribundos, como si los ciudadanos viviesen en espacios no tocados por la muerte. En cambio al narrador, la muerte le presta autoridad;

*“En el siglo XIX la sociedad burguesa, mediante dispositivos higiénicos y sociales privados y públicos, produjo un efecto secundario, produjo su verdadero objetivo subconciente: facilitarle a la gente la posibilidad de evitar la visión de los moribundos. Morir era antaño un proceso público y altamente ejemplar en la vida del individuo...”*²⁷

²⁵ Ibidem, págs. 118- 120).

²⁶ Siguiendo la metáfora de la luz y los colores, dirá que en la medida que la narración más se aleja de las formas épicas y se acerca a la historia escrita, sus matices dejan de expresar el colorido de la experiencia, para narrar gamas *de un mismo color*. Benjamin consiera acá *la crónica*. El cronista es un narrador de la historia. La diferencia entre ambos radica en que el historiador pretende explicar los sucesos, mientras que el cronista, al considerarlos como parte de un plan divino inescrutable, no siente la necesidad de una explicación. El narrador sería una figura secularizada del cronista medieval, que narra sin el sostén de la historia sagrada, aunque a veces muestre el curso del mundo como fuera de las categorías históricas.

²⁷ Ibidem, págs. 120-121.

4.1. El arte fascista, antítesis del narrador

En “*Conversación con André Gide*”, publicada en la revista *Die literarische Welt* en 1928 y en “*Carta desde París*”, aparecida en la revista *Das Wort* en 1936²⁸, Benjamin propone un ensayo sobre la teoría fascista del arte donde el lugar de la narración como experiencia cultural llena de conceptos acerca de la vida en sus más variadas expresiones, aparece contrapuesta a la concepción del escritor y del arte en el fascismo. Pone de relieve el empobrecimiento de la experiencia humana en este régimen y la decadencia del hombre en su capacidad para interpretar los hechos históricos, políticos, económicos y comunicar.

Para el fascismo el destino de la cultura occidental está indisolublemente ligado al de la clase dominante. Esta concepción pone al escritor en la difícil situación de no proporcionar argumentos en contra de los privilegiados y lleva a una contradicción entre teoría y práctica. La teoría fascista del arte comporta una visión según la cual el arte es “*puro esteticismo reservado a los conocedores, una minoría selecta*”. Pero en la praxis “*El arte fascista es el de la propaganda. Sus consumidores no son los conocedores, sino por el contrario los engañados.*”²⁹ Se trata de un arte monumental porque es ejecutado para y por las masas, penetrando toda la vida social. Para ello el fascismo acota el carácter emancipante del arte de tal modo que la representación de las masas de ‘entenderse a sí mismas’ no modifique la situación de las clases (las elites y el proletariado). A este interés artístico-político sirve lo que Benjamin designa como la *configuración monumental*. Se trata de un arte donde los aduladores del orden existente son las mismas masas, que se expresan en monumentos que eternalizan el dominio de la minoría. Al encontrar allí su configuración, se produce una fascinación paralizante “*por la que aparecen a sí mismos monumentalmente, es decir incapaces para acciones autónomas y meditadas*”³⁰.

²⁸ BENJAMIN, Walter; “Carta desde París, André Gide y su nuevo enemigo”, en *Imaginación y Sociedad, Iluminaciones I*, Ed. Taurus, Madrid, 1999, págs. 139-156.

²⁹ *Ibidem*, pág. 144.

³⁰ *Ibidem*, pág. 147.

Benjamin, observa que una manera de acotar el valor funcional del arte (es decir sus posibilidades emancipantes) en el fascismo es la estetización de la técnica. El arte fascista propicia una actitud poética, de perplejidad frente a los descubrimientos de la ciencia y de la técnica, un embriagamiento *“con el tamaño de las máquinas, con su movimiento, con el acero, con su precisión, con su ruido, con su rapidez, en una palabra, con todo lo que puede considerarse en la máquina como valor propio y no como parte de su carácter instrumental... Se limitaba y se atenía con toda intención a su lado inutilizable, esto es, a su lado estético”*³¹.

En estas argumentaciones, se advierte que Benjamin toma posición a favor de algunos aspectos del proceso soviético, como el carácter funcional productivo que se otorgaría a la ciencia, a la técnica y a la educación, así como la actitud en contra del consumismo de la cultura imperialista. Elogia de dicho sistema la educación politécnica y que la literatura no presente una diferencia fundamental entre un libro artístico valioso y un libro científico-popular, contrastándola con la pretensión fascista de tener el monopolio de la educación como forma de proteger el poder de las minorías.³²

Si nos preguntásemos por qué Benjamin retoma en 1936 la cuestión del lenguaje y la narración como estilo literario, es posible pensar que haya reparado en la riqueza de la narración como estilo a cultivar a través de la educación en tanto componente de la praxis cultural. Así puede inferirse de su consideración que *“según cómo los elementos campesinos, marítimos y urbanos se integren en los estadios de evolución económica y técnica, serán los conceptos que se depositen en la experiencia”*³³. Para tal propósito resulta valiosa la figura del narrador, en la medida que tiene raíces en el pueblo y sabe integrar lo que ha oído a la totalidad de su vida; su consejo no es sólo para algunos casos como el proverbio, sino para la vida en general. El narrador de Benjamin está cerca del maestro y del hombre justo.

³¹ *Ibidem*, pág. 149.

³² *Ibidem*, págs. 151- 153.

³³ BENJAMIN, Walter; “El Narrador”, *Op. Cit.*, pág. 125.

4.2. La crítica de la cultura como praxis crítico-literaria

En el ensayo *El autor como productor*³⁴, escrito en los años treinta, Benjamin define un acercamiento a Marx con el que venía debatiéndose desde 1924 y encuentra en la obra de B. Brecht una praxis crítico-literaria, que a la vez es herramienta para la emancipación política.

Frente a una obra literaria no cabe preguntar para Benjamin si está o no de acuerdo con las relaciones de producción de una época dada, sino “cómo está con ellas”. Esto remite a la pregunta por las *condiciones literarias de producción*, es decir por *la técnica*. La técnica es lo que hace accesibles los productos literarios a un análisis social y la pregunta por ella permite desarrollar dialécticamente la estéril contraposición forma-contenido y repensar los géneros literarios, borrando algunas contraposiciones como escritor y poeta, investigador y divulgador e inclusive la de autor y lector. “La prensa, dice Benjamin, es la instancia más determinante respecto de dicho proceso, y por eso debe avanzar hasta ella toda consideración del autor como productor”³⁵. Como la prensa por pertenecer al capital ‘está en manos del enemigo’, el escritor debe luchar con dificultades enormes, expresando su solidaridad con la transformación hacia un orden sociopolítico más justo mediante el arte “de pensar con las cabezas de otra gente”.

Benjamin ve claramente expresado el lugar del escritor o autor como productor en el concepto brechtiano de transformación funcional. Los trabajos de Brecht no son vividos individualmente como obras, sino que están orientados a la transformación de instituciones o aparatos de producción. Esta actitud es consecuente con la crítica benjaminiana de que “no se debe apertrechar un aparato de producción, sin transformarlo en la medida de lo posible”³⁶, y mucho menos debe hacerse esto si los materiales que abastecen esos aparatos son de naturaleza emancipatoria. La crítica benjaminiana es aquí profunda: el aparato

³⁴ BENJAMIN, Walter; “El autor como productor”, en *Tentativas sobre Brecht*, Iluminaciones vol. III, Ed. Taurus, Madrid, 1999, págs. 117-134.

³⁵ *Ibidem*, pág. 122.

³⁶ *Ibidem*, pág. 125.

burgués de producción y publicación al asimilar materiales revolucionarios sin poner en cuestión la clase que lo posee, no sólo fomenta la separación entre el pensamiento privado de un escritor y su actividad como productor, sino que da lugar a la acumulación de riqueza de las clases dueñas de los aparatos productivos en base al consumo de esos escritos por los sectores burgueses de izquierda.

En este contexto, la crítica debe señalar en qué medida la producción cultural muestra el lugar del autor en el proceso de producción y la medida real en que su discurso es emancipador o revolucionario. Benjamin denuncia a las capas burguesas de izquierda de quienes:

“Su función no es, vista políticamente, producir partidos, sino camarillas, ni tampoco escuelas, vistas literalmente, sino modas, ni productores, vistos económicamente, sino agentes. Agentes o mercenarios que montan un gran tralalá con su pobreza y que se preparan una fiesta con el vacío que abre sus fauces por aburrimiento. No podrían instalarse más confortablemente en una situación inconfortable”³⁷.

Frente a esto, Benjamin destaca que el dadaísmo, al componer naturalezas muertas en un marco, puso a prueba la autenticidad del arte mostrando al público que *“el más minúsculo pedazo auténtico de la vida cotidiana dice más que la pintura, igual que la sangrienta huella digital del asesino sobre la página de un libro dice más que el texto”³⁸*. Creemos que este análisis del arte de vanguardia, permite considerar a Benjamin como antecedente del arte posmoderno, en la medida que pone en crisis las formas de representación, prefiriendo expresiones que muestren la realidad problematizándola mediante la propia mostración. Critica en cambio, que la fotografía transfigura basurales y villas en objetos de goce, produciendo objetos de consumo que se desgastan con la moda. La ruptura de las barreras entre fotografía e imagen constituirían una forma de renovación técnica, haciendo de ésta una herramienta para el autor como productor y base de su pro-

³⁷ Ibidem, págs. 128-129.

³⁸ Ibidem, págs. 126.

greso político. Otro aspecto positivo que ve en la ruptura de barreras estaría dado por la solidaridad entre distintos autores productores como fotógrafos y músicos.³⁹

La *literalización de las condiciones de vida* y la crítica a toda literatura burguesa, que transforme la lucha política en tema de complacencia contemplativa y los medios de producción en artículos de consumo son parte indispensable de la praxis crítica en Benjamin. “*Un autor que no enseña a los escritores, no enseña a nadie*”⁴⁰; el autor debe instruir a otros en la producción y poner a su disposición un aparato técnico mejorado, y será mejor cuanto más consumidores lleve a la producción, cuanto más pueda hacer de los lectores o espectadores, colaboradores. Benjamin coloca como ejemplo de esto el teatro épico de Brecht. Las interrupciones en el desarrollo de acciones, características de este teatro, tienen una función didáctica en tanto apelan al análisis crítico del espectador; el teatro épico no reproduce situaciones, sino que más bien las descubre, forzando al espectador a tomar una postura ante el suceso y a que el actor tome postura respecto de su papel.

5. Violencia, Lenguaje, Derecho

Una de las ideas trabajadas por Benjamin en su temprano ensayo de 1916 *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos* se refería a que la esencia del lenguaje es su carácter nombrador. Estar en sintonía con la comunicación ‘de’ las cosas, comunicar lo divino o conocer ‘lo bueno’ que está más allá de la antinomia bien/mal, resumían la interpretación benjaminiana del paraíso relatado en el Génesis. Si bien en este texto aludía a una ironía del derecho por la que, al alejarse del lenguaje nombrador el hombre cae en la confusión entre la sentencia divina de conocer “lo bueno” y el juicio sentencial o mera ‘charlatanería’ acerca del bien y del mal, no se encuentran mayores precisiones. Este núcleo de ideas es abordado con nuevos elementos conceptuales en ensayos posteriores.

³⁹ *Ibidem*, pág. 126-127.

⁴⁰ *Ibidem*, pág. 129.

Así, en el artículo *Para una crítica de la violencia* escrito en 1921,⁴¹ el autor analiza una de las instituciones fundantes de la sociedad donde el uso del lenguaje aparece ligado a la violencia: el derecho. Violencia, derecho y justicia son considerados como conceptos de la esfera de lo ético, y la crítica de la violencia se realiza describiendo la relación que ella guarda con el derecho y la justicia.

El derecho constituye el medio y el fin de todo orden de derecho (o social). La violencia no se encuentra en el dominio de los fines, sino en el de los medios. De allí que un análisis crítico de la violencia no consiste en vincularla a un sistema de fines justos. Benjamin observa que un orden de derecho no contiene un criterio propio de la violencia como principio, sino un criterio para los casos de su utilización, por eso no se resuelve allí la cuestión de si la violencia como medio para alcanzar un fin, es ética o no. Para llegar a una decisión al respecto, es necesario hacer una distinción dentro de la esfera de los medios, independientemente de los fines a que sirven; "*criterios finos que no encontramos en la teoría del derecho natural*"⁴², acota Benjamin.

Para la citada doctrina la violencia es algo natural que usan los individuos para alcanzar los fines que persiguen. Antes del contrato social por el cual las personas renuncian al uso de la violencia en beneficio del Estado, practican la violencia *de facto* y *de jure*. Los juicios críticos acerca de la violencia se realizan con respecto a un derecho ya establecido donde la justificación de los medios se realiza por la justicia de los fines. Por su parte el derecho positivo establece juicios sobre un derecho en vías de constitución. La crítica en este caso no problematiza los medios en relación con los fines, sino que únicamente se mueve en el terreno de los medios. Veámos a qué apuntan estas observaciones de Benjamin y su análisis histórico-filosófico del derecho positivo.

La justicia es el criterio de los fines y la legitimidad, el criterio de los medios. Las escuelas del derecho natural y del derecho positivo com-

⁴¹ BENJAMIN, Walter; "Para una crítica de la violencia", en *Para una crítica de la violencia*, Iluminaciones VOL. IV, Ed. Taurus, Madrid, 1999, págs. 23-45.

⁴² *Ibidem*, pág. 23.

parten que fines justos pueden alcanzarse con medios legítimos y que éstos pueden emplearse para fines justos. Pero mientras al derecho natural sólo le interesa la distinción en fines según los considere justos o injustos y justifica los medios en relación con dichos fines, el derecho positivo exige identificar el origen histórico de cada forma de violencia que, bajo ciertas condiciones, recibe su legitimación o su sanción. Su intención es garantizar la justicia de unos fines determinados a través de la legitimación de los medios.

La violencia de derecho entraña una sumisión sin oposición a sus fines. Se puede tomar como criterio para catalogar las violencias de derecho según que el orden de derecho, reconozca o no, el origen histórico de los fines que se persigue. En el primer caso podemos hablar de fines de derecho, es decir fines que se avienen a lo que el derecho positivo en cuestión persigue. En el segundo caso, Benjamin nos habla de fines 'naturales'. De este modo introduce un análisis de la cuestión de los fines y su relación con la justicia desde una perspectiva ética y metafísica. Los fines naturales que persiguen las personas pueden tener un valor de justicia que exige un matiz en la consideración teórica sobre el uso de la violencia como medio. Habría una 'violencia fundadora de derecho' cuando las personas hacen uso de una violencia legítima y legitimada por un derecho positivo determinado⁴³, pero reclamando volver a los fundamentos de dicho orden para modificar circunstancias particulares. Pero Benjamin tiene la pretensión de fundamentar la legitimidad del uso de la violencia por parte de las personas en determinadas circunstancias históricas en que la argumentación no puede quedar sólo en el plano de una ética racional formal, sino que debe remitirse a un plano metafísico para comprender la justicia más allá de los límites de un derecho establecido. Sin embargo, en la sociedad moderna la tendencia es frustrar fines naturales personales cuando para satisfacerlos se requiere hacer uso de violencia, estableciendo frente a éstos sólo "fines de derecho".

⁴³ Habla además de la "violencia pirata", aquella que se practica para satisfacer un deseo personal, un "mero medio".

A la luz de la filosofía del lenguaje anteriormente esbozada, la argumentación de Benjamin puede entenderse como la denuncia de que el derecho positivo se ha enajenado del lenguaje nombrador: al no dialectizar los fines naturales expresados por las personas, deviene una “charlatanería”, un sistema que se cierra en la defensa de sí mismo. Fines de derecho serían en este caso, meros fines de perpetuación en el poder de un determinado orden de derecho. Cuando un determinado orden de derecho comienza a establecer fines más allá de los fundantes de dicho orden, está legitimándose a sí mismo como orden represor de todo otro fin que las personas particulares consideren justo. La monopolización de la violencia de manos de los particulares no está, entonces, defendiendo fines determinados de los mismos, sino al derecho mismo. Y lo hace mediante la violencia. ¿Por qué? Porque la no aplicación de la violencia por parte de las instancias del derecho, lo pone en peligro de que se libere la violencia existente fuera del derecho establecido.

El derecho es un principio de control de la violencia, en la medida que la sustrae del comportamiento del individuo, legitimando a la vez algunas formas de la misma. Así como un orden de derecho determinado (el del Estado burgués, piensa Benjamin), se ve obligado a ejercer la violencia como modo de asegurar el orden, para que su legitimidad sea tal, necesita a la vez reconocer determinadas formas de violencia en los súbditos; éstas deberán estar orientadas a defender los medios que ese orden legitima; es decir deberán ser medios violentos y que no se opongan a los fines establecidos por el orden de derecho más allá de los fines fundantes.

Sin embargo igualmente la violencia sigue siendo amenazadora para el derecho positivo y le amenaza precisamente desde los ámbitos donde está permitida. El primer caso que Benjamin pone como ejemplo es la lucha de clases expresada en la huelga como un no hacer. Las organizaciones laborales son los únicos sujetos que, junto con el Estado, tienen un derecho de violencia. La huelga que propician estas organizaciones es consecuencia de la “*transferencia de poder de privilegios a privilegiados*”. Expresa una violencia legal que fortalece la violencia del Estado y refuerza el derecho fundador del orden vigente.

Pero cuando en una huelga la reanudación de actividades se liga a ciertos fines que no pueden ser consumados mediante el uso de la violencia legal, se produce un enfrentamiento de esta violencia con la del Estado. Benjamin pone como ejemplo la ‘huelga general revolucionaria’. El Estado puede interpretar que un paro simultáneo de todos los sectores, aunque no exista para todos un motivo justificado, es contrario al orden de derecho y puede usar violencia para reprimirlo. Pero esa interpretación pone en evidencia que él sólo reconoce una violencia donde los fines naturales (en principio justos) que las personas demandan le son indiferentes. Lo que el Estado teme de la huelga general revolucionaria es la posibilidad de modificación del orden social y de las condiciones de derecho de modo consistente. Teme la posibilidad de que esa violencia sea fundadora de otro derecho. Este tipo de huelga y de reclamo que no trueca “ojo por dinero”, constituyen lo que Benjamin designa un “medio limpio” no violento, lugar no previsto por el orden de derecho ni tematizado por sus profesionales: “*se manifiesta en una revuelta clara y simple. Es un lugar que no está reservado ni para sociólogos, ni para elegantes aficionados de la reforma social, ni para intelectuales para quienes pensar por el proletariado les sirve de profesión*”⁴⁴, dice el autor, en una clara denuncia a la cooptación de la clase intelectual por parte del sistema.

El derecho moderno tiende a no admitir que las personas privadas practiquen una violencia para satisfacer fines naturales y teme sentirse presionado a reconocerla como tal, justamente porque es fundadora de derecho. Pero, los gobernantes no defienden sólo los fines naturales al servicio de los cuales se constituyó el orden de derecho (los fines del derecho fundador). Persiguen, además, fines de conservación de derecho.

El militarismo, por ejemplo, es el impulso a usar la violencia como medio para fines del Estado que no son sólo la persecución de fines naturales, sino de fines de *conservación de derecho*. Benjamin contextualiza la discusión sobre el militarismo en una perspectiva ético-histórica. Pero al mismo tiempo se cuida de que la crítica a la violencia de

⁴⁴ *Ibidem*, pág. 39.

derecho o violencia legal abrace un ‘anarquismo infantil’ que rechace el compromiso de la persona con el sentido que la acción tiene en su contexto. Este es un aspecto complejo del derecho positivo que puede explicarse si explicitamos una dialéctica implícita entre violencia fundadora de derechos y violencia conservadora de derechos, donde los fines naturales que persiguen los individuos constituirían el motor de la historia y la violencia que ellos pueden usar, conduce o sólo al fortalecimiento de un orden vigente enajenado, o al reclamo de una justicia que busque la dignidad de la humanidad en la persona de cada individuo. Este reclamo en defensa de la libertad, para Benjamin, siempre debe estar acompañado de un orden superior establecido, necesariamente conservador de derechos. Esto no significa que ese orden superior no deba ser discutido. Por el contrario debe conducir a la discusión de la validez del orden de derecho en su totalidad. Los sistemas de derecho se vuelven impotentes cuando pierden la referencia a este debate y se quedan en la discusión sobre procedimientos:

“La impotencia será completa si se elude la discusión de la validez del orden de derecho en su totalidad, para centrarse en aplicaciones o en leyes aisladas, como si éstas fuesen las garantes de la fuerza del derecho. Lejos de ser así, dicha garantía radica en la unidad de destino que el derecho propone, lo existente y lo amenazador, siendo parte integral de él. Y la violencia conservadora de derecho es una de las amenazas, aunque no tenga el sentido de intimidación que le atribuye el teórico liberal mal instruido”⁴⁵.

Este pasaje pone de relieve que la crítica de Benjamin es diferente y mucho más profunda que la del liberalismo cuando ve en el Estado los límites a las libertades individuales. La violencia en el derecho burgués entraña una amenaza, pues su ‘cierre’ o la defensa de su mera preservación, obstaculiza que el derecho, entendido ahora como institución histórica construida por el género humano, alcance el fin supremo que es la búsqueda de justicia y la dignidad de las personas.

⁴⁵ *Ibidem*, pág. 30-31.

Otro aspecto de este análisis crítico de Benjamin se refiere a la institución policial. La violencia tanto en su forma fundadora de derecho (es decir cuando se persiguen fines naturales que modifiquen un orden de derecho) como en su forma conservadora de derechos (es decir para el mantenimiento o defensa de fines propios de un sistema conservador de derechos) se manifiestan amalgamados 'de forma monstruosa' en una institución propia del Estado moderno, la policía:

*"Del derecho fundador se pide la acreditación en la victoria y del derecho conservador, que se someta a la limitación de no fijar nuevos fines. A la violencia policial se exige de ambas condiciones. Es fundadora de derecho porque su cometido se centra, no en promulgar leyes sino en todo edicto que, con pretensión de derecho, se deje administrar, y es conservadora de derechos porque se pone a disposición de esos fines."*⁴⁶

Los fines de la violencia policial no son los mismos e incluso en algunos casos ni siquiera están relacionados con los restantes fines de derecho. Su pretendido derecho actúa en los ámbitos donde el Estado se siente incapaz de garantizar los fines empíricos que persigue, y no recurre a fines de derecho claros cuando interviene 'en nombre de la seguridad'. Benjamin, que como vimos sufrió en carne propia este tipo de intervenciones, se refiere a las molestias ocasionadas por el poder policial al ciudadano común para indagar sobre toda situación donde no existe un derecho:

*"En contraste con el derecho, que reconoce que la 'decisión' tomada en un lugar y un tiempo, se refiere a una categoría metafísica que justifica el recurso crítico, la institución policial, por su parte, no se funda en nada sustancial. Su violencia carece de forma, así como su irrupción inconcebible, generalizada y monstruosa en la vida del Estado civilizado."*⁴⁷

Al actuar como brazo del Estado encargado, la institución policial va tomando distintas formas que exceden la conservación de los fines de

⁴⁶ *Ibidem*, pág. 32.

⁴⁷ *Ibidem* *Supra*.

derechos establecidos, deviniendo en un agente que ahoga libertades de las personas para alcanzar los fines contenidos en el derecho fundador. Benjamin observa que las intervenciones policiales contrastan con los procedimientos del derecho en que adolecen de la referencia a principios de justicia (metafísicos) subyacentes a todo derecho establecido.

5.1. Los límites de la dialéctica en la crítica a la violencia

El análisis de los diferentes aspectos mencionados conduce a que finalmente para Benjamin, el derecho moderno o burgués aparezca bajo una notable ambigüedad ética. De todo contrato de derecho se deduce una resolución de conflictos con recurso a la violencia. Por más pacíficos que se muestren los firmantes, el sentimiento que acompaña a todo contrato de derecho se expresa en la frase *'mejor hubiera sido de otra manera'*, señala Benjamin. El contrato de derecho es violento en su origen porque está garantizado por un poder también violento en su origen. Y es además violento en su conclusión porque le concede a las partes el derecho a recurrir a una forma de violencia en contra de la otra parte en caso de infracciones a las disposiciones del contrato. Este poder aparece concediendo derechos de 'igualdad' para ambas partes firmantes de un contrato, aun cuando el vencedor dispone de una superioridad absoluta de medios violentos. La línea que no deben franquear ambas partes parece ser la misma, *"la ley prohíbe de igual manera a ricos y a pobres pernoctar bajo los puentes"*, dice Benjamin citando la irónica frase de A. France.

Benjamin considera que una forma de aminorar los efectos negativos de estos procedimientos en la cultura en general y evitar la corrupción sería recordar el origen violento y la presencia latente de violencia en todo contrato, así como el carácter coactivo de todo compromiso. En una aguda crítica al sistema de clases que permanece en el orden político burgués, señala que los parlamentos modernos, al no conservar la conciencia de las fuerzas a las cuales deben su existencia (es decir, las fuerzas revolucionarias que posibilitaron la fundación del orden de derecho moderno), se corrompen.⁴⁸

⁴⁸ *Ibidem*, pág. 33.

En este punto, su crítica recurre a un núcleo metafísico con lenguaje teológico: “*Dios y mito se enfrentan*” dice nuestro autor, justificando como *divina* una violencia destructora del *mito*. Éste es entendido como manifestación objetiva de violencia en forma de ira para instaurar un derecho. La ira es una violencia que resuelve los conflictos humanos culpabilizando la vida natural para redimir no “*la vida humana*”, sino “*la mera vida*”... lo que “*no es para nada idéntico a la mera vida que posee*”, dice Benjamin en referencia a la indigna supervivencia de gran número de personas en el orden de derecho burgués⁴⁹.

Benjamin alude a un ir y venir dialéctico de violencia fundadora de derecho o conservadora de derecho, una ley de oscilación por la que toda violencia conservadora de derecho debilita a la violencia fundadora de derecho al reprimir violencias opuestas hostiles. Su crítica de la violencia, en cambio, pretende ser la filosofía de su propia historia. Sin embargo queda abierta la cuestión de si la violencia tiene un lugar asegurado como ‘medio limpio’ más allá del derecho, en la medida que su pensamiento no renuncia a la posibilidad de una justicia que tal vez no esté al alcance de los hombres. El núcleo metafísico argumentado por Benjamin, al preservar elementos teológicos, deja abierta la posibilidad de que una violencia divina y eterna intervenga para hacer justicia a la ‘mancillación’ del derecho por parte del mito, entendido como derecho fundador de poder y no precisamente fundador de fines de justicia: “*Fundación de derecho equivale a fundación de poder, y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de la violencia. Justicia es el principio de toda fundación divina de fines; poder, es el principio de toda fundación mítica de derecho*”⁵⁰.

⁴⁹ Así por ej. el mandato ‘no matarás’ se sostiene como cumplimiento y no por temor al castigo, es una pauta de comportamiento educadora de la persona que implica que quien se sustrae a este mandato en casos extremos debe asumir esto con responsabilidad (op. cit.: 42-43).

⁵⁰ *Ibidem*, pág. 40.

6. Conclusiones

La teoría crítica de la cultura nace cuando la consolidación del sistema económico moderno muestra todo su potencial en tanto actividad que habría de direccionar todos los ámbitos de la sociedad, incluyendo la cultura misma. Para la teoría crítica, cultura es toda forma de objetivación que los individuos producen para dar significación a sus acciones; es la expresión objetiva de los intereses más espontáneos del individuo. Por eso, a partir del capitalismo tardío, es también la esfera desde donde los individuos dan lucha al proceso de colonización de todos los ámbitos de su vida privada.

Walter Benjamin, tal vez por no ser un intelectual académico neto, suele ser conocido en forma parcial y frecuentemente indirecta. En el presente artículo hemos dedicado la mayor parte al análisis de sus obras menos conocidas en vinculación con su vida, atravesada por hechos que marcan un punto de encuentro y de crisis entre dos modos de entender la cultura y la crítica cultural: como praxis políticamente implicada y transformadora del orden social o como actividad teórica que expresa un ideal emancipador ya sea a nivel individual o social. Los estudios teológicos y sus experiencias vitales como judío en momentos trascendentales del ascenso del nacionalsocialismo constituyen un núcleo de sentido que da un sello particular a sus escritos como ensayista, historiador y crítico literario.

Sus estudios respecto al lenguaje, al rescatar su valor 'nombrador' expresan una experiencia que no es desechable para Benjamin simplemente por ser de origen teológico. Por el contrario, le servirá para proyectar la esperanza de hallar 'el bien' entendido no como oposición al mal, sino como la unidad que es posible percibir en las cosas cuando se accede a lo que ellas tienen para comunicar en el lenguaje. Lenguaje, metafísica y conocimiento forman una misma constelación. Categorías teológicas como lo 'mesiánico' y la 'redención' están resignificadas en Benjamin por un interés emancipador en sentido histórico-social. Así ocurre también con los relatos bíblicos como el de la caída del Edén, que Benjamin interpreta como la caída del lenguaje nombrador del

conocimiento de las cosas en su unidad y su sentido pleno, a una 'mera charlatanería'.

El concepto de experiencia, en las primeras obras de Benjamin, incluye reflexiones de gran relevancia para la teoría del conocimiento acerca del hombre, al realizar un análisis crítico del concepto kantiano de experiencia. Benjamin reconoce la grandeza de quien, aprisionado por los límites de una experiencia metafísica 'de grado cero' como la de la ilustración, no niega su posibilidad al realizar la crítica de la razón. Su propuesta de pensar en un orden categorial que explique una experiencia no en sentido mecánico, sino que incluya el arte, la historia, el derecho y otros campos del conocimiento, anticipan la necesidad de reflexionar sobre el tipo de fundamentación para el conocimiento en estos ámbitos. Benjamin realiza tal cometido respecto al derecho a través de la crítica de la violencia.

El programa filosófico planteado en las obras tempranas de Benjamin sienta las bases de lo que podríamos designar como una 'nueva modernidad' a nivel epistemológico: *modernidad* porque recupera el problema del conocimiento como lugar por donde pasa toda posible fundamentación de la experiencia contemporánea. Y *nueva* porque supera el paradigma mecanicista en el que se movió Kant, a quien sin embargo reconoce la agudeza de visualizar sus límites y la intención de captar una estructura global más amplia que la ilustrada, donde pueda pensarse la experiencia y tenga lugar un pensamiento metafísico distinto al clásico. Estos planteos favorecen la pregunta por la especificidad del conocimiento del hombre y de una epistemología de las ciencias humanas.

En los textos de crítica literaria Benjamin aporta una vía de análisis que brinda la posibilidad de valorar aquellos estilos que favorecen una experiencia rica, como la narración. Al interpretar y relatar hechos históricos, políticos y económicos, los individuos narradores pueden constituirse en sujetos autoconcientes de los procesos donde se hallan inmersos. Aporta también una crítica al arte fascista y a la enajenación que pretende efectivizar a través de la propaganda y la estetización

de la técnica. Encuentra en el teatro épico o didáctico de Brecht, una expresión del arte con sentido de praxis crítica, en la medida que favorece la toma de conciencia del espectador y del artista.

Los desarrollos benjaminianos sobre la violencia como mero medio en manos del orden de derecho moderno, a la vez que devela la legitimidad del uso de otras formas de violencia o 'medios limpios' para alcanzar la justicia presupuesta en los principios fundantes del derecho, entendido como institución históricamente construida por la sociedad, denuncia el olvido del origen violento de todo orden de derecho por parte de los poderosos. Creemos que la profundización de estos asuntos permitiría una mejor orientación de la agenda pública actual en problemáticas como la seguridad, la desocupación, y el cambio hacia una democracia participativa entre otros.

Las consideraciones respecto a la institución policial y su función ambivalente al interior de un Estado que desea conservar el derecho establecido y ampliar sus alcances a través de la vigilancia y la averiguación de nuevas situaciones posibles de ser reguladas en la vida cotidiana de los individuos, pueden resultarnos útiles para aportar soluciones a los problemas hoy agravados de esta institución.

La categoría 'medios limpios', aunque forme parte de una argumentación metafísica, puede ser rescatada como aporte para la construcción de una cultura donde el avance de la judicialización en las relaciones privadas de las personas no obstruya otros términos de mediación de conflictos que incluyan lo ético.

La postulación de la existencia de una violencia limpia 'reinante', que redimiría la justicia de la violencia mítica propia del sistema de derecho, parece dar un salto teológico al antiguo testamento bíblico, como recurso para brindar una esperanza de que los individuos alcancen justicia. Esta idea que, con un lenguaje no mucho menos bíblico pero sí más mediado reaparece en la crítica cultural de Th. Adorno, va siendo trabajada y matizada con nuevos aportes a lo largo de su corta vida, dando lugar al planteo de una dialéctica subyacente donde el lugar de la tensión entre órdenes diversos importa más que la síntesis.

Los análisis benjaminianos respecto a que los sistemas parlamentarios modernos fueron constituidos sobre la base de la victoria de un derecho fundador y la denuncia del olvido de ese origen por parte de los representantes de ese poder político, son de valor a la hora de plantear el problema de la democracia representativa y sus límites en relación con fines de justicia, favoreciendo, en cambio, la búsqueda de formas creativas de participación de quienes convivimos en la sociedad contemporánea.

7. Bibliografía

ADORNO, T.; *“Caracterización de Walter Benjamin”*, en *Crítica cultural y sociedad*, Ed. Sarpe, Buenos Aires, 1984, págs. 129-148.

AGUIRRE, J.; *“Walter Benjamin: Estética y Revolución”*, en BENJAMIN, Walter; *Imaginación y Sociedad, Iluminaciones I*, Ed. Taurus, Madrid, 1999, págs. 7-14.

AGUIRRE, J.; *“Walter Benjamin en un camino que no es el de Damasco”*, en BENJAMIN, Walter; *Tentativas sobre Brecht, Iluminaciones III*, Ed. Taurus, Madrid, 1999, págs. 9-14.

BENJAMIN, Walter; *Escritos Autobiográficos*, Ed. Alianza, Madrid, 1996.

BENJAMIN, Walter; *“Conversaciones con André Gide”*, en *Imaginación y Sociedad, Iluminaciones I*, Ed. Taurus, Madrid, 1999, págs. 129-138.

BENJAMIN, Walter; *“Carta desde París. André Gide y su nuevo enemigo”*, en *Imaginación y Sociedad, Iluminaciones I*, Ed. Taurus, Madrid, 1999, págs. 139-156.

BENJAMIN, Walter; *“Estudios sobre la teoría del teatro épico”*, en *Tentativas sobre Brecht, Iluminaciones III*, Ed. Taurus, Madrid, 1999, págs. 41-46.

BENJAMIN, Walter; *“El autor como productor”*, en *Tentativas sobre Brecht, Iluminaciones III*, Ed. Taurus, Madrid, 1999, págs. 117-134.

BENJAMIN, Walter; *“Para una crítica de la violencia”*, en *Para una crítica de la violencia, Iluminaciones IV*, Ed. Taurus, Madrid, 1999, págs. 23-45.

BENJAMIN, Walter; *“Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”*, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV*, Ed. Taurus, Madrid, 1999, págs. 59-74.

BENJAMIN, Walter; *“Sobre el programa de la filosofía venidera”*, en *Para una crítica de la violencia, Iluminaciones IV*, Ed. Taurus, Madrid, 1999, págs. 111-134.

BENJAMIN, Walter; **"El Narrador"**, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV*, Ed. Taurus, Madrid, 1999.

FERNÁNDEZ MARTORELL, C.; **"Introducción"**, en BENJAMIN, Walter; *Escritos Autobiográficos*, Ed. Alianza, Madrid, 1996.

PERLINI, T; *La Escuela de Francfort*, Monte Ávila Editores Caracas, 1976.

SUBIRATS, E.; **"Introducción"**, en BENJAMIN, Walter; *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, 1999, págs. 9-19.

MICROFÍSICA DE LA LIBERTAD: FOUCAULT Y LO POLÍTICO

Dr. Rodrigo Castro Orellana*

Resumen: El artículo estudia la reformulación que el pensamiento foucaultiano realiza de dos conceptos fundamentales de la filosofía política: el poder y la libertad. En tal sentido, se expone una mutua implicancia de estas nociones, que determina la comprensión de las relaciones de poder como una situación estratégica. Dicha delimitación permite concebir la acción política como una ética del cuidado de sí, que involucra un doble movimiento de resistencia y creación. Desde tal perspectiva, además, se cuestiona la posibilidad de articular un programa o referente utópico que condicione el orden de la praxis política.

Palabras clave: Libertad, Liberación, Poder, Dominación, Política, Utopía, Heterotopía.

Abstract: The article studies the reformulation on foucaultian though which achieves two basic concepts on political philosophy: power and freedom. In this sense, a mutual implication of these both elements is explained, which elements causes the comprehension of power relationship as strategical situation. Such delimitation permits us conceive political action as a care of oneself ethics, which involves a double movement of resistance and creation. From this perspective, it is questioned the possibility of articulating a program or utopic referring which conditionates the political praxis order.

Key words: Freedom, Liberation, Power, Domination, Political, Utopía, Heterotopía

* Chileno. Profesor de Filosofía por la U. Metropolitana de Ciencias de la Educación. Licenciado en Filosofía por la U. de Santiago de Compostela, España. Magíster en Filosofía por la U. de Chile y Doctor en Filosofía por la U. Complutense de Madrid, España. Académico de la U. Metropolitana de Ciencias de la Educación, P.U. Católica de Chile y U. Católica Silva Henríquez. Contacto: roancaor@hotmail.com

1. Introducción

La crítica foucaultiana a las formas de sujeción y gobierno que se articulan en la modernidad se ha instalado en el debate contemporáneo como una de las concepciones más relevantes de las últimas décadas en el campo de la filosofía política. Dicha analítica expone la invención de la tecnología disciplinaria, dirigida a la apropiación política de los cuerpos individuales, y su posterior conformación en las nuevas formas de gobierno que despliega la *biopolítica* mediante la gestión regulada de la población. De este modo, el pensador francés nos conduce, una y otra vez, a observar la creciente complejidad que las relaciones de poder han adquirido desde el siglo XVIII en adelante.

Para Habermas, esta analítica foucaultiana atribuiría una omnipresencia al poder que determina inevitablemente el desarrollo de una teoría política sin justificación. Se trataría, según el filósofo alemán, de un planteamiento que incurre en una *autorreferencialidad* donde el hecho de no poder proporcionar un fundamento último a la resistencia, convierte toda propuesta en un *decisionismo arbitrario*¹. Desde tal perspectiva, parece legítimo suponer que el tema de la libertad constituye un problema ajeno a las preocupaciones de Foucault, ya que la universalización del poder no dejaría espacio alguno para situarse fuera de la normalización y vislumbrar un ordenamiento social alternativo. No obstante, y esto es lo que pretendemos demostrar en este artículo, la reflexión general del filósofo francés puede caracterizarse como una filosofía de la libertad, que lleva a cabo una reformulación completa de una serie de conceptos centrales del pensamiento político. Dentro de estos últimos, las nociones de poder y libertad son el principal objeto de un trabajo de redefinición. Dicha tarea, como observaremos, permite apartar una comprensión moral y metafísica del poder, así como tomar distancia de una doctrina política normativa.

¹ HABERMAS, Jürgen; *Con la Flecha en el Corazón de la Actualidad. Acerca del curso de Foucault sobre el texto de Kant: "Was ist Aufklärung?"*, en MÁIZ, Ramón (comp.); *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Ed. Universidad Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1987, pág. 12.

2. Liberación y libertad

Sin duda, una de las razones determinantes de la comprensión de la genealogía del poder como una reflexión que excluye la libertad, tiene que ver con el empeño sistemático del propio Foucault por anular o cuestionar aquellas ideas o experiencias que el ser humano ha considerado como garantías de su liberación. Allí donde el hombre ha querido encontrar el espacio de concreción de una libertad infinitamente postergada, el autor francés halla estrategias de sujeción cada vez más sofisticadas. Así, por ejemplo, en *La Historia de la Locura*, la liberación de los locos de Pinel es catalogada como una nueva modalidad de coacción; las promesas de autonomía del humanismo en *Las Palabras y las Cosas* son desenmascaradas como un «sueño dogmático»; la humanización del castigo en *Vigilar y Castigar* se muestra como una reelaboración del sometimiento y la liberación de la sexualidad en *La Voluntad de Saber* se denuncia como parte de un dispositivo de poder. De tal suerte que cada una de las obras del filósofo podría ser comprendida como la desarticulación de algún sueño de emancipación. Hay en él una desconfianza muy expresa “ante el tema general de la liberación”².

Este rechazo a la idea de liberación se explicaría por el hecho de que ésta parece sugerir la eliminación de un obstáculo que impide la acción y coarta una esencia dormida frente a la represión del poder. Es decir, tras esta noción se afirma, según Foucault, la existencia de una naturaleza o de un fondo humano que subyace por debajo de procesos históricos, económicos y sociales, como una entidad aprisionada o alienada por el poder. Esta interpretación deriva en una simplificación de la tarea de la libertad, ya que supone que basta sólo con eliminar las represiones para que el hombre alcance su sentido pleno y se reconcilie con su propia naturaleza.

En ese sentido, hay que comprender la crítica de *La Voluntad de Saber* a la hipótesis represiva, como una puesta en tela de juicio de los

² FOUCAULT, Michel; “*La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad*”, en *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales*, Vol. III, Ed. Paidós, Barcelona, 1999, pág. 394.

movimientos de liberación que se respaldan en una teoría del deseo. Foucault desaprueba el naturalismo y el biologismo que impregna este discurso de la liberación sexual, desmintiendo la presencia de un deseo salvaje que se hallaría rechazado o coaccionado³. Para él, los discursos de liberación, formulados en estos términos, son funcionales al sistema puesto que nutren el mito de una naturaleza humana que estaría por advenir y, con ello, ocultan la verdadera dinámica de las relaciones de poder. El poder no solamente reprime, sino que también *produce* un modo de individualización que es, precisamente, aquel que nos conduce a buscar e intentar liberar una identidad perdida.

Por eso, cuando Foucault habla de nuestra “impaciencia de la libertad”, podemos aventurar que se refiere a una cierta premura que lleva a los individuos a reconocer la liberación donde ésta no se halla. Esto significa que el enfoque de la liberación, puesto en cuarentena por el análisis crítico, supone una simplificación del concepto mismo de la libertad. Tal reduccionismo se apoyaría en la filosofía del sujeto y en una minimización del campo operativo del poder.

De tal modo que no se trata de negar la existencia de la liberación, sino de cuestionar el contenido que se le atribuye y que la define como la realización plena de la libertad. Entre la *práctica de la liberación* y las *prácticas de libertad* hay una brecha, que demuestra la mayor importancia de estas últimas y la imposibilidad de entenderlas como elementos equivalentes. Cuando un pueblo se libera de su opresor, simplemente abre el espacio para enfrentar un dilema tal vez mayor: definir las *prácticas de libertad* que permitan articular formas válidas y aceptables de existencia individual y colectiva⁴. El gran tema de la sublevación no agota por sí mismo el gran trabajo de la libertad. Por esa razón, opina Foucault, resulta más relevante el problema ético de las *prácticas de libertad*, en relación con el placer y el erotismo, que la afirmación repetitiva de que hay que liberar la sexualidad o el deseo.

³ ERIBON, Didier; *Reflexiones sobre la Cuestión Gay*, Ed. Anagrama, Barcelona, 2001, pág. 416.

⁴ FOUCAULT, Michel; “*La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad*”, págs. 394 y 395.

Esta distinción entre *práctica de liberación* y *práctica de libertad* demuestra, además, que no es posible atribuir a Foucault la intención de negar la libertad en cuanto tal. Ello se ve reafirmado por una serie de referencias concretas que el filósofo formula en distintas entrevistas. Por ejemplo, en una entrevista de 1982 en la Universidad de Vermont señala directamente: “creo en la libertad de la gente”⁵. En otras intervenciones será aún más rotundo y concluyente: “(...) nosotros somos siempre libres”⁶.

Se vislumbra, de esta forma, un uso singular de la noción de libertad, que obedece a una compleja reformulación teórica. Como plantea Morey, seríamos más libres de lo que creemos⁷ o, dicho de otro modo, la libertad nos sería más propia de lo que estamos acostumbrados a pensar. Esto no implica una ausencia de determinaciones, ya que la libertad que se enuncia en este punto no excluye los condicionamientos y se alimenta de las infinitas posibilidades de ruptura que existen en todo lo que nos rodea. Foucault, entonces, no coloca a la libertad en el lugar del reino que nos corresponde soñar, ni tampoco la sitúa en el ámbito de una propiedad que nos garantiza su presencia inextinguible. Por el contrario, él convierte a la libertad en un problema estratégico, ligado a la acción de los individuos y del poder.

Con este nuevo planteamiento, como se comprenderá, pretende tomar distancia de la concepción humanista de la libertad. Tal ruptura se expresa en un desacuerdo con tres tesis fundamentales de dicho enfoque teórico. Primero, con la afirmación de que la acción política, en tanto tiende a la consecución de la libertad, busca que alcancemos nuestra verdadera identidad. Segundo, con la apuesta por la verdad y el saber, como agentes de dicha liberación y como factores que nos salvan de los aparatos de alienación. Tercero, con la idea de que el

⁵ FOUCAULT, Michel; “Verdad, Individuo y Poder”, en *Tecnologías del Yo*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996, pág. 149.

⁶ FOUCAULT, Michel; “Sexo, Poder y Política de la Identidad”, en *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales*, Vol III, pág. 422.

⁷ MOREY, Miguel; “La Cuestión del Método”, en *Tecnologías del Yo*, pág. 44.

poder es un límite trazado a la libertad, es decir, que existe una mutua exclusión entre estas dos nociones antitéticas⁸.

Frente a estas premisas, Foucault defiende la idea de que la libertad no es una lucha por llegar a ser lo que somos, sino una labor de desprendimiento de la identidad que se nos impone. Asimismo cree que la verdad y el saber no garantizan la libertad ni se oponen al poder; ya que, en último término, el poder no puede ser considerado como lo contrario de la libertad. Este emparejamiento entre el poder y la libertad representa la clave analítica del pensamiento político foucaultiano. En sentido estricto, no se puede comprender uno de estos dos conceptos sin esclarecer simultáneamente el otro.

Por eso, a la hora de hablar de libertad es preciso recordar que Foucault más que referirse a «el» poder, habla de «relaciones de poder» que se despliegan en un campo estratégico de interacciones⁹. Ese contexto no excluye la libertad, sino que la exige. De modo que ella no puede ser localizada en un *afuera* del poder. Hay que situarla necesariamente dentro del espacio de las relaciones de sujeción. Así pues, cuando se procede a desenmascarar una falsa lectura del *modus operandi* del poder y a reafirmar el papel productivo de este último, se introduce una complejización del análisis que tiene su efecto equivalente en el campo de la libertad. Mientras más profundo y envolvente sea el laberinto del poder, más intrincado y complejo será el trabajo de la libertad. En otras palabras, a una *microfísica del poder* le corresponde una *microfísica de la libertad*.

Ahora bien, para comprender en toda su dimensión la naturaleza de estas relaciones entre el poder y la libertad, es preciso establecer la especificidad de la *situación estratégica* que constituyen las relaciones de sujeción. Sobre este particular, desde finales de los años setenta, Foucault ha insistido en subrayar un aspecto central que caracterizaría la relación de poder: *ser una acción que opera sobre las acciones, even-*

⁸ DE LA HIGUERA, Javier; *Michel Foucault: La Filosofía como Crítica*, Ed. Comares, Granada, 1999, pág. 189.

⁹ *Ibidem*, pág. 190.

tuales o actuales, de los individuos¹⁰. Esto implica que la relación de poder, para ser tal, exige el reconocimiento del otro como sujeto de acción y, al mismo tiempo, que ante esta relación se abra un campo de respuestas, reacciones, efectos y posibles invenciones.

La afirmación de Foucault es contundente: «el poder se ejerce únicamente sobre “sujetos libres” y sólo en la medida que son libres»¹¹, el poder describe un campo de batalla en que cada parte articula su estrategia en atención a los movimientos tácticos del otro. Por esta razón, ni la figura de la violencia ni la del consenso, encarnan el modo de ejercicio del poder, puesto que éste se despliega siempre sobre un campo de posibilidades. La relación con el otro, en el contexto de esta situación estratégica, no consiste en la destrucción, ni en una oposición entre elementos, ni tampoco en el encuentro y la reconciliación de las partes dentro de la comunidad discursiva. Ante el otro, lo que opera es la provocación, la incitación o la seducción.

Dicho de otro modo, las relaciones de poder son formas de *conducción de conductas* que necesitan, para operar, de la virtualidad del comportamiento y, por ende, no anulan aquello sobre lo que actúan¹². En la violencia y en el consenso se suspende este intento de determinación de la conducta del otro, el juego estratégico queda cerrado por la fuerza ciega que cercena toda posibilidad o permanece suspendido por la tregua del acuerdo. Esto no quiere decir que la violencia y el consenso no puedan ser instrumentos de las relaciones de poder. Lo que ocurre es que la lógica de la sujeción opera bajo un principio muy distinto. Foucault identifica claramente dicho principio cuando afirma que, en el juego estratégico, la libertad aparece como condición de existencia del poder, es decir, “(...) debe existir la libertad para que el poder se ejerza (...)”¹³. Si el poder sólo se ejerce sobre aquel que aún tiene cierta posibilidad de elección, debe concluirse que la libertad es

¹⁰ FOUCAULT, Michel; “*El Sujeto y el Poder*”, en *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*, Ed. UNAM, México, pág. 238.

¹¹ *Ibidem*, pág. 239.

¹² DE LA HIGUERA, Javier; *Michel Foucault: La Filosofía como Crítica*, pág. 190 y 191.

¹³ FOUCAULT, Michel; “*El Sujeto y el Poder*”, pág. 239.

el principio operativo del poder.

En *La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad*, Foucault insiste sobre este hecho: la existencia de sujetos libres es condición de posibilidad de las relaciones de poder¹⁴. Una relación en que una de las partes está completamente a disposición de la otra, es una relación en que no existe ningún espacio de resistencia. Una relación de este tipo no es una relación de poder, puesto que se halla excluida la dimensión de la libertad en alguna de las partes que la componen. Por ende, los juegos del poder son dinámicas que se articulan entre libertades, con estrategias que intentan determinar la conducta de otros y que provocan otras estrategias que responden a estos esfuerzos¹⁵. El modelo de la lucha cobra aquí todo su sentido, porque describe con precisión esta lógica relacional en la que nos hallamos sumidos. Nuestra experiencia intersubjetiva es, en sentido pleno, un espacio táctico. En efecto, si en cada relación humana el poder está presente, eso quiere decir que en cada una de ellas, en mayor o menor medida, se intenta dirigir la conducta de otro.

Todo esto no significa de entrada un mal, ni legitima una interpretación «apocalíptica» de la realidad. Al apoyarse las relaciones de poder en el objetivo inestable de la producción de conductas, se configuran de una manera amplia y móvil. Es decir, son relaciones que se pueden modificar en atención a la resistencia que encuentran. Ellas representan una dinámica flexible y abierta; o, como dice Foucault, son relaciones reversibles¹⁶. La *situación estratégica*, entonces, no puede considerarse jamás como una estructura inmutable y estable. En su interior cada acción trae consigo el despliegue de otra conducta, “un comportamiento que contra-ataca, trata de escapar (...), actúa oblicuamente, se apoya sobre el ataque mismo”¹⁷. Así, si la libertad se incrementa, más intenso será el deseo de regulación y más abierto y fascinante será el juego¹⁸. Por tanto, dicha trama no debe ser interpretada desde la

¹⁴ FOUCAULT, Michel; *“La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad”*, pág. 405.

¹⁵ *Ibidem*, pág. 413.

¹⁶ *Ibidem*, pág. 405.

¹⁷ FOUCAULT, Michel; *“Radioscopie de Michel Foucault”*, en *Dits et Écrits*, Vol. 2: 1970-1975, Ed. Gallimard, Paris, 1994, pág. 799.

perspectiva del mal, sino desde el ángulo del peligro. Cuando en toda relación habita el poder y la virtualidad de la libertad, decimos que todo es peligroso y que siempre tenemos algo que hacer¹⁹. No hay clausura en la analítica del poder porque la acción es irrenunciable.

Se comprende, de esta forma, que Foucault afirme: «(...) siempre tenemos la posibilidad de cambiar la situación (...) no podemos colocarnos al margen de la situación, y en ninguna parte estamos libres de toda relación de poder. Pero siempre podemos transformar la situación. No he querido decir, por tanto, que estamos siempre atrapados, antes bien, al contrario, que somos siempre libres»²⁰. Por ende, la extensión y la *capilaridad* de las relaciones de poder, que en principio parecía un análisis radicalmente negativo, se muestra ahora como la propia amplitud de las *prácticas de libertad*. Si el poder se despliega por todo el cuerpo social, es porque la libertad está por todas partes²¹ y, si esto último es así, siempre cabe la posibilidad de transformar las cosas. Del mismo modo, si el poder es crecientemente elaborado y complejo en su ejercicio, y penetra creando el deseo, provocando el placer, produciendo el saber; será preciso sorprenderlo en este trabajo con el comportamiento y con el cuerpo²². Es decir, resulta necesario establecer qué papel juega allí la libertad, identificar qué es lo que resiste a un sistema de sujeción específico.

En *La Voluntad de Saber*, la afirmación de que no hay relaciones de poder sin libertad se expresa en el sentido de que no hay modalidades de poder sin focos de resistencia. Dice Foucault: «(...) donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder»²³. La lógica relacional del poder implica que, así como éste se articula de

¹⁸ FOUCAULT, Michel; *“La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad”*, pág. 415.

¹⁹ FOUCAULT, Michel; *“Sobre la Genealogía de la Ética”*, en Tomás Abraham (Ed.) *Foucault y la Ética*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 1988, pág. 192.

²⁰ FOUCAULT, Michel; *“Sexo, Poder y Política de la Identidad”*, pág. 422.

²¹ FOUCAULT, Michel; *“La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad”*, pág. 405.

²² FOUCAULT, Michel; *“Asilos, Sexualidad, Prisiones”*, en *Estrategias de Poder. Obras Esenciales*, Vol. II., Ed. Paidós, Barcelona, 1999, pág. 284.

²³ FOUCAULT, Michel; *Historia de la Sexualidad*, Vol. I, Ed. Siglo Veintiuno, México, 1977, pág. 116.

una manera múltiple y no desde un centro neurálgico, los puntos de resistencia también están presentes por todas partes y no existe un lugar del gran rechazo. Los poderes y las resistencias, entonces, se hallan diseminados en una misma red de relaciones, apoyándose y reactivándose unos en otros. En otros términos, la relación de poder encuentra su límite en la existencia de resistencias, es en el punto de un derrocamiento posible donde retrocede y se reconfigura. Por su parte, los puntos de resistencia tienen su frontera en los mecanismos de sujeción, en el enfrentamiento se reinventan y bajo el lenguaje del poder escriben su diferencia.

Un buen ejemplo de esto último es la *regla de polivalencia táctica de los discursos*, que formula Foucault y que plantea que no existe en el plano de la sexualidad un universo del discurso dividido entre lo aceptado y lo excluido, sino una «multiplicidad de elementos discursivos que pueden actuar en estrategias diferentes»²⁴. Una misma enunciación, entonces, puede tener distintas funciones en el interior de la *situación estratégica* y servir para objetivos antagónicos. Es lo que ocurre, en el siglo XIX, cuando se desarrolla un discurso sobre la perversidad de la homosexualidad, que permite no sólo la existencia de mecanismos de control social, sino la constitución de un discurso de resistencia en que la homosexualidad reivindica su legitimidad y naturalidad sirviéndose de las mismas categorías médicas con las cuales era descalificada²⁵. Este caso demuestra que las resistencias y sus discursos no son algo exterior al poder, puesto que encuentran su fuerza en las mismas categorías que despliega éste, pero invirtiendo su significado. De esa manera opera también, como señala Eribon, el *mecanismo de implantación de la perversión*²⁶; como un proceso en el cual los individuos se apropian de las categorías que les clasifican, sometiéndose a las normas, complaciéndose de hablar de sí mismos o resistiéndose a la sujeción del sexo²⁷.

²⁴ *Ibidem*, pág. 122.

²⁵ *Ibidem*, pág. 123 y 124.

²⁶ *Ibidem*, pág. 48 y ss.

²⁷ ERIBON, Didier; *Reflexiones sobre la Cuestión Gay*, pág. 392.

En suma, el poder establece sus tácticas en función de las resistencias que atraviesan las estratificaciones sociales y las unidades individuales. De igual forma, la resistencia diseña el perfil de su lucha incorporando las tácticas de ese poder como soporte para una inversión posible. Pero, ¿no puede ocurrir que en este combate, como en cualquier mano a mano, se produzca el desequilibrio y los espacios de resistencia se vean reducidos a una mínima expresión? La respuesta de Foucault a esta cuestión es afirmativa y, en ese sentido, introduce una distinción decisiva entre la *situación estratégica* (relaciones de poder y prácticas de libertad) y los *estados de dominación*.

3. Dominación y poder

Según nuestro autor, los estados de dominación suponen una descomposición de las relaciones de poder, en que éstas dejan de ser móviles y se impide a quienes intervienen la modificación de las mismas, para convertirse en una estructura bloqueada y rígida²⁸. Se niega, de este modo, la reversibilidad y el movimiento que son inherentes a la *situación estratégica* que hemos descrito. Así como era fundamental distinguir “libertad” de “liberación”, ahora ocurre lo mismo con los conceptos de poder y dominación.

En cierta medida, tal distinción pretende resolver una deficiencia y una confusión que contenía la analítica del poder, en cuanto a su explicación de la resistencia. Ésta consistía principalmente en entender las relaciones de poder como estados de dominación²⁹. Sin embargo, el poder comprendido en su lógica relacional, no es un sistema que lo controla todo y que no deja espacio alguno para la libertad³⁰. El estado de dominación, por el contrario, sí presenta una minimización de la movilidad de las relaciones de poder, en la que las *prácticas de libertad* no existen o están sumamente acotadas y limitadas³¹. En

²⁸ FOUCAULT, Michel; “*La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad*”, pág. 395.

²⁹ ORTEGA, Francisco; *Amizade e Estética da Existência em Foucault*, Ed. Graal, Rio de Janeiro, Brasil, 1999, pág. 33.

³⁰ FOUCAULT, Michel; “*La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad*”, pág. 406.

³¹ *Ibidem*, pág. 395.

estos estados, lo que cabe es identificar el nudo en que se formará la resistencia y, con ello, la acción concreta de liberación que abrirá un nuevo campo de relaciones de poder y *prácticas de libertad*.

Se comprende, entonces, que el célebre *dispositivo panóptico* no sea un ejemplo del sentido último de las relaciones de poder, ni tampoco del estado de dominación. No debe confundirse una táctica específica de la sociedad disciplinaria, con la estrategia general que en ella se despliega³². El panóptico, que describe una relación estratégica donde la mirada envuelve globalmente a la individualidad, no supone el modelo de una sociedad de la dominación absoluta. Se trata de una herramienta concreta y acotada que al servir a dispositivos más amplios, no puede resumir por sí misma lo que son las relaciones de poder; ni tampoco puede ser extrapolable a una situación de dominación, ya que su horizonte son las conductas vigiladas.

No ocurre lo mismo con el caso de la esclavitud, que sí puede constituir un acto de dominación. Dice Foucault: “la esclavitud no es una relación de poder cuando el hombre *está encadenado* (...)”³³, es decir, cuando existe una relación física directa e inmediata sobre el otro que anula su repertorio de reacciones y comportamientos. Pero, por otro lado, la esclavitud sí podría ser una relación de poder, cuando el hombre sometido “(...) puede desplazarse y en última instancia *es capaz*”³⁴. Dicho de otra manera, la esclavitud ingresa en el campo de lo estratégico cuando el esclavo es una variable sobre la cual se puede arbitrar determinada producción de la subjetividad. De hecho, en sentido estricto, el esclavo es valioso en cuanto a su libertad, la que entra en el espacio de las relaciones de poder una vez que el encadenamiento (objetivamente y

³² De hecho, esta confusión se aclararía, en gran medida, si se tuviese presente que no es lo mismo el *panóptico* que el *panoptismo*. Sin embargo, algunos autores, como Donnelly, no se percatan de ello y le atribuyen este problema de confusión al propio Foucault. Cfr. DONNELLY, Michael; “Sobre los Diversos Usos de la Noción de Biopoder” en BALIBAR, Etienne; DELEUZE, Gilles; DREYFUS, Hubert (*et al.*); *Michel Foucault, Filósofo*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1995, pág. 193 y ss. Nos parece que la crítica de Donnelly, respecto a que Foucault deja sin explicar los procesos que hacen que disciplinas particulares se unan con otras y lleguen a generalizarse, puede resolverse considerando las relaciones de poder en función de relaciones de resistencia que determinan desplazamientos estratégicos.

³³ FOUCAULT, Michel; “*El Sujeto y el Poder*”, pág. 239. Las cursivas son nuestras.

³⁴ Idem. Las cursivas son nuestras.

no como metáfora) se suspende, dando lugar a un sistema de control que se ejerce sobre él como pieza de un modelo de producción.

Este ejemplo ilustra, además, que aquello que conduce desde la *situación estratégica* al *estado de dominación* no es la extinción de la libertad, sino la negación de su ejercicio. Por tanto, desde el juego abierto y fascinante de la situación estratégica hasta su degradación en la figura de la dominación, subsiste un *fondo de libertad* que es la explicación última de todo desplazamiento. Dice Foucault: «En el corazón mismo de la relación de poder, y “provocándola” de manera constante, se encuentra la obstinación de la voluntad y la intransitividad de la libertad»³⁵. Dicha intransitividad habita también en el corazón de la “cruel necesidad” de encadenar al esclavo; opera en las tácticas para su explotación y sobrevive en el residuo que inflama su lucha por la liberación.

Sin embargo, esta presencia de la libertad, como el elemento que articula los movimientos de la *situación estratégica*, no debe hacernos suponer que aquí no existen amenazas. Ciertamente, las relaciones de poder no representan un mal y no deben ser concebidas como algo de lo cual correspondería liberarse. Pero, por otro lado, hay un problema muy importante en todo esto, que consiste en saber cómo pueden llevarse a cabo los juegos de poder con el mínimo posible de dominación³⁶. El peligro que supone toda relación de poder es la posibilidad de que se solidifique en una forma de dominio. Por eso, la lucha política que defiende el autor francés, así como el trabajo de la libertad al que hemos hecho referencia, tienen por finalidad minimizar la virtualidad de la dominación. Se trata, en otras palabras, de enfrentarse a lo intolerable, cuya expresión más intimidante se halla en la configuración fija y cerrada de las relaciones de poder. Puede definirse, entonces, la filosofía política de Foucault como un combate «contra todas las formas presentes o amenazadoras de fascismo»³⁷.

³⁵ Ibidem, pág. 240.

³⁶ FOUCAULT, Michel; *La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad*, pág. 415.

³⁷ SCHMID, Wilhelm; *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2002, pág. 344.

Esto no quiere decir que haya que abordar la tarea de eliminar todas las restricciones que caracterizan a nuestras sociedades. Al respecto Foucault es rotundo: «La cuestión importante (...) no es saber si una cultura exenta de restricciones es posible o deseable, más bien si el sistema de represiones en el interior del cual una sociedad funciona deja a los individuos libres para transformar ese sistema»³⁸. Es decir, la dimensión intolerable del sistema se encuentra en el punto donde los individuos quedan desprovistos de los medios para modificarlo. La verdadera tarea política, por tanto, consiste en defender, reafirmar y reinventar el ámbito donde el individuo ejerce transformaciones sobre sí mismo y sobre su universo relacional. Por esta razón, puede concluirse que la labor que aquí se describe representa una *ética del cuidado de la libertad*.

En suma, las distinciones que realiza Foucault entre liberación y libertad, entre poder y dominación, permiten entender por qué para él el hecho de que «no se pueda estar “fuera del poder” no quiere decir que se está de todas formas atrapado»³⁹. El individuo habita una situación estratégica en que «la relación de poder y la rebeldía de la libertad no pueden (...) separarse»⁴⁰. Tanto la posibilidad del abuso y la dominación, como la posibilidad de la ruptura y la transformación se desenvuelven dentro del sistema. No obstante, en este juego, el elemento clave es el de la resistencia, ya que ella se da en primer lugar y «bajo su efecto obliga a cambiar las relaciones de poder»⁴¹. La *situación estratégica*, entonces, no puede ser jamás una trampa, dado que ella siempre está abierta a una transformación, incluso en su reducción a la condición mínima de la dominación.

Deleuze, en este sentido, tiene razón cuando afirma que «la última palabra del poder es que la resistencia es primera (...)»⁴². Vale decir,

³⁸ FOUCAULT, Michel; *“Choix Sexuel, Acte Sexuel”*, en *Dits et Écrits*, Vol. 4: 1980-1988, Ed. Gallimard, Paris, 1994, pág. 327.

³⁹ FOUCAULT, Michel; *“Poderes y Estrategias”*, en *Microfísica del Poder*, Ed. Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1978, pág. 170.

⁴⁰ FOUCAULT, Michel; *“El Sujeto y el Poder”*, pág. 240.

⁴¹ FOUCAULT, Michel; *“Sexo, Poder y Política de la Identidad”*, pág. 423.

⁴² DELEUZE, Gilles; *Foucault*, Ed. Paidós, Barcelona, 1987, pág. 119.

para la *situación estratégica*, en principio y en último término, fue y es la libertad. Solamente este argumento permite explicar la historicidad de las relaciones de poder. En efecto, los puntos de resistencia son el principio que sostiene la dinámica que conduce a los diferentes escenarios del poder: el modelo pastoral, la lógica de la soberanía y, finalmente, el *biopoder*. Cada uno de éstos constituye una *situación estratégica*, con sus relaciones de poder y sus prácticas de libertad, que deviene de acuerdo a los resultados del enfrentamiento. De ahí que pueda señalarse que las transformaciones tácticas de las relaciones de poder confirman la posibilidad infinita de la transgresión.

4. La política de uno mismo

El análisis sobre la dinámica de la libertad, dentro de la *situación estratégica*, nos permite observar que la ubicuidad del poder no entra en contradicción con el conjunto de planteamientos desarrollados por el denominado último Foucault y que tienen por característica principal la propuesta de una *ética del arte de vivir*. En efecto, si consideramos que la *situación estratégica* que diseña el *biopoder* apunta a la individualización y que toda relación de poder encuentra en sí misma el lugar de un contraataque, se comprende que «no (exista) otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo»⁴³.

Dicho de otra manera, cuando sostenemos que el individuo está capacitado para ejercer un poder sobre sí mismo de construcción y creación, estamos constatando un espacio de resistencia que se inscribe en el juego de un poder que nos impone una identidad. La estética de la existencia, por tanto, puede definirse como una ética que resiste al régimen de relaciones entre saber, poder y subjetividad. Su sitio no es un «afuera» de las relaciones de sujeción, ni la completa entrega ante éstas. Su espacio consiste en la elaboración activa de las mismas.

⁴³ FOUCAULT, Michel; *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, FCE., Buenos Aires, 2002, pág. 246.

En tal sentido, Foucault concibe el *cuidado de sí* como una práctica que tiende a administrar el espacio de poder presente en toda relación; una especie de modo de controlar y limitar al poder, con el objeto de impedir su deriva hacia el estado de dominación⁴⁴. El papel decisivo de la ética, entonces, dentro del juego de poder, consiste en un cuidado del espacio relacional y estratégico con el fin de que las relaciones de poder no se solidifiquen como situaciones de dominio. Esto supone, como concluye Schmid, la articulación de una *ética agonística* que, en vez de excluir las relaciones de poder, impulsa a adentrarse en su terreno⁴⁵. Esa apuesta equivale no sólo a establecer un combate contra los mecanismos de control y sometimiento que se reparten por la sociedad, sino también a plantear una lucha frente a las técnicas de subjetivación que nos atraviesan a nosotros mismos. La *ética agonística* quiere hacerse cargo tanto del poder que nos amenaza anónimamente, como del poder que nos es propio.

En este contexto, el principal peligro es la suspensión de la reversibilidad de las relaciones de poder, de las que somos agentes o receptores. Contra dicha amenaza de la dominación, Foucault propone un arte de la existencia que representa el esfuerzo por constituir un *modo de vida no fascista*. Esta idea es desarrollada, por el pensador francés, en la introducción a la edición americana de *El Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari. En este breve texto, describe el fascismo en un sentido histórico (el nazismo y las ideologías de otras tiranías del siglo XX) y en una dimensión vital. Esta última se refiere a un fascismo que habita «en todos nosotros, que asedia nuestras mentes y nuestras conductas cotidianas, el fascismo que nos lleva a amar el poder, a desear eso mismo que nos subyuga y nos explota»⁴⁶. El fascismo no solamente se encarna en las instituciones o en los aparatos de policía, sino que también puede estar inscrito en los cuerpos y en los gestos de las personas.

⁴⁴ FOUCAULT, Michel; “*La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad*”, pág. 400.

⁴⁵ SCHMID, Wilhelm; *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*, pág. 206.

⁴⁶ FOUCAULT, Michel; “*Prefacio (El Anti-Edipo)*” en *Estrategias de Poder. Obras Esenciales*, pág. 387.

Por eso, el peligro de la solidificación de las relaciones de poder nos compromete íntimamente. De ahí que Foucault llegue a considerar *El Anti-Edipo* como un libro de ética que nos plantea interrogantes fundamentales: «¿Cómo hacer para no convertirse en un fascista, incluso cuando (precisamente cuando) se cree ser un militante revolucionario? ¿Cómo desembarazar nuestros discursos y nuestros actos, nuestros corazones y nuestros placeres, del fascismo? ¿Cómo desalojar el fascismo que se instaló en nuestro comportamiento?»⁴⁷. La respuesta a estas cuestiones atraviesa por la constitución de un modo de pensar y de vivir que actúe como resistencia a este fascismo que nos acecha.

En concreto, Foucault propone, en su análisis de *El Anti-Edipo*, una serie de principios que deberían regir esta lucha política de la estética de la existencia. Estos son, entre otros, separar la acción política de lo totalitario; intensificar la acción y el pensamiento; desarrollar lo múltiple, la diferencia, los flujos, lo nómada; usar la práctica política como catalizador del pensamiento y el análisis como multiplicador de formas de acción; y, finalmente, producir una *desindividualización* a través de la multiplicación y el desplazamiento de los diversos dispositivos⁴⁸. En pocas palabras, la propuesta consiste en no enamorarse del poder y en maximizar la libertad.

Tales principios del *modo de vida no fascista* reflejan que la ética de la resistencia no puede limitarse a una mera acción de rechazo. Como señala Foucault: «Decir no, constituye la forma mínima de resistencia»⁴⁹. Por tanto, la ética de la resistencia debe involucrar también la necesidad de crear e innovar en las formas de vida. No se trata solamente de articular una práctica de la libertad que sea una respuesta a los mecanismos de sujeción, sino también una práctica de la libertad en la que la fuerza se pliegue sobre sí misma e inaugure un nuevo campo de relaciones. Esta doble dimensión es esencial al modelo agonístico

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ *Ibidem.*, pág. 387 y 388.

⁴⁹ FOUCAULT, Michel; *“Sexo, Poder y Política de la Identidad”*, pág. 423.

de la ética, que encarna la estética de la existencia. Por un lado, se encuentra el sujeto como forma constituida a partir de relaciones de poder que los otros ejercen y, por otro, el individuo que cultiva ese poder que el mismo desarrolla, en el sentido de un *gobierno de sí*.

Entonces, la resistencia al gobierno de los otros y la práctica del gobierno de sí, representan dos niveles diferenciados e interrelacionados de una *política del arte de vivir*. El primero se ubica en el contexto de la *situación estratégica*, como el punto de reacción que supone toda relación de poder. El segundo implica una ampliación del espacio de lucha política al territorio del *éthos*. Aquí el punto de tensión consiste en que las relaciones estratégicas que nos atraviesan sean recreadas o reactivadas y la dominación minimizada. En ambos casos, se trata de un *cuidado de la libertad* y de un juego de poder. Noción que, como hemos visto, no se contraponen, puesto que la estética de la existencia es «el arte reflexionado de una libertad percibida como juego de poder»⁵⁰. Éste es el verdadero telón de fondo en que se cruzan, en la ética foucaultiana, la relación con los otros y la relación consigo mismo.

Por otra parte, cabe subrayar, que esta libertad no se refiere a una propiedad que le pertenezca al individuo, sino que alude a actos, gestos, estados del espíritu o del cuerpo que son refractarios o indóciles al poder⁵¹. Éste es, en último término, el sentido que hay que atribuirle a la expresión *prácticas de libertad*. Se trata de entender la libertad como un ejercicio de modificación de relaciones estratégicas de poder no necesarias⁵². Un proceso complejo que se aplica sobre nosotros mismos, en tanto que seres históricamente determinados y susceptibles de transformación⁵³.

⁵⁰ FOUCAULT, Michel; *Historia de la Sexualidad*, Vol. II, Ed. Siglo Veintiuno, México, 1986, pág. 229.

⁵¹ PIZZORNO, Alessandro; “Foucault y la Concepción Liberal del Individuo”, en BALIBAR, Etienne; DELEUZE, Gilles; DREYFUS, Hubert (et al.); *Michel Foucault, Filósofo*, pág. 201.

⁵² DE LA HIGUERA, Javier; *Michel Foucault: La Filosofía como Crítica*, pág. 192.

⁵³ LANCEROS, Patxi; *Avatares del Hombre: El Pensamiento de Michel Foucault*, Ed. Universidad de Deusto, Deusto, 1996, pág. 222.

De ahí que «la cuestión de la “libertad de” se remplaza por la cuestión del “cómo” de la libertad»⁵⁴. Es decir, si la libertad es acción, corresponde dilucidar la manera, el «cómo» ésta puede llegar a realizarse. De hecho, puede suponerse que cada una de las investigaciones foucaultianas tiene por horizonte iluminar este espacio de acción y, en tal sentido, son una búsqueda de herramientas para el trabajo de la libertad. La estética de la existencia, entonces, podría ser definida como una intensificación de los espacios, las posibilidades y las alternativas de acción. Una ética que pretende posibilitar el ejercicio de la libertad, de un individuo que se halla dentro de una red de relaciones de poder.

Con lo cual la propuesta foucaultiana conduce necesariamente a reconocer el valor de la *elección personal*, en medio de una situación que amenaza con el desequilibrio de la dominación. Este contexto del acto de libertad personal, permite separar la noción de elección de una ingenua apuesta por la arbitrariedad de la voluntad. El individuo no elige en un espacio vacío, sino que actúa en un trasfondo de experiencias históricas y biográficas, en polémica con lo actual y lo intolerable, y en relación con instancias de normalización y focos de resistencia⁵⁵. Dicho de otra manera, reconocer que el individuo puede elegir no supone colocarlo en un punto exterior a las relaciones de poder. El sujeto, que aquí ejerce una autonomía, continúa siendo un sujeto constituido por prácticas y una realidad operativa en el interior del juego estratégico⁵⁶. No hay que negar forzosamente toda forma de sujeción para rescatar la autonomía del sujeto, puesto que ello significaría colocarse fuera de la dimensión histórica de los acontecimientos⁵⁷. El ejercicio de la libertad no pretende acabar con toda modalidad de sujeción, sino hacer que éstas se desplacen y se modifiquen indefinidamente.

⁵⁴ SCHMID, Wilhelm; *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*, pág. 243.

⁵⁵ *Ibidem*, pág. 263.

⁵⁶ DE LA HIGUERA, Javier; *Michel Foucault: La Filosofía como Crítica*, pág. 196.

⁵⁷ *Ibidem*, pág. 198.

En suma, la ética de Foucault propone que la elección del individuo se oriente por dos criterios, que en ningún caso poseen el contenido normativo de la ley. Estos son: impedir la solidificación de las relaciones de poder y articular *prácticas de libertad* que ofrezcan un amplio espacio de juego al individuo⁵⁸. Mientras en el primer nivel se da, principalmente, la negación de una forma de subjetividad, es en la complejización de la lucha –que supone el segundo nivel– donde la *desindividualización* se incrementa y se da el salto a la creación de nuevas formas de subjetividad. Esta dimensión creativa del ejercicio de la libertad no apunta a la construcción de una subjetividad más libre que las anteriores. No hay tal *telos* de un sujeto más pleno al que se dirija este movimiento. Por el contrario, la ética foucaultiana consiste en la posibilidad misma de crear formas de subjetividad nuevas⁵⁹. El sentido de la subjetividad, entonces, se halla en un movimiento constante de *desprendimiento* y *creación* de sí mismo; en un ejercicio perpetuo de *des-identificación* y *reinención* donde la identidad se arriesga una y otra vez⁶⁰.

Este movimiento es posible porque el escenario en que se realiza, esto es: la *situación estratégica*, es frágil y todo lo que opera en ella puede *dejar de ser*. Como plantea Foucault, el optimismo consiste en comprender que «tantas cosas pueden ser cambiadas, frágiles como son, ligadas a más contingencias que necesidades, a más arbitrariedad que evidencia, a más contingencias históricas complejas pero pasajeras que a constantes antropológicas inevitables (...)»⁶¹. Podría decirse, en este tenor, que uno de los ejes de la filosofía de Foucault consiste en mostrar la fragilidad de nuestro presente. En cada una de sus obras, de hecho, se evidencia este esfuerzo por desplazar la impresión de consistencia atemporal y de persistencia futura que parece envolver

⁵⁸ SCHMID, Wilhelm; *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*, pág. 263.

⁵⁹ DE LA HIGUERA, Javier; *Michel Foucault: La Filosofía como Crítica*, pág. 199.

⁶⁰ Idem.

⁶¹ FOUCAULT, Michel; «*Est-il donc Important de Penser?*», en *Libération*, N° 15, 30-31 de Mayo, París, 1981, pág. 182.

a todo lo que nos rodea⁶². Ello, con el fin de que asumamos que las cosas pueden ser de otro modo puesto que alguna vez ya fueron distintas⁶³. Si todo lo que determina la *situación estratégica* puede dejar de ser, de lo que se trataría es de situar la experiencia ética en ese espacio en que *lo que es no cesa de dejar de ser*. Esta fragilidad incluye, por supuesto, a las relaciones de poder y a los puntos de resistencia, a la subjetividad, al saber y a la verdad. Solamente la libertad puede considerarse de una forma distinta, ya que ella es, en sentido estricto, la fragilidad misma de esta situación descrita.

Por otra parte, este carácter contingente de la *situación estratégica* revela que la eventualidad de la transgresión no posee ningún contenido utópico. Al contrario, se evidencia como una posibilidad próxima y empírica, que pasa por nosotros mismos y por nuestra configuración como sujetos éticos. Esto último determina, sin duda, la necesidad de repensar nuestras categorías políticas tradicionales. Si el individuo es el punto de máxima tensión táctica entre relaciones de poder y formas de resistencia, las operaciones que éste realiza sobre sí mismo para transformarse exceden el campo de lo estrictamente personal y afectan a toda una red de relaciones que atraviesa al sujeto. De este modo, la política adquiere un contenido *ascético*. La relación con uno mismo, el ejercicio de la propia libertad en la construcción de un modo de ser artístico, se convierte en una arma de lucha frente a un sistema que precisamente apuesta por la producción de subjetividad.

La política, entendida en estos términos, «es una política espiritual, una revolución del alma»⁶⁴. Se observa, entonces, cómo el mismo planteamiento del *alcance microfísico del poder*, la idea de su paulatina complejización hasta envolver el nivel de lo viviente, conduce a Foucault a situar el problema político en un horizonte ético. Si la

⁶² *La Historia de la Locura en la Época Clásica*, por ejemplo, desplaza la consistencia atemporal de la noción de enfermedad mental, *Las Palabras y las Cosas* hace lo mismo con respecto a la idea de hombre de la modernidad, *La Arqueología del Saber* con respecto al discurso, *Vigilar y Castigar* con la aparente evidencia de lo carcelario y *La Voluntad de Saber* con el concepto de sexualidad.

⁶³ SCHMID, Wilhelm; *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*, pág. 243.

⁶⁴ ORTEGA, Francisco; *Amizade e Estética da Existência em Foucault*, pág. 24.

sociedad normalizadora consiste en un juego macabro de la vida y de la muerte que se despliega en una *biopolítica de los cuerpos* que intenta, en último lugar, producir un tipo de sujeto; la alternativa política es una *ética agonística*, en la que la relación con uno mismo y con los otros sea una permanente intervención en la cristalización de las situaciones de dominio. En ese sentido, quizás puede afirmarse que una revolución del alma debe preceder a una sublevación más global. En cualquier caso, para Foucault, la insurrección política nace en el *éthos*, en tanto que el *cuidado de sí* se fundamenta en la libertad⁶⁵.

5. De la utopía a la heterotopía

Como se observará, las posiciones políticas de Foucault no pueden resumirse, en ningún caso, en la propuesta de un programa de acción preciso. Para él, la idea misma de programa resulta peligrosa, puesto que conduce necesariamente a la ley y con ello se coartan las posibilidades y los espacios de invención⁶⁶. Por eso, el lugar del programa, que ordena y administra los objetivos de una práctica, debería quedar vacío. En vez de establecer la necesidad de una acción y lo perentorio de una meta inteligible, cabría mostrar cómo las cosas han sido históricamente contingentes. Así se evitaría la percepción de una experiencia agotada, en la que todo ya se encuentra dado, para descubrir las múltiples opciones de creación. Ésta es la labor que se propone el trabajo crítico, como un cuestionamiento del presente, que no ofrece como alternativa un estado de cosas ideal. La cuestión, entonces, no consiste en decir «qué es lo que hay que hacer», sino más bien en que «ya no se sepa qué hacer».

Dicha eliminación de los criterios normativos, respecto a la acción política, permite hallar en la turbación del «no saber qué hacer» la infinita riqueza de una experiencia donde hay muchas cosas que se pueden hacer. Esta concepción de lo político tiene su expresión equivalente en el plano de la ética y de la actitud filosófica. En efecto, la *ética del*

⁶⁵ FOUCAULT, Michel; *“La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad”*, pág. 415.

⁶⁶ FOUCAULT, Michel; *“De l’Amitié comme Mode de Vie”*, en *Dits et Écrits*, pág. 167.

arte de vivir también opera bajo el principio de un programa vacío, donde cada individuo debe crear formas de vida sin que un modo de existencia sea prescrito como el correcto. Asimismo, el intelectual no tiene por misión dictar soluciones ni condicionar las decisiones de los individuos. Su tarea reside en hacer posible la elección de los demás y en abrir cada vez más el campo de las elecciones existentes.

Por tanto, en las esferas ética, filosófica y política de la estética de la existencia, asistimos a una primacía de la forma, que conserva el ámbito de invención de nuevos tipos de relaciones, contra cualquier contenido normativo que limite esta dinámica. Como ha dicho el propio Foucault: «(...) si nunca hablo de lo que debería hacerse, no lo hago porque tema que no hay nada que hacer; más bien es justo lo contrario: lo hago así porque creo que hay miles de cosas que pueden inventarse y producirse por parte de quienes, reconociendo las relaciones de poder en las que están involucrados, han decidido resistir o escapar de ellas»⁶⁷.

Pero, ¿cuál es, en sentido estricto, la amenaza que representa proponer un programa político? En una entrevista de 1982, Foucault explica que una de las experiencias decisivas del siglo XX ha estado vinculada con la comprensión de que las cosas jamás se producen como las describen los programas políticos y que éstos conducen habitualmente al abuso o a la dominación⁶⁸. El programa interrumpe las posibilidades de experimentación, trastorna la reversibilidad de las relaciones de poder y describe la manera en que puede cesar el juego estratégico para dar lugar a una situación de dominación. Por eso es preciso liberarse de él, lo que no se traduce en que debamos actuar ciegamente. La función del pensamiento sigue siendo vital para identificar territorios en los que se despliegan formas de resistencia, aunque eso no signifique unificar la disidencia en la propuesta universal de una solución de recambio. Que las luchas carezcan de programa puede ser algo útil y creativo,

⁶⁷ FOUCAULT, Michel; *“Coloquio con Foucault”*, Citado en SCHMID, Wilhelm; *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*, pág. 265.

⁶⁸ FOUCAULT, Michel; *“Sexo, Poder y Política de la Identidad”*, pág. 428.

en tanto que no suponga una suspensión de la reflexión. Se trataría de la ventaja que posee una acción política que logra desprenderse de la virtualidad de la dominación.

Por otra parte, el programa político contiene una propuesta universal de modificación global, que es completamente ajena a la concepción ascética de la política que defiende Foucault. La prioridad de esta última se halla en el trabajo específico que el individuo realiza sobre sí mismo, frente al relato de un supuesto hombre nuevo que debería advenir en la historia⁶⁹. Esto, sin duda, implica un cambio ostensible en la concepción de la revolución. Ella deja de tener como base una antropología, que concibe al hombre como portador de una libertad originaria y al poder como una estructura que lo desposee de dicha propiedad. La revolución no puede entenderse como la realización de la idea en el suelo uniforme de la historia, sino como un levantamiento o una sublevación de los individuos que procede de su descontento ante un orden establecido⁷⁰.

Como señala De la Higuera, la sublevación no es una negación dialéctica que prolonga la línea del tiempo, sino una elevación por encima de aquello que impera⁷¹. En ese movimiento, el presente rompe los lazos que lo disolvían en la continuidad de la historia, para introducirse en una dispersión que no puede recuperarse en la figura de la ley. La sublevación, entonces, trastorna toda la economía revolucionaria del tiempo, sus condiciones y sus promesas; incorporando una revuelta en el nivel táctico del espacio. En vez de desplegar la ilusión de la emancipación última de una naturaleza coaccionada, intensifica la acción de un levantamiento siempre recommenzado.

Ahora bien, si en el fondo de la pulsión revolucionaria subyace la promesa antropológica, ¿qué es aquello que determina el gesto de la sublevación? En principio, Foucault considera que tal movimiento

⁶⁹ SCHMID, Wilhelm; *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*, pág. 269.

⁷⁰ DE LA HIGUERA, Javier; *Michel Foucault: La Filosofía como Crítica*, pág. 208.

⁷¹ *Ibidem*, pág. 209.

hacia la revuelta es irreductible porque «el hombre que se alza carece finalmente de explicación»⁷². Se hace preciso un verdadero desgarramiento del hilo de la historia, extraño y misterioso, para que un individuo prefiera el peligro de morir a la seguridad que garantiza la obediencia. No obstante, el pensador francés también afirma que «el sufrimiento de los hombres nunca debe ser un mudo residuo de la política, sino que, por el contrario, constituye el fundamento de un derecho absoluto a levantarse y a dirigirse a aquellos que detentan el poder»⁷³. Es decir, en último término, tras la ruptura que implica la sublevación, se halla el dolor de los individuos. Éstos no luchan por una idea abstracta del bien, ni tampoco por una noción teórica del hombre, sino por la sensación directa de un sufrimiento intolerable.

De hecho, esto último explica una de las singularidades del análisis foucaultiano: recabar en toda la compleja dimensión de nuestro propio dolor. La violencia que se ejerce sobre nosotros, según el filósofo, se hace cada vez más solapada y encubierta. Ésta es una característica central que se desprende de todos sus relatos genealógicos sobre la locura, la cárcel o la sexualidad. Lo intolerable es «invisible», y ello ocurre como consecuencia de cierta familiaridad o de cierta connotación de necesidad que se le atribuye. De ese modo, la cuestión del sufrimiento es estratégicamente elaborada hasta convertirla en algo sospechosamente tolerable. Por eso Foucault se pregunta: «¿cómo arrancar esta violencia de la penumbra y de la familiaridad que la hacen casi invisible? ¿Cómo hacerla salir de nuevo de entre la neblina de los mecanismos generales que le dan aire de ser inevitable y, por tanto, a fin de cuentas, tolerable?»⁷⁴.

La respuesta a estas cuestiones apunta, en primer lugar, a la labor crítica que involucra la actitud filosófica. Se trata de la crítica permanente de lo que somos, como una forma de hacer más indócil nuestra

⁷² FOUCAULT, Michel; «¿Es Inútil Sublevarse?», en *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales*, pág. 203.

⁷³ FOUCAULT, Michel; «Face aux Gouvernements les Droits de l'Homme», en *Dits et Écrits*, pág. 708.

⁷⁴ FOUCAULT, Michel; «Préface (Les Juges Kaki)», en *Dits et Écrits. Vol. 3: 1970-1979*, Ed. Gallimard, París, 1994, pág.139.

«sensibilidad» ante los dispositivos de poder y como un medio para desplazar la «invisibilidad de lo visible» en beneficio de una exacerbación de las luchas. La opción política de la resistencia, en tal sentido, constituye una herramienta decisiva para intervenir en el espacio de esta violencia secreta.

Sin embargo, el principal espacio de lucha contra lo intolerable se halla en el plano de la ética, en la construcción de un *modo de vida no fascista*. Nosotros mismos somos el punto clave de un juego estratégico que se debate entre las *prácticas de la libertad* y los hechos de dominación. Resolver esta pugna es nuestra tarea, en la dinámica de un *cuidado de sí*. En otras palabras, hay que violentar esa violencia que nos atraviesa en la penumbra.

Por otro lado, abandonar la idea de programa político implica también alejarse del relato utópico, que propone un salto cualitativo hacia un estado de perfección futura de la sociedad. Las utopías, que han tenido un papel determinante en la cultura occidental, son grandes narraciones que persiguen nuestro consuelo en el presente, en función de la promesa de un porvenir ideal. Estos relatos son un excelente ejemplo de la crítica que formulábamos anteriormente al concepto de programa.

En efecto, la historia muestra con frecuencia que la utopía, con su efecto movilizador y su apetito revolucionario, deriva en la violencia explícita de los estados de dominación y en un incremento de la violencia secreta de los dispositivos de poder. Frente a este afán universalizador de la utopía, que la conduce al totalitarismo, Foucault propone una política de conquistas parciales, locales, inciertas, frágiles y provisionales⁷⁵. Esta política dejaría a un lado la mitología, propia del utopismo, del todo o nada, para concentrarse en la tarea de desplazar los límites que se nos imponen y ampliar las posibilidades de libertad.

En una conferencia de 1967, Foucault pone en relación la noción de utopía con el concepto de heterotopía. Ambos términos describirían estructuras espaciales que se constituyen como *lugares diferentes*, y

⁷⁵ ERIBON, Didier; *Reflexiones sobre la Cuestión Gay*, pág. 469.

que establecen relaciones con todos los demás emplazamientos⁷⁶. La utopía sería un espacio sin lugar real, un *no-lugar* que se vincula analógicamente con el espacio real de la sociedad. Este nexo opera directamente en aquellas utopías que presentan un modelo perfeccionado de la sociedad actual y, de manera inversa, en aquellas utopías que exponen el reverso ideal de la sociedad empírica. La utopía, por ende, se opone a la experiencia del mundo social, ya sea por una exacerbación imposible o por una crítica radical.

Por el contrario, las heterotopías son lugares reales, absolutamente distintos a todos los demás emplazamientos que ellas reflejan, aunque representan en cierta medida todos los posibles emplazamientos que se puede encontrar en el interior de una cultura⁷⁷. Las heterotopías son trazos que se dibujan en el espacio social, lugares privilegiados o denostados que expresan una diferencia y, al mismo tiempo, una relación significativa con cualquier punto topográfico. Foucault señala dos ejemplos: las *heterotopías de crisis* (espacios sagrados, valiosos o prohibidos) y las *heterotopías de desviación* (espacios en que se sitúa a los individuos de acuerdo a su comportamiento desviado)⁷⁸.

En efecto, de un modo o de otro, se producen cortes en la aparente uniformidad del espacio social, que introducen territorios heterogéneos. Allí están las bibliotecas, los museos, las ferias, las colonias, los burdeles o los navíos como ejemplos de estos espacios heterotópicos⁷⁹. Todos ellos ilustran la existencia de una cartografía inestable e irregular del espacio social. Esta lógica de los relieves se opone a la violencia que la utopía ejerce sobre el espacio, al presentarlo como una estructura homogénea, coherente y lisa. Mientras la utopía quiere redimir lo real y tranquilizar con este emparejamiento de las superficies, la heterotopía inquieta con la multiplicidad, lo cambiante y lo estriado de nuestros lugares.

⁷⁶ FOUCAULT, Michel; “Espacios Diferentes”, en *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales*, pág. 434.

⁷⁷ *Ibidem*, págs. 434 y 435.

⁷⁸ *Ibidem*, pág. 436.

⁷⁹ *Ibidem*, pág. 438 y ss.

Esta distinción entre utopía y heterotopía resulta relevante, si la relacionamos con el carácter espacial de la *situación estratégica* en que se inscribe el poder y la resistencia. El espacio del estado de dominación, al que tiende toda utopía, impone continuidades y anula cualquier fractura. Por otro lado, la heterotopía alude a la diversificación de los lugares y a una ruptura del espacio social en el interior del mismo. Esto último se asemeja a la práctica de la *estética de la existencia*, que quiere dinamizar el juego de poder abriendo brechas, creando mundos, potenciando lo discontinuo. La noción de heterotopía, entonces, nos sirve para pensar el vacío de utopismo o programa que caracteriza a la *política de uno mismo*.

En tal sentido, tiene razón Eribon cuando distingue un doble gesto en la política foucaultiana: la resistencia en el interior del campo estratégico y la indagación histórico-crítica que busca inventar *espacios diferentes*⁸⁰. Foucault cree en la *política de uno mismo* como una sublevación permanente que persigue la promoción de la heterotopía, es decir, la apertura de realidades en las que se haga posible la articulación de nuevas experiencias. Todo lo contrario de la utopía o el programa político, que buscan un punto final de la historia en que la experiencia se cierre. Esta descalificación de la utopía no quiere decir que la preocupación por el futuro pierda sentido en una *política del arte de vivir*. Foucault incorpora al futuro en el *cuidado de la libertad*, no con el carácter prescriptivo del relato utópico, sino como una creación que se prepara en el presente. Como él mismo afirma: «debemos comenzar por reinventar el futuro, sumiéndolo en un presente más creativo»⁸¹.

Galiza, primavera 2005.

⁸⁰ ERIBON, Didier; *Reflexiones sobre la Cuestión Gay*, pág. 437.

⁸¹ FOUCAULT, Michel; «*Conversation sans Complexes avec le Philosophe qui Analyse les "Structure du Pouvoir"*», en *Dits et Écrits*, Vol. 3, pág. 678.

6. Bibliografía

DE LA HIGUERA, J. *Michel Foucault: La Filosofía como Crítica*, Ed. Comares, Granada, 1999.

DELEUZE, G. *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987.

DONNELLY, M. “*Sobre los Diversos Usos de la Noción de Biopoder*”, en Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (*et al.*). *Michel Foucault, Filósofo*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1995.

ERIBON, D.; *Reflexiones sobre la Cuestión Gay*. Ed. Anagrama, Barcelona, 2001.

FOUCAULT, Michel; *Historia de la Sexualidad, Vol. I: La Voluntad de Saber*, Ed. Siglo Veintiuno, México, 1977.

_____; “*Poderes y Estrategias*”, en *Microfísica del Poder*, Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1978.

_____; “*Est-il donc Important de Penser?*” en *Libération*, N° 15, 30-31, París, mayo de 1981.

_____; *Historia de la Sexualidad, Vol. II: El Uso de los Placeres*, Ed. Siglo Veintiuno, México, 1986.

_____; “*El Sujeto y el Poder*”, en DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul: *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*, Ed. UNAM, México, 1988.

_____; “*Sobre la Genealogía de la Ética*”, en ABRAHAM, Tomás (Ed.); *Foucault y la Ética*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 1988.

_____; “*Radioscopie de Michel Foucault*”, en *Dits et Écrits*, Vol. 2, 1970-1975, Ed. Gallimard, París, 1994.

_____; “*Choix Sexuel, Acte Sexuel*”, en *Dits et Écrits*, Ed. Gallimard, París, 1994.

_____; “*De l’Amitié comme Mode de Vie*”, en *Dits et Écrits*, Vol. 4: 1980-1988, Ed. Gallimard, París, 1994.

_____; “*Face aux Gouvernements les Droits de l’Homme*”, en *Dits et Écrits*, Vol. 4: 1980-1988, Ed. Gallimard, París, 1994.

_____; “*Préface (Les Juges Kaki)*” en *Dits et Écrits*, Vol. 3: 1976-1979, Ed. Gallimard, París, 1994.

_____; “*Michel Foucault. Conversation sans Complexes avec le Philosophe qui Analyse les “Structures du Pouvoir”*”, en *Dits et Écrits*, Vol. 3: 1976-1979, Ed. Gallimard, París, 1994.

_____ ; *"Verdad, Individuo y Poder"*, en *Tecnologías del Yo*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996.

_____ ; *"La Ética del Cuidado de Sí como Práctica de la Libertad"*, en *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales*, Vol. III, Ed. Paidós, Barcelona, 1999.

_____ ; *"Sexo, Poder y Política de la Identidad"*, en *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales*, Vol. III, Ed. Paidós, Barcelona, 1999.

_____ ; *"¿Es Inútil Sublevarse?"*, en *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales*, Vol. III, Ed. Paidós, Barcelona, 1999.

_____ ; *"Espacios Diferentes"*, en *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales*, Vol. III, Ed. Paidós, Barcelona, 1999.

_____ ; *"Asilos, Sexualidad, Prisiones"*, en *Estrategias de Poder. Obras Esenciales*, Ed. Paidós, Barcelona, 1999.

_____ ; *"Prefacio (El Anti-Edipo)"*, en *Estrategias de Poder. Obras Esenciales*, Vol. II, Ed. Paidós, Barcelona, 1999.

_____ ; *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Ed. F.C.E., Buenos Aires, 2002.

HABERMAS, Jürgen; *"Con la Flecha en el Corazón de la Actualidad. Acerca del curso de Foucault sobre el texto de Kant: "Was ist Aufklärung?"*, en *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Ed. Universidad Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1987.

LANCEROS, P.; *Avatares del Hombre: El Pensamiento de Michel Foucault*, Ed. Universidad de Deusto, Bilbao, 1996.

MOREY, M.; *"La Cuestión del Método"*, en *Tecnologías del Yo*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996.

ORTEGA, F.; *Amizade e Estética da Existência em Foucault*, Ed. Graal, Rio de Janeiro, Brasil, 1999.

PIZZORNO, A.; *"Foucault y la Concepción Liberal del Individuo"*, en BALIBAR, Etienne; DELEUZE, Gilles; DREYFUS, Hubert (et al.); *Michel Foucault, Filósofo*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1995.

SCHMID, W.; *En Busca de un Nuevo Arte de Vivir. La Pregunta por el Fundamento y la Nueva Fundamentación de la Ética en Foucault*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2002.

FILOSOFÍA POLÍTICA, PERSONA Y DEMOCRACIA: UNA MIRADA ACTUALIZADA A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE JACQUES MARITAIN¹

Dr. Arturo E. Díaz Quezada*

Resumen: El siguiente artículo es una reflexión sobre la posibilidad de una Filosofía Política, entendida como una revitalización del pensamiento clásico, especialmente en la figura de Jacques Maritain. Esta propuesta supone una perspectiva ineludiblemente ética y cuyas exigencias alcanzan diversos aspectos, tanto en el campo propiamente intelectual como su posible influencia en la vida colectiva de las sociedades contemporáneas. El proyecto maritainiano es una audaz apuesta por situar –en el centro de la vida política– a la persona y sus ineludibles derechos; ello queda resumido en su concepto de *democracia de la persona*.

Palabras claves: Filosofía Política – Democracia – Persona – perspectiva ética – análisis histórico – democracia de la persona.

Abstract: The following article is a reflection of the possibility of a Political Philosophy, understood as a revitalization of the classic thought, especially in the figure of Jacques Maritain. This proposal inescapably supposes an ethical perspective whose demands reach diverse aspects, as much within the intellectual field and its possible influence on the collective life of the contemporary societies. The Maritainian project is an audacious attempt to locate –in the center of the political life– the person and his/her inalienable rights; it is summarized in its concept of person's democracy.

Key words: Political philosophy - Democracy - Person – ethical perspective - historical analysis - person's democracy.

* Chileno. Magíster Artium en Filosofía Política por la U. de Santiago de Chile y Doctor en Filosofía por la U. de Barcelona, España. Académico de la U. de Santiago de Chile, U. Católica Silva Henríquez y del Instituto Superior de Teología y Pastoral Alfonsiano. Contacto: adiazq@usach.cl

¹ Extracto –con algunas modificaciones– de una sección de nuestra Tesis Doctoral: *Persona y Democracia en Jacques Maritain*, Universidad de Barcelona.

1. Introducción

Nuestro estudio es un ejercicio especulativo, un esfuerzo por reflexionar sobre la vida política, un análisis intelectual del tema de la democracia y un pensar –confiamos– sereno de la persona y su dimensión social. Es un estudio de filosofía política en toda su amplitud, rigurosidad y naturales limitaciones, que no son otras que las de la Razón misma. Es la posibilidad racional –razonada y, esperamos, razonable– de comprender la vida humana en sus aspectos más claramente colectivos lo que motiva este tema a analizar. Sin embargo, la relación entre teoría y praxis es muy compleja, pues supone tanto la propuesta de un entramado ontológico que fundamente esa relación en la realidad, así como justifique el nexo gnoseológico que las relaciona conceptualmente, amén de no poder dejar de considerar los factores histórico-culturales que condicionan el conjunto de esa relación.

A pesar de las innegables dificultades reseñadas en el párrafo anterior, no podemos hacer el análisis de cada una de ellas, pues sería materia de una nueva investigación filosófica. Sin embargo, estamos en condiciones de afirmar que: la íntima relación de teoría y praxis que implica la filosofía política, en cuanto toda praxis supone –al menos en parte– relación a una teoría que la justifique, es el sustrato por el cual podemos, actualmente, reinterpretar los fenómenos sociales y políticos a la luz de una teoría política determinada.

2. La necesidad de una filosofía política

El planteamiento que propondremos a continuación, lo constituye la elaboración de un pensamiento que fundamente y justifique el convivir democrático, que sea capaz de dar sentido a la lucha democrática y que pueda explicar conceptualmente los alcances de una sociedad democrática; que asuma, si bien limitada y contextualizadamente, una propuesta de democracia en el marco vital y nocional de la persona.

¿Y por qué la necesidad de una filosofía y no simplemente un acuerdo racional, un consenso social para definir la democracia? Porque la

persona reclama para sí razones más profundas y justificaciones más precisas a la hora de vivir en sociedad. No es que se excluya el acuerdo o se minusvalore el consenso, por el contrario –y de hecho– se los tiene en cuenta para elaborar los proyectos que demanda una democracia; es más, para Maritain siempre fue un referente necesario e imprescindible en el ámbito práctico, la posibilidad de acuerdo –incluso– por sobre los muchas veces imposibles consensos teóricos.

Pero –aun así– lo anteriormente señalado no es suficiente para comprender las diversas facetas que integran lo social, no alcanza para justificar un compromiso decidido en la construcción de la sociedad; obviamente desde la exigente perspectiva y propuesta maritainiana. Esta importante tarea requiere de una disciplina que esté a la altura de dicha exigencia, es particularmente la filosofía –en términos estrictamente racionales– la que puede entregar razones sólidas para justificar la vida en sociedad. Maritain, consciente de esta realidad, observa que es imprescindible hacer una clara distinción en la acción humana, y de este modo circunscribir exactamente el campo de lo político. La filosofía afirma que “la política pertenece al campo de lo ‘praktikón’ (el obrar), no al de lo ‘poietikón’ (el hacer) y es por su esencia misma una rama –la principal, según Aristóteles– de la Ética”².

El pensamiento filosófico es capaz de distinguir en la acción humana, dos niveles claramente diferentes. Uno que tiene que ver con la práctica, con la realización de una obra que comprometa al hombre como tal, y otro nivel que está en relación con la capacidad de crear, de un hacer que no involucra al ser humano en su totalidad, sino que deriva exclusivamente de su libertad. En el nivel ético, está en juego la bondad moral, la capacidad de realizar el bien o el mal, de construir una sociedad buena o una ciudad regresiva y orientada a la violencia y a la negación de la razón. En el nivel poético (en el sentido griego que apunta Maritain) no está directamente en juego el bien y el mal –aunque como en todo lo humano, finalmente dice referencia a lo

² MARITAIN, Jacques; *Principios de una política humanista*, Ed. Difusión, Buenos Aires, 1969, pág. 151.

ético– sino que, o bien la belleza o bien la funcionalidad es el fin del hacer poético.

La política es parte de la ética y, por tanto, es sujeto de estudio de la filosofía. La filosofía política es la especificación de la razón en el campo de la praxis humana, particularmente la relacionada al poder y a la construcción de la ciudad. La filosofía política no sólo trata de la política (filosofía de la política), sino que –y aquí está lo principal del pensamiento personalista– pretende orientar el quehacer político hacia un fin determinado, intenta realizar una tarea rectora de la praxis política; es decir, es una propuesta normativa, no sólo analítica y descriptiva. Maritain, en esta línea de argumentación, realiza una segunda distinción para resaltar la importancia de la vida política, y en consecuencia, de la filosofía que se ocupa de ella.

“Para Maquiavelo el fin de la política es la conquista y conservación del poder; lo cual es una obra de arte por ejecutar. Por el contrario, conforme a la naturaleza de las cosas, el fin de la política es el bien común de un pueblo unido; el cual fin es esencialmente algo concretamente humano y por lo tanto ético”³.

Maritain no afirma que el poder no sea parte del análisis político, ni disminuye la importancia de una legítima conquista del poder; sólo que no le reconoce su supuesto papel de fin de la actividad política. Además de discrepar con Maquiavelo al considerar que éste justifica tanto la obtención del poder, como su conservación, por cualquier medio; con lo que –tanto teórica como prácticamente– excluye el decisivo factor ético del hecho político. “El dominio de lo político y social es por sí mismo un dominio no tan sólo técnico, sino ante todo y esencialmente humano, es decir, ético o moral”⁴. Para nuestro autor francés, para la filosofía democrática y –lo que viene a resultar lo mismo– filosofía personalista en lo social, el fin de la política es el bien del hombre, el bien de todos los hombres que conforman una sociedad.

³ Ibidem, pág. 156.

⁴ MARITAIN, Jacques; *Humanismo integral*, Ed. C. Lohlé, Buenos Aires, 1984, pág. 162.

No es un fin ajeno a la ética, no es un fin que se “cree” como una obra de arte, sino que deriva de la naturaleza humana y a ella se debe. En esta línea de un pensamiento clásico en filosofía política se inscribe el comentario de Strauss: “Toda acción política comporta una propensión hacia el conocimiento del bien: de la vida buena o de la buena sociedad; porque la sociedad buena es la expresión completa del bien político”⁵. Así como todo pensar político supone una antropología de base, no puede menos que sostener algún tipo de acercamiento o definición –no necesariamente explícita– del bien político, del fin de la sociedad.

En el momento que lo práctico y la dinámica propia de la sociedad –por un lado– y la historia junto con el despliegue de la cultura –por otro– se desarrollan lo suficiente; “cuando esta propensión se hace explícita y el hombre se impone explícitamente como meta la adquisición del conocimiento del bien en su vida y en la sociedad, entonces surge la filosofía política”⁶. Este es un surgimiento por la propia necesidad histórica del ordenamiento del convivir colectivo y es una exigencia ética; la cual plantea el problema de qué es lo bueno, en general, y qué es lo mejor, en particular, para la coexistencia social. De lo anterior podemos deducir que la filosofía política no crea como un objeto de estudio su propio fin, por mucho que no deje de ser una actividad especulativa y, por tanto, no sea la actividad política en cuanto tal. Lo que realiza la filosofía política es la tarea de explicar y discernir racionalmente en qué consiste esa actividad llamada política, y de esta manera –aun siendo, insistimos, intelectual– se involucra y se compromete en la vida política de una sociedad.

Digámoslo con Strauss: “La filosofía política trata del objeto político en cuanto es relevante para la vida política; de aquí que su tema se identifique con su meta, como fin último de la acción política. (...) La filosofía política es aquella rama de la filosofía que se acerca más a la vida política, a la vida afilosófica, a la vida humana”⁷. La cercanía

⁵ STRAUSS, L; *¿Qué es filosofía política?*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1970, págs. 11 y 12.

⁶ *Ibidem*, pág. 12.

⁷ *Ibidem* Supra..

a la vida, tanto por necesidad de ella misma, como por exigencia de la complejidad creciente de la sociedad en que se vive, comporta la necesidad de pensar este aspecto esencial del existir humano. La vida es acción y pensar; y pensar en la acción es tarea ineludible del hombre, tanto más cuando ese pensar y esa acción condicionan notablemente el horizonte de humanidad al cual aspira; es decir, la posibilidad de ser más plenamente el que se es.

Maritain afirmaba –en la línea de argumentación anterior– que el fin de la política, como el de la historia, es “algo concretamente humano” y corresponde directamente a su modelo de pensamiento personalista. Moreno apostilla a dicha frase, afirmando: “Es a partir de aquí, a partir de las exigencias de la persona humana, que Maritain elabora una filosofía política (filosofía práctica), apuntando con ello no sólo a decirnos qué es la política, o qué es la polis, sino, más aún, cuál es la buena vida humana del pueblo, cuál es la norma que debe regular la justa convivencia”⁸. Si no podemos reducir la filosofía política sólo a la constatación de qué es la política, sino que aspiramos a analizar la vida de la sociedad en función del bien que le es característico, del buen vivir del pueblo y de cómo regular una convivencia justa, entonces nos estamos refiriendo a un pensar la política desde una óptica más general, más extensa que la filosofía política clásica entendida desde la modernidad.

3. Filosofía política y democracia

Una filosofía política no sólo auténtica sino que eficazmente democrática, debe oponerse tanto a todo tipo de dictadura, como a todo intento de absolutismo o totalitarismo de la vida política⁹. Debe también ser más amplia que una forma democrática de gobierno, aunque sea parte esencial de su implementación; y si bien considera en dicho gobierno el papel fundamental que les cabe a los partidos

⁸ MORENO, F.; *Actualidad de Jacques Maritain*, Ed. Marracci, Santiago de Chile, 1987, pág. 17.

⁹ Cf. MARITAIN, Jacques; *El crepúsculo de la civilización*, Ed. Quetzal, México, 1944, págs. 87 y 88.

políticos democráticos, no se limita a este aspecto. El no limitarse a este aspecto partidista no significa considerar como secundaria la función de los partidos políticos, muy por el contrario. No sólo por sano realismo político, en cuanto los partidos constituyen el principal referente en las instancias de gobierno de la ciudad, sino en cuanto son substrato esencial en la teoría democrática.

“Por el solo hecho de que cada persona como tal deba normalmente poder hacer escuchar su pensamiento y su voluntad en materia política, es normal asimismo que los miembros de la sociedad política se agrupen según las afinidades de sus ideas en partidos políticos o en escuelas políticas”¹⁰.

El fundamento, una vez más, es personalista. Es propio de cada sujeto humano ejercer su libertad de pensamiento y su capacidad de opinión en el campo de lo político; no hay auténtica sociedad si no se garantiza a todos sus hijos su posibilidad de decir, influir y decidir en materias que involucran al conjunto de la vida social, y que por lo mismo lo afectan en su devenir existencial. Y en función de esta libertad fundamental resulta normal que las personas busquen referentes, agrupaciones o lugares sociales que los identifiquen y que les hagan posible el verse representados en la marcha de la sociedad. No podemos dejar de lado que aquí también se juega el justo derecho a participación y el deber social de co-responsabilidad en la vida colectiva. Precisamente en la obra de Maritain, *Principios de una política humanista*, se confirma esta idea central sobre los partidos políticos:

“La existencia de los partidos es natural en todo régimen democrático y por lo tanto que un partido agrupe las gentes precisamente sobre la sola base de cierto concepto político. Si se reconoce a los seres humanos el derecho de tener pensamiento político y tratar de hacerlo prevalecer legítimamente por medio de la conducta de la comunidad, también será necesario reconocerles el derecho de constituir los partidos”¹¹.

¹⁰ MARITAIN, Jacques; *Los derechos del hombre y la ley natural*, Ed. Leviatán, Buenos Aires, 1982, pág. 89.

¹¹ MARITAIN, Jacques; *Principios de una política humanista*, pág. 62.

Es la reafirmación del ámbito de la libertad y de su adecuada expresión social, amén de reconocer el nexo necesario que va de la postulación teórica de un derecho y su subsecuente posibilidad de ser llevado a la práctica. Además de considerarse la relación entre aspecto personal y comunitario; es decir, los sujetos que constituyen la sociedad pueden –y en ocasiones deben– organizarse colectivamente en pos de sus legítimos intereses y –por ende– contribuir a la consecución del bien común. Sin embargo, no podemos desconocer las innumerables críticas y recelos que implican estas agrupaciones políticas, muchas veces sustentadas en experiencias históricas indesmentibles e incluso cruelmente verificadas en aspectos tan cotidianos como el incumplimiento de promesas electorales, en el cambio de líneas de acción, en el desconocimiento de compromisos adquiridos, en la peligrosa pendiente de la corrupción y tantos otros.

“Mucho se ha hablado mal de los partidos políticos, y estos reproches están justificados por todos los abusos que han viciado su funcionamiento, y que han paralizado y hecho degenerar la vida política de las democracias europeas”¹².

A Maritain le es difícil pasar por alto esta realidad patente en su momento histórico y que es un factor recurrente hasta nuestros días. La multiplicidad de vicios y abusos ejercidos por las agrupaciones partidarias es un remanente constante en el mundo político y en la acción social, su enquistamiento en capas profundas de las sociedades contemporáneas nos hacen estar alertas a sus negativas consecuencias y a evitar su extensión en otros campos del vivir social. Aun así, el pensador francés sostiene:

“Esos vicios no son, empero, esenciales a la noción misma de tales agrupaciones, cuya diversidad corresponde a la diversidad natural de las concepciones y perspectivas prácticas entre los miembros de la comunidad política”¹³.

¹² MARITAIN, Jacques; *Los derechos del hombre y la ley natural*, pág. 89.

¹³ Idem.

La constatación *fáctica* de un hecho no lo eleva a constitutivo esencial de una realidad, sino que pone en evidencia las posibilidades existenciales de toda realidad. El que históricamente y en circunstancias muy precisas los partidos políticos hayan abjurado de sus principios no es sino una muestra más de la debilidad humana, pero no constituye una determinación permanente. Las agrupaciones partidarias responden por su propia naturaleza a la necesaria diversidad social, tanto teórica como práctica. En función del análisis precedente, no nos debe extrañar que Maritain siempre haya sido sospechoso de liberalismo político, en el sentido de aceptar y promover la pluralidad. Este rasgo no ha sido siempre lo suficientemente resaltado por sus comentaristas y constituye –a nuestro juicio– un carácter permanente de su pensamiento y de su actuar público.

La pluralidad es esencial a la vida democrática y si bien no es posible sostener en el proyecto valórico de una *democracia personalista* cualquier proyecto político, por el solo hecho de proponerlo –lo que supone ajustarse a los parámetros del respeto por la dignidad humana– no es menos cierto que, en el terreno práctico del actuar político, la visión maritainiana es amplia y reconoce la factibilidad de múltiples proyectos políticos. Una sociedad que tenga como centro la persona, reclama para sí la riqueza de todos los posibles proyectos políticos que dignifiquen al ser humano, que le permitan enriquecer sus posibilidades existenciales y que intenten disminuir las escandalosas diferencias sociales en las ciudades contemporáneas. Hay razones no sólo teóricas para pensar así, la Historia es testigo frecuente de las innumerables injusticias que se cometen en nombre de una supuesta –digámoslo así– “sana convivencia social”.

“Se ha destacado, además, con razón, que el régimen de un solo partido instaurado en los Estados totalitarios lleva al extremo, en lugar de remediar, los vicios y la tiranía que los adversarios de la democracia reprochan al régimen de partidos”¹⁴.

¹⁴ Idem.

Una primera lectura superficial de este texto nos llevaría a pensar en una supuesta ingenuidad de Maritain frente al tema partidario; analicemos lo dicho distinguiendo una referencia directa y otra indirecta. En la primera se desbarata el pretendido –y falso– interés del totalitarismo, cualquiera que éste sea, por remediar un mal social; que no sólo acentúa las desgracias al obligar por la violencia a aceptar un único partido en la escena política, sino que también perpetúa la falta de participación de los mismos actores sociales involucrados. Y sustituye –injustamente– el parecer ciudadano por las directrices del Comité Central, Gran Consejo, Junta Militar, o como queramos designar históricamente a estos espurios y pseudo-representantes de la voluntad popular.

La referencia indirecta apunta al otro extremo dialéctico en este tema de la participación y dirección de la convivencia social. Podemos aceptar que en términos teóricos, particularmente por corrientes neoliberales y de sesgo individualista, se argumente en contra de la democracia en cuanto supuesto régimen de partidos y por ello su resistencia a dicho modo de convivencia social. Pero el núcleo del problema está en que el rechazo del legítimo derecho de agruparse y de pretender orientar la sociedad desde un determinado punto de vista político, se encuentra –justamente– en la práctica política misma y desde ella se comenten los peores atropellos a la dignidad humana en nombre –nuevamente– de una supuesta “unidad social”.

Específicamente podríamos decir que una filosofía política puede fundarse en un recelo, distancia o rechazo a determinadas formas de entender y aplicar el régimen democrático, pero no es del todo factible sostener que pasemos de ser adversarios teóricos de la democracia a establecer una lucha abierta en contra de ella; lo cual, finalmente, nos convertiría no sólo en enemigos teóricos de ella sino en violadores efectivos de amplios campos de los Derechos Humanos.

4. Análisis de un ejemplo histórico

Aquí se juega bastante más que el tema de los partidos políticos; está en discusión una concepción global de la Política y de la Sociedad.

Es –entonces– en este preciso contexto que debemos integrar el análisis histórico-filosófico de las formas ideológico-políticas que tuvo Maritain como interlocutoras en su tiempo. Analizaremos estas tres vertientes socio-políticas desde la perspectiva de negación práctica de la persona en su manifestación social y, por consecuencia, política. Considerando todo esto desde el ambiente histórico que le tocó vivir al autor francés, pero cuyos principios analíticos podemos aplicar hoy, tanto a las consecuencias que derivaron de dicho momento histórico como a la realidad que nos circunda.

“En estas tres concepciones –de las cuales la tercera es seguramente la peor– la sociedad política está desnaturalizada, y la persona humana sacrificada; en la concepción individualista-burguesa, que confundía la verdadera dignidad de la persona con la ilusoria divinidad de un Individuo abstracto que se bastaría a sí mismo, la persona humana era dejada sola y desarmada; especialmente la persona de quienes no poseen era dejada sola y desarmada ante los poseedores, que la explotaban. En la concepción comunista y en la concepción racista, la dignidad de la persona es desconocida, y la persona humana sacrificada al titanismo de la industria, que es el dios de la comunidad económica, o al demonio de la raza y de la sangre, que es el dios de la comunidad racial. Y en ninguno de estos casos hay obra propiamente política”¹⁵.

La primera concepción hace referencia a la idea de un “Individuo abstracto”; es decir, un ente autosuficiente y, por tanto, profundamente individualista, y que por ello se hace negador de la persona humana, debilita sus legítimas aspiraciones e impide su desarrollo social al imposibilitarle la creación de nexos sociales y de una auténtica comunicación con las demás personas.

Esta es, creemos, por desgracia, la principal concepción –con pretensiones incluso de ser la única válida– que permanece actual y operante en este mundo cada vez más globalizado y que sin lugar

¹⁵ *Ibidem*, págs. 47 y 48.

a dudas privilegia a los que poseen tanto bienes económicos como culturales (en el caso del llamado primer mundo), por sobre los que no tienen o poseen lo mínimo para subsistir (el tercer mundo), y cuya tragedia no acaba con la falta de posesión de dichos bienes, sino que –además– son, en ocasiones, cruelmente explotados para lograr un supuesto “bienestar mundial”. Es aquí donde irrumpe con mayor fuerza la llamada –por Maritain– *ciudad del individuo*, con todas sus connotaciones individualistas y negadoras de una vida social auténtica; estamos en el terreno de una democracia (cuando la hay) meramente formalista, ausente del mundo social y pseudo-libertaria, excepto en aquello que sea sólo y exclusivamente reivindicaciones individuales, es decir, que cautele mis bienes particulares por sobre el bien común.

Continuando con el análisis –especialmente en su concreción histórica– de las concepciones antidemocráticas¹⁶, en una segunda vertiente, la comunista, la persona humana era considerada casi exclusivamente desde una perspectiva socializadora y, he aquí lo fundamental, desde una óptica economicista; este elemento es el que comparte con el Neoliberalismo (o Capitalismo) de nuestros días, que en el lenguaje maritainiano es la concepción que él denomina “individualista-burguesa”. Este reduccionismo económico sobrevaloraba el trabajo del individuo en la sociedad comunista e infravaloraba sus aportes personalistas, particularmente de los aspectos gratuitos de la vida humana. Aquí la democracia prácticamente no existe, excepto que consideremos como democrático votar por un partido único, aceptar sólo determinados dirigentes y seguir “religiosamente” las pautas sociales dictadas por la cúpula del partido. En el mundo comunista el individuo desaparece anulado por la masa, una masa que por ser justamente amorfa desfigura ya no solamente a la persona en toda su complejidad, sino que ni siquiera valora las legítimas aspiraciones propias de la individualidad.

Para este análisis resulta muy ilustrativo citar a Sabine; especialmente en la perspectiva que venimos estudiando, de la contraposición entre

¹⁶ Cfr. MARITAIN, Jacques; *El Hombre y el Estado*, Ed. Encuentro, Madrid, 1983, pág. 32.

individuo y persona: “El marxismo se convierte así, pues, para un partido comunista, en una doctrina cuya pureza debe ser conservada y, si fuera necesario, impuesta. El partido tiene algo, pues, de sacerdocio y exige de sus miembros la correspondiente sumisión de juicio y una sujeción total de los fines privados a los fines de la organización”¹⁷. La realidad histórica ha demostrado en muchas ocasiones la verdad de estas afirmaciones, y si bien estas características no son sólo patrimonio de una interpretación histórica del marxismo, no menos cierto es que en éste se revelan aspectos claramente deshumanizadores, justamente, en términos históricos. Esta suerte de despersonalización, sin embargo, reside –en una medida importante– en la propia concepción específicamente política marxista; aunque, creemos más, en una inadecuada interpretación de los alcances teórico-prácticos de dicha visión. En parte también, en una concepción antropológica inadecuada y ciertamente limitada.

La tercera concepción, sufrida especialmente por Europa, pero cuyos nefastos precedentes antropológicos afectan a la Humanidad entera, potenciaba también elementos economicistas y denigraba la dignidad de la persona, pero su centralidad radicaba en la irracional primacía de una “raza”; noción muy cuestionada en la actualidad y prácticamente desechada en los análisis antropológicos por su insuficiencia explicativa, además de su insostenible base biológica. A esta “raza” –sin embargo– le era deparado un destino superior, y aquí reside la tragedia, por sobre las demás “razas” y a expensas de éstas; el racismo es la pseudo-democracia de la sangre, la que es respetada cuando es de los iguales y “superiores”, en cambio es vertida impunemente cuando es de los distintos e “inferiores”. En la perspectiva racista –particularmente en la nazi– la masa lo es todo y el individuo literalmente nada, donde finalmente la democracia (de haberla) degenera en populismo y demagogia.

Continuando con Sabine podemos agregar: “Del oscuro vientre del desarrollo, la raza, surge el individuo; al Volk le debe todo lo que es y todo

¹⁷ SABINE, G; *Historia de la teoría política*, FCE., Madrid, 1999, pág. 603.

lo que hace; participa en él en virtud de su nacimiento y es importante sólo porque, temporalmente, encarna sus infinitas potencialidades”¹⁸. Es la noción de pueblo como unidad racial, como identificación de nación, en el sentido que desde ella se “nace” a la vida social y de dicha nación se depende existencialmente. Es la aberración que anula al individuo –para qué decir la persona– y lo somete a los dictados del colectivo; es la negación sistemática de la persona, de su papel en la historia y de su sentido trascendente. Los seres humanos son meros instrumentos para la manifestación del “espíritu del pueblo” y simples receptáculos de su megalomanía histórica e historicista.

Estas concepciones, por caminos diversos pero, en ocasiones, oscuramente coincidentes, imposibilitan el surgir de la democracia; o bien, si ésta ya existe, debilitan sus fundamentos, tergiversan sus fines y afectan significativamente su capacidad personalizadora. Distinguimos, sin embargo, a contrapié de Maritain, que el marxismo no es originalmente un pensamiento y una propuesta de acción que se pueda comparar con las ideologías precedentes. Su proyecto intelectual, así como su análisis histórico (incluyendo las esperables limitaciones que ello conlleva), no son directamente negadoras de la dignidad humana y pretendían, por el contrario, ser una alternativa antropológica y política a los planteamientos liberales, fascistas y –ciertamente– a las irracionales ideas y prácticas nazis. Sin embargo, y lastimosamente, la historia –una vez más– mostró uno de sus rostros más crueles en la oscura figura de Stalin; anulando, en parte más que significativa, lo que Marx intentó sinceramente proponer como teoría y práctica políticas (descontando lo ocurrido tras la llamada *Cortina de hierro*).

5. Filosofía política y persona

Por lo afirmado más arriba y en directa relación con sus supuestos intelectuales, insistiremos y reafirmaremos que la filosofía política democrática, en palabras maritainianas, “Se define por el hecho de que reconoce los derechos inalienables de la persona humana, atrae

¹⁸ *Ibidem*, pág. 664.

a la persona como tal a la vida política y ve a los investidos de la autoridad como vicarios de la multitud, como decía Santo Tomás de Aquino”¹⁹.

Aquí está subyacente una filosofía de la persona humana. La democracia se profundiza, en su estudio y en su posible realización, cuando se reconoce que su centro y fin es la persona en la multiplicidad de sus expresiones, en la gran riqueza de sus manifestaciones; sin negar –en ningún caso, más bien aceptándolo– que la misma persona posee limitaciones intrínsecas, cuyas manifestaciones exteriores también son condicionadas y circunscritas históricamente. El reconocimiento de los derechos de la persona está estrechamente ligado a la filosofía democrática; es más, ésta se constituye en la medida que los derechos personales se hacen elemento substancial del pensamiento democrático: tanto teórica como prácticamente.

Esta filosofía pretende ser integral, pues invita a la participación política del ser humano en su totalidad social, y no lo divide artificialmente en la lucha política “externa” y la vida personal y familiar “interna”. Es el hombre en sociedad, con sus miserias y riquezas, con sus múltiples manifestaciones vitales el que tiene que estar involucrado en la marcha de la misma sociedad. También esta filosofía considera el tema del poder, no podría ser de otro modo, pero –analizado críticamente– desde la perspectiva de la autoridad (tema, por cierto, de otro posible artículo de esta índole). Una auténtica autoridad que, como afirma Santo Tomás, son representantes verdaderos de la multitud y en nombre de ella ejercen el poder que les corresponde en propiedad y lo ejercen –consecuentemente– en beneficio de tal multitud.

Como sostiene el discípulo contemporáneo del Aquinate²⁰, esta filosofía política simplemente puede denominarse como *democracia de la persona*. Una filosofía puede construirse –ciertamente, qué duda cabe– por innumerables motivos, probablemente la mayoría de ellos

¹⁹ MARITAIN, Jacques; *El crepúsculo de la civilización*, pág. 88.

²⁰ Cf. MARITAIN, Jacques; *Para una filosofía de la persona humana*, Ed. Letras, Santiago de Chile, 1939, pág. 153.

legítimos, pero aquí prácticamente se confunden el origen de la filosofía sobre la política y la especificación que adquiere la filosofía política cuando ésta se hace democrática (debemos insistir: en la perspectiva maritainiana). La democracia, así entendida, necesita de la filosofía política. No sólo en cuanto construcción humana y, por tanto, susceptible de ser analizada sistemáticamente por la razón, ni tan solo por constituir una aspiración teórico-práctica de la historia humana y en ese sentido ser parte de las investigaciones de una filosofía práctica. La democracia requiere de un pensar filosófico de la política, porque –ella misma– constituye un modo de ver la realidad social, una manera de comprender al ser humano colectivamente, un estilo de convivencia social y una aproximación en la búsqueda de la felicidad humana en sus aspectos colectivos.

Profundizar la democracia exige el permanente pensamiento crítico de sus fundamentos, alcances y reales posibilidades de éxito; en un sentido progresivo, tanto histórico como moral. Y lo que afirma Raphael confirma el aserto anterior: “Lo más importante que debemos esperar conseguir con el estudio de la filosofía política no es la respuesta final a los problemas, sino el hábito de un pensamiento cauteloso”²¹. La filosofía política intenta de este modo asumir seria, responsable y –no menos– limitadamente, el desafío de la democracia como esencial a sus propias especificaciones y a las determinaciones que adquiere en la historia. Y si bien las respuestas esgrimidas no siempre sean definitivas, ese “pensamiento cauteloso” debiese orientar nuestro caminar colectivo hacia la democracia y sus posibilidades humanizadoras en lo social.

Pero, junto con los alcances teóricos y metodológicos expuestos en el párrafo anterior, no menos requerimos de la crítica sistemática a todo lo que imposibilite, limite o posponga que dicho régimen vital y político se realice –de manera efectiva– en la existencia colectiva de los hombres y mujeres de nuestras sociedades contemporáneas.

²¹ RAPHAEL, D.; *Problemas de filosofía política*, Ed. Alianza, Madrid, 1996, pág. 27.

Insistimos, no se trata solamente de una filosofía general de la vida social –y su fundamento antropológico imprescindible– sino de la especificación que todo pensamiento riguroso pretende alcanzar. Debemos pensar y repensar la política –y, por tanto, la democracia– desde sus verdaderos orígenes y asumir sus numerosas transformaciones a través de la historia. La filosofía política es así, un intento de permanente actualización en el pensar sobre la vida colectiva de los hombres, a partir de principios de alcance universal y contextualizado en cada época histórica. Una filosofía política como la que nosotros denominamos democrático-personalista, es un intento por poner dicha reflexión –con su consecuente acción, cuando corresponda– al servicio de la persona humana y de su dignidad.

6. Bibliografía

MARITAIN, Jacques; *Humanismo integral*, Ed. C. Lohlé, Trad. Alfredo Mendizábal, Buenos Aires, 1984.

_____ ; *El crepúsculo de la civilización*, Ed. Quetzal, Trad. A. Bartra, México, D. F., 1944.

_____ ; *Los derechos del hombre y la ley natural*, Ed. Leviatán, Trad. H. Miri, Buenos Aires, 1982.

_____ ; *Principios de una política humanista*, Ed. Difusión, Trad. M. Echeverría, Buenos Aires, 1969.

_____ ; *El Hombre y el Estado*, Ed. Encuentro, Trad. J. M. Palacios, Madrid, 1983.

_____ ; *Para una filosofía de la persona humana*, Ed. Letras, Santiago de Chile, 1939.

MORENO, F.; *Actualidad de Jacques Maritain*, Ed. Marracci, Santiago de Chile, 1987.

RAPHAEL, D.; *Problemas de filosofía política*, Ed. Alianza, Madrid, 1996.

SABINE, G.; *Historia de la teoría política*, Ed. F.C.E., Madrid, 1999.

STRAUSS, L.; *¿Qué es filosofía política?*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1970.

EL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA

Dr. (c) Fernando Estenssoro S.*

Resumen: El artículo entrega una definición operativa del concepto de ideología, a fin de aplicarse, fundamentalmente, a estudios en Ciencias Sociales. Reconoce una evolución en la interpretación del concepto, tanto en lo que se refiere a una valoración positiva y negativa del mismo, así como en lo que se refiere a otorgarle funcionalidades negativas y positivas en el accionar político concreto. En esta evolución teórica, se rescatan algunos hitos y aportes que se consideran fundamentales. Finalmente, el artículo se inscribe una tradición académica que cree en el aporte fundamental que significa el concepto de ideología para el análisis contemporáneo de la realidad político-social, ya se trate de estudios en ciencia política, sociología política, filosofía política, u otros.

Palabras claves: Ideología – Función negativa – Función positiva

Abstract: This article offers an operative definition of the concept of ideology, in order to be applied, fundamentally, to studies in Social Sciences. It recognizes an evolution in the interpretation of the concept, as much in which it deals with both a positive and negative valuation of it, as well as in which it deals with granting negative and positive functionalities to it in driving politician concreteness. In this theoretical evolution, some landmarks and contributions are rescued that are considered fundamental. Finally, the article registers an academic tradition that believes in the fundamental contribution that the concept of ideology means for the contemporary analysis of the political and social reality, whether it is studies in political science, political sociology, political philosophy, or others.

Key words: Ideology - Negative Function - Positive Function

* Chileno. Licenciado en Historia y Magíster en Ciencia Política por la P. U. Católica de Chile. Doctor en Estudios Americanos, mención en Pensamiento y Cultura por la U. de Santiago de Chile. Contacto: jfestenssoro@vtr.net

1. Introducción

El término *Ideología*, como tal, surge en el período de la revolución Francesa y fue acuñado por Destutt de Tracy en 1796, quien imbuido en el espíritu propio de la Ilustración, tenía la intención de desarrollar la teoría genética de las ideas o la ciencia de las ideas así como de su expresión. El objeto de esta ciencia sería el conocimiento del hombre basado únicamente en el análisis de sus facultades, como se desprende de la obra de Tracy, *Éléments d'idéologie*, donde se define como la ciencia que trata de la formación, expresión y deducción de las ideas del hombre. Los pensadores que seguían a Destutt se relacionaban con la segunda clase del *Institut national des sciences et des arts*, y fueron identificados como *ideólogos*. Sin embargo, a poco andar el concepto y sus defensores fueron descalificados por Napoleón Bonaparte, quien se referirá a la *ideología* y a quienes la desarrollaban de manera peyorativa asociándola a “especulación quimérica, teorización ociosa (...) sistema de teorías carentes de aplicación práctica”, además para él, sus proposiciones serían opiniones particulares de personas o de partidos políticos, pero en ningún caso una ciencia de las ideas. Esta calificación peyorativa de Napoleón respondería más bien a problemas partidarios, al sentir que De Tracy y su grupo se transformaban en críticos de su acción política, y no a una profunda reflexión teórico -científica sobre la materia¹.

2. Función negativa. El pensamiento marxista clásico

Es prácticamente consensual, entre los estudiosos del fenómeno, considerar que será a partir de la obra de Carlos Marx cuando el estudio y desarrollo de concepto cobrará creciente importancia, tanto en el pensamiento político como en los estudios sociales, hasta nuestros días.

¹ Cfr: FERNÁNDEZ CEPEDAL, José Manuel; “*Ideología brumarista y Napoleón Bonaparte*”, en *El Basilisco*, N°17, Oviedo, España, 1994, pág. 37; NAESS, Arne; “*Historia del Término Ideología. Desde Destutt de Tracy hasta Karl Marx*”, en *Historia y Elementos del conocimiento*, Tomo I, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1968, pág. 24 y 26 y OSORIO, Nelson; “*Las Ideologías y los estudios de literatura hispanoamericana*”, en *Lectura Crítica de la Literatura Americana*, Tomo 1, Ed. Biblioteca Ayacucho, Caracas, Venezuela, 1996, pág. 97.

Marx señalará una función negativa de la ideología en el contexto general del quehacer político-social, al entenderla como una falsa conciencia que no permite ver las cosas tal cual como son en la realidad, o que desvirtúa la realidad, en el mismo sentido del mito platónico sobre la caverna, como bien explica Laclau². Al respecto se entiende que la ideología ocultaría la verdad propia de una sociedad de clases, permitiendo así legitimar el poder de una clase dominante por sobre una clase dominada.

Esta idea se expresa en la obra clásica de Marx al respecto, *La ideología Alemana*, en la cual paradójicamente no pretendió elaborar una teoría sobre la ideología ni menos establecer una definición acotada del concepto, sino que sólo se restringió a su uso de manera instrumental desde una perspectiva negativa, “en función de englobar el conjunto de la filosofía anterior” y contraponerlo a lo que él denominará “la ciencia real, positiva”, o el verdadero “saber real”. Esta situación se explicaría, porque Marx nunca pretendió convertir el término ideología “en un concepto fundamental en la elaboración de su teoría de la sociedad y de la historia”³.

Según Althusser, en la *Ideología Alemana*, “la ideología es concebida como pura ilusión, puro sueño, es decir, como nada. Toda su realidad esta fuera de ella misma (...) La ideología es entonces para Marx un conjunto imaginario, un puro sueño, vacío y vano, constituido por ‘restos diurnos’ de la única realidad plena y positiva, la de la historia concreta de los individuos concretos, que producen materialmente su existencia”⁴.

² “Los hombres que, desde la niñez, han tenido sus espaldas vueltas hacia la entrada de la caverna, no pueden contemplar el mundo exterior. Sobre la pared interior de la caverna se proyectan las sombras de otros hombres y, acostumbrados a ligar las voces de estos hombres con sus sombras, los habitantes de la caverna concluyen que las primeras derivan de las segundas. Uno de los prisioneros, sin embargo, logra escapar y percibe el verdadero origen de las voces. Finalmente emerge de la caverna y contempla la luz del día. Al principio, el sol lo enceguece, pero luego se acostumbra a él y la visión que obtiene le permite entender la falsedad en la que hasta entonces había vivido.” LACLAU, Ernesto; *Política e Ideología en la Teoría Marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1978, pág.1.

³ OSORIO, Nelson; “*Las Ideologías y los estudios de literatura hispanoamericana*”, pág. 99.

⁴ ALTHUSSER, Luis; *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Ediciones los Comunistas, Bogotá, Colombia, 1974, págs. 41 y 42.

Por su parte Engels, que fue quien acuñó el significado de ideología como falsa conciencia en la carta que envía a Mehring en 1893, al referirse a la acción social y política de los sujetos en la sociedad de clases señaló que: “La ideología es un proceso que se opera por el llamado pensador consciente, en efecto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven, permanecen ignoradas para él; de otro modo, no sería tal proceso ideológico. Se imagina pues, fuerzas propulsoras falsas o aparentes (...) Con esto se halla relacionado también el necio modo de ver de los ideólogos: como negamos un desarrollo histórico independiente a las distintas esferas ideológicas, que desempeñan un papel en la historia, les negamos también todo efecto histórico”⁵.

Y frente a la pregunta: “¿por qué los ‘hombres tienen necesidad’ de esta transposición imaginaria de sus condiciones reales de existencia para ‘representarse’ sus condiciones de existencia reales?”, Marx responde que la causa estaría “en la transposición y en la deformación imaginaria de las condiciones de existencia reales de los hombres, esto es, en la alienación, en la imaginaria representación de las condiciones de existencia de los hombres”. Vale decir, “los hombres se forman una representación alienada (=imaginaria) de sus condiciones de existencia, porque estas condiciones de existencia son por sí mismas alienantes”⁶.

Por lo tanto para el pensamiento marxista clásico, “todo pensamiento está socialmente determinado pero la ideología es un pensamiento que niega esa determinación, o más bien un pensamiento tan determinado socialmente que niega sus propios determinantes”⁷.

Esta interpretación negativa de la ideología, sería la más conocida como dice Eagleton, cuando se pregunta: “¿a qué hace referencia la ideología?”, y señala que la respuesta “más general es que la ideología

⁵ Citado en GÓMEZ PÉREZ, Germán; *La Polémica en Ideología*, Ed. UNAM, México, 1985, pág. 25.

⁶ ALTHUSSER, Luis; *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, págs. 46 y 47.

⁷ EAGLETON, Terry; *Ideología. Una introducción*, Ed. Paidós, Barcelona, 1997, pág. 124.

tiene que ver con la legitimación del poder de un grupo o clase social dominante”⁸.

En este mismo sentido, Van Dijk plantea que ninguna definición de ideología “dejará de mencionar que las ideologías sirven típicamente para legitimar el poder y la desigualdad. Igualmente se piensa que las ideologías ocultan o confunden la verdad, la realidad o las ‘condiciones objetivas, materiales, de la existencia’ o los intereses de las formaciones sociales”. Interpretación que proviene precisamente del pensamiento marxista clásico, como el mismo autor aclara al señalar que “históricamente, sobre todo en la tradición marxista, las ideologías fueron asociadas, por supuesto, a la noción de clase, y descritas luego en términos más abstractos como ‘formaciones sociales’. Más específicamente, las ideologías eran atribuidas a la clase gobernante, aunque sólo fuera para ocultar su poder, la desigualdad o el statu quo...”⁹.

3. El aporte de Althusser: El ser humano es un ser ideológico por excelencia

Pese a esta función negativa que el marxismo otorgaría a la ideología y que sería la más conocida o difundida, se debe señalar que la discusión teórica propia de las corrientes marxistas del siglo XX permitió una comprensión más amplia del concepto, otorgándole también una connotación positiva. En este proceso un interesante aporte realizó Louis Althusser, cuando planteó una teoría general de la ideología en su obra *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*.

En una revisión crítica al positivismo historicista manifestado por Marx en la *Ideología Alemana*, Althusser afirmó que la ideología no es solamente falsa conciencia o enajenación del sujeto social, sino que la ideología es inherente al sujeto. Más aún, el sujeto humano, cualquiera este sea, no puede desarrollar una práctica concreta sin una

⁸ Ibídem, pág. 24.

⁹ VAN DIJK, Teun; *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1998, págs. 178 y 180.

ideología. En este sentido va a entender al hombre como *un animal ideológico por excelencia*.

Su definición de ideología es que esta es “una ‘representación’ de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia”¹⁰. Muy sucintamente, podemos señalar que Althusser llega a esta conclusión planteando dos tesis complementarias sobre la función de la ideología, y que él mismo define como una tesis negativa y otra tesis positiva:

1º Tesis Negativa: Aquí reinterpreta la visión marxista tradicional que entendía que lo “que se refleja en la representación imaginaria del mundo que se encuentra en una ideología son las condiciones de existencia de los hombres, por lo tanto su mundo real”¹¹.

Por el contrario, Althusser plantea una diferencia que será sustancial. Señala que “no son las condiciones de existencia reales, su mundo real, lo que ‘los hombres’ ‘se representan’, en la ideología, sino ante todo lo que se les representa es su **relación** con estas condiciones de existencia”¹². Más aun, expresándose en términos marxistas, plantea que “toda ideología representa, en su deformación necesariamente imaginaria, no las relaciones de producción existentes (...) sino ante todo la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y con las que de estas se derivan”¹³.

Inmediatamente se desprende de esta afirmación la pregunta de “¿por qué la representación dada a los individuos de su relación (individual) con las relaciones sociales que gobiernan sus condiciones de existencia y su vida colectiva e individual es necesariamente imaginaria? ¿Y en qué sentido es imaginaria?”¹⁴.

Para responder estas preguntas el autor elabora su segunda tesis sobre la ideología y que será de carácter positivo.

¹⁰ ALTHUSSER, Luis; *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, pág. 44.

¹¹ *Ibidem*, págs. 46 y 47.

¹² *Ibidem*, pág. 47.

¹³ *Ibidem*, págs. 47 y 48.

¹⁴ *Idem*. *Supra*.

2º Tesis positiva: La ideología tiene una existencia material. La idea central que plantea es que “una ideología existe siempre en un aparato y su práctica, o sus prácticas. Esta existencia es material”. Vale decir si ideología para Althusser es “igual a relación imaginaria con relaciones reales”, lo que desea recalcar es que “esta relación imaginaria está dotada de una existencia material”¹⁵.

Aquí estamos ante una idea estructurante de su propuesta, ya que para Althusser las ideologías sólo existen y se desarrollan en *Aparatos ideológicos*, que son aparatos de existencia material en la sociedad y en ellos se prescriben “prácticas materiales reguladas por un ritual material, prácticas que se dan en los actos materiales de un sujeto que actúa en plena conciencia según su creencia”; luego para él: “1º Toda práctica tiene lugar por una ideología y bajo una ideología. 2º Toda ideología se realiza por el sujeto y para sujetos”¹⁶.

3.1. Los Aparatos ideológicos del Estado (AIE)

Haciendo un aporte a la teoría marxista del Estado, Althusser va a señalar que el Aparato del Estado se compone de dos sub-aparatos de distinta función entre sí: Por una parte estaría el Aparato represivo del Estado y por otra, el Aparato ideológico del Estado.

A la definición de Aparato del Estado clásica de Marx, donde éste se compone por el Gobierno, los Tribunales, las Prisiones, la Policía, el Ejército, etc., él la denominará *Aparato Represivo del Estado*, poniendo el énfasis en dos aspectos: el carácter coercitivo-violento de su accionar y que actúa como “un todo organizado cuyos diferentes miembros están centralizados bajo una unidad de comando, la de la política de la lucha de clases, aplicadas por los representantes políticos de las clases dominantes que detentan el poder del Estado”¹⁷.

Pero además agregará que existe otro componente del Aparato del Estado, y que denomina el *Aparato ideológico*, pero que es más

¹⁵ *Ibidem*, págs. 48 y 49.

¹⁶ *Ibidem*, págs. 53 y 54.

¹⁷ *Ibidem*, págs. 21 y 29.

diseminado, múltiple y distinto, de hecho se refiere a él en plural: “Designamos por Aparatos Ideológicos del Estado cierto número de realidades que se presentan al observador inmediato bajo la forma de instituciones distintas y especializadas”¹⁸. Y la diferencia fundamental será que “el Aparato represivo del Estado ‘funciona esencialmente en forma de violencia’, mientras que los Aparatos Ideológicos del Estado funcionan esencialmente en base ‘a la ideología’”¹⁹. Y en este punto, Althusser recoge el aporte gramsciano de hegemonía. Recordemos que para Gramsci, es en la sociedad civil donde de manera privilegiada se ejerce la acción hegemónica de la clase dominante por sobre la dominada. Althusser por su parte establece un grado de relación implícito entre sociedad civil y AIE en dos momentos claves:

- a) primero cuando define a los AIE como aquellos espacios sociales donde se produce el ejercicio de la hegemonía ideológica, así como la confrontación ideológica por parte de las clases antagónicas, al señalar que “ninguna clase puede en forma duradera mantener el poder del Estado sin ejercer al mismo tiempo su hegemonía sobre y en los Aparatos ideológicos del Estado”²⁰;
- b) segundo, cuando los enumera, señalando que para la actual sociedad capitalista él identifica:
 - Los AIE religiosos (el sistema de diferentes iglesias)
 - Los AIE escolares (el sistema de diferentes escuelas públicas y privadas)
 - Los AIE familiares
 - Los AIE políticos (el sistema político del que hacen parte los diferentes partidos)
 - Los AIE sindicales
 - Los AIE de la información (prensa, radio, T.V., etc.)
 - Los AIE culturales (las Letras, las Bellas Artes, deportes, etc.)²¹.

¹⁸ Ibidem, pág. 22.

¹⁹ Ibidem, pág. 24.

²⁰ Ibidem, pág. 26.

²¹ Ibidem, pág. 22.

En otras palabras, la sola acción coercitiva que se ejerce por parte del Aparato del Estado no asegura el dominio de la clase dominante por sobre la clase dominada. Para esto es necesario establecer la hegemonía ideológica de la clase dominante y esta hegemonía se establece principalmente en los AIE.

3.2. Los AIE como espacios de enfrentamiento entre ideologías y contraideologías

De aquí también se desprende una segunda gran idea de este autor al respecto, y es la de señalar que un espacio privilegiado para el desarrollo de la lucha de clases en la sociedad son estos AIE, al afirmar que “los Aparatos ideológicos del Estado pueden ser no solamente la encrucijada sino también el lugar en el que se libra una lucha de clases y a menudo en forma muy encarnizada”²².

Como parte de su formación en la tradición marxista, el autor señala que siempre se debe asociar una ideología a una clase social y por ende, a la consecuente lucha de clases. Su aporte está en plantear que la lucha de clases se desenvuelve en espacios específicos de una sociedad y entre esos espacios la lucha ideológica se da por excelencia en los aparatos ideológicos del Estado.

El Estado y sus aparatos no tienen sentido más que desde el punto de vista de la lucha de clases, como aparato de la lucha de clases que asegura la opresión de clase, y que garantiza las condiciones de la explotación y de su reproducción. Pero no hay lucha de clases sin clases antagónicas. “Quién dice lucha de clases de la clase dominante dice resistencia, revuelta y lucha de clases de la clase dominada”²³ “...Pues si es verdad que los AIE representan la forma en la que la ideología de la clase dominante debe necesariamente realizarse, y la forma con la que la ideología de la clase dominada debe necesariamente medirse y enfrentarse, las ideologías no ‘nacen’ en los Aparatos ideológicos del Estado, sino de las clases sociales empeñadas en la lucha de clases:

²² Ibidem, pág. 26.

²³ Ibidem, pág. 71.

de sus condiciones de existencia, de sus prácticas, de sus experiencias de lucha, etc.”²⁴.

En síntesis el autor nos propone que toda clase dominante se apoya en los AIE para sostener su poder en la sociedad. Los AIE funcionan sobre la base de la ideología dominante que es la ideología de la clase dominante. Pero igualmente puede existir una ideología adversaria, propia de la clase dominada, que busque contraponerse a la ideología dominante y en este sentido el espacio de lucha ideológica privilegiado se verificará en los AIE. Luego, podemos señalar que lo que se enfrenta en estos AIE son *ideologías*: ideología de la clase dominante versus ideología de la clase dominada o *contraideología*.

4. La ideología es omnihistórica

Otra de las ideas centrales que planteó Althusser en su teoría de la ideología, es que la Ideología como tal es omnihistórica, vale decir siempre ha estado presente en la historia humana (sí bien Althusser se restringe a la historia de las sociedades de clase). En este sentido, lo que cambia son los tipos de ideologías que existen de acuerdo a cada momento histórico particular. Así, las ideologías responden a las clases sociales concretas que existen en ese momento histórico y que además se enfrentarían de acuerdo a la posición específica que ocupan en aquella sociedad concreta en la cual se desenvuelven, y que puede ser posición dominante o posición dominada. Vale decir a diferentes momentos históricos, diferentes clases sociales enfrentadas y por lo tanto diferentes ideologías enfrentadas.

Luego planteará que en cada periodo histórico la importancia relativa de un AIE sobre otro varía como escenario o espacio privilegiado para la confrontación ideológica. Para demostrar esto, ejemplifica con la confrontación ideológica principal que ocurre en Francia entre los siglos XVI a XVIII y que finalmente se expresará en la revolución de 1789: “Ahora bien, en el período histórico precapitalista que examinamos (se refiere a la Francia prerrevolucionaria) en sus grandes

²⁴ Ibidem, pág. 72.

rasgos, es absolutamente evidente que existía un aparato Ideológico de Estado dominante, la Iglesia, que concentraba no solamente las funciones religiosas sino también las escolares y una buena parte de las funciones de información y de 'cultura'. Si toda la lucha ideológica del siglo XVI al siglo XVIII, desde la primera conmoción de la Reforma, se concentró en una lucha anticlerical y antirreligiosa, no fue por azar, fue en función precisamente de la posición dominante del aparato ideológico de Estado religioso"²⁵.

Pero más allá de que en cada en época histórica cambien las clases y las ideologías que enfrentan a esas clases, lo importante para Althusser es que se debe tener presente que cualquier Aparato ideológico de Estado, no importa del que se trate, el resultado que busca siempre será el mismo: "la reproducción de las relaciones de producción"²⁶. Esto él lo ejemplifica al momento de referirse a las características de la lucha de clases que tipifican el momento histórico que vive mientras escribe, vale decir, una sociedad capitalista, en donde los AIE buscan la reproducción "de las relaciones de explotación capitalista"²⁷. Más aún, para él, en su sociedad contemporánea el AIE dominante será la Escuela²⁸.

Si bien su última afirmación es altamente discutible, lo interesante es que el autor, al establecer la necesaria relación de funcionalidad entre las características de la lucha de clases en un momento histórico dado, con un AIE relativamente más importante, abre la puerta metodológica que permitirá caracterizar históricamente un momento en la confrontación social y definir, sobre la base de esa caracterización, qué AIE es más o menos importante como espacio donde se libra la batalla ideológica, y por tanto, más interesante de analizar.

5. Función Positiva: teóricos contemporáneos

Así como existe una interpretación negativa de la ideología, también existe una interpretación exactamente contraria o función positiva.

²⁵ *Ibidem*, pág. 32.

²⁶ *Ibidem*, pág. 35.

²⁷ *Idem*.

²⁸ Cfr: *Ibidem*, pág. 36.

Evidentemente se trata de una interpretación mucho más contemporánea y que en gran medida también es deudora del aporte teórico del marxismo.

Al respecto se ha señalado que entender la ideología sólo en su función negativa de falsa conciencia implicaría “la posibilidad de percibir el mundo en cierto modo de manera inequívocamente correcta, lo que hoy suscita una profunda sospecha”²⁹.

Por el contrario, ahora desde esta una perspectiva positiva, se entenderá a la ideología como el cuerpo de ideas no sólo de clases sociales, sino también de grupos y capas sociales, que otorgan identidad y coherencia así como prescriben acciones referidas a su quehacer político en la sociedad.

Pensadores como Paul Ricoeur, defenderán precisamente este aspecto de la ideología, al entenderla como cuerpo de ideas que entregan identidad y coherencia a un grupo social determinado. Por ejemplo, en la relación utopía-ideología, plantea que la utopía supone un sueño que aspira a realizarse echando abajo el orden presente y propone un cuerpo ideológico que proporciona integración e identidad al grupo que la sustenta³⁰. Igualmente, Teun Van Dijk, expone una idea muy similar cuando afirma que también “las ideologías sirven positivamente para habilitar a los grupos dominados, crear solidaridad, organizar la lucha y sostener la oposición”, más aun, “las ideologías simplemente sirven a los grupos y a sus miembros en la organización y manejo de sus objetivos, prácticas sociales y toda su vida social cotidiana”³¹.

Luego, la ideología ya no sólo se referirá a las ideas o cuerpo de ideas de clases y grupos que se pueden identificar como dominados, respecto al acceso y propiedad de los medios de producción de una sociedad, sino que también, a ideas que se refieren a relaciones de Poder, pero referidas a otras variables tales como el género, la raza o la defensa de algún valor determinado. A estos grupos, la ideología les

²⁹ EAGLETON, Terry; *Ideología. Una introducción*, pág. 30.

³⁰ Cfr: RICOEUR, Paul; *Ideología y utopía*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1999, pág. 5.

³¹ VAN DIJK, Teun; *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, pág. 178.

permitiría cohesión e identidad, elementos necesarios para emprender una lucha política tendiente, precisamente, a superar las situaciones de dominación que les afectarían.

Martín Seliger define a la ideología como el “conjunto de ideas por las que los hombres proponen, explican y justifican fines y significados de una acción social organizada y específicamente de una acción política, al margen de si tal acción se propone preservar, enmendar, desplazar o construir un orden social dado”³².

En esta misma línea de interpretación, James Donald y Stuart Hall, en su obra *Politics and Ideology*, afirman que las ideologías entregan “los conceptos, categorías, imágenes e ideas por medio de las cuales la gente da sentido a su mundo social y político, concibe proyectos, llega a cierta conciencia de su lugar en este mundo y actúa en él”, por lo tanto, “el término ideología se usa para indicar los sistemas de pensamiento usados en la sociedad para explicar, resolver, descifrar y dar sentido al mundo social y político”³³.

Desde esta perspectiva la ideología se entiende ahora, como la cartografía necesaria a que recurren los seres humanos para posicionarse y entender la problemática política de la sociedad. Como señala Dobson, “el panorama político siempre ha sido complejo, y nosotros lo desenmarañamos usando (a veces sin saberlo) los mapas que nos proporcionan las ideologías políticas. La misma información política será interpretada de modo diferente por los socialistas y liberales o por los conservadores. Así mismo, las diferentes ideologías nos proporcionan diferentes indicaciones acerca de cómo debería ser la vida social, política y económica”³⁴.

6. Definición Operativa

En síntesis, el desarrollo contemporáneo de la discusión sobre el contenido y alcance de la Ideología permite una ampliación del concepto,

³² Citado en EAGLETON, Terry; *Ideología. Una introducción*, pág. 26.

³³ Citado en DOBSON, Andrew; *Pensamiento Político Verde. Una ideología para el siglo XXI*, Ed. Paidós, Barcelona, 1997, págs. 24 y 34.

³⁴ *Ibidem*, pág. 12.

entendiendo por él “cualquier tipo de intersección entre sistemas de creencias y poder político. Y tal definición sería neutral acerca de la cuestión de si esta intersección desafía o confirma un particular orden social”³⁵.

Lo importante de esta definición es que no niega el carácter alienante de algunas ideologías, particularmente las asociadas a las clases dominantes, recogiendo todo el aporte que la tradición marxista ha hecho al respecto, pero también, al reconocer la existencia de la lucha ideológica permite la identificación de otras ideologías o contraideologías, que no tienen el carácter de alienantes, sino que, por el contrario, reflejan la toma de conciencia política de clases o grupos respecto de su situación de dominados y permiten, por lo tanto, anteponer un proyecto y/o concepción respecto a una realidad sociopolítica determinada alternativa y/o desafiante del modelo del sector dominante.

De acuerdo con Dobson, las tres características básicas que definen un sistema de ideas políticas en ideología propiamente tal, se refieren a que estas “deben proporcionar una descripción analítica de la sociedad: un ‘mapa’ compuesto por puntos de referencia, que permita a sus usuarios orientarse en el mundo político (...), deben prescribir una forma particular de sociedad empleando creencias acerca de la condición humana que sostienen y reproducen opiniones acerca de la naturaleza de la sociedad prescrita” y, finalmente, “deben proporcionar un programa de acción política, o mostrar cómo llegar, desde la sociedad en que vivimos actualmente, a la prescrita por la ideología en cuestión”³⁶.

Luego, lo distintivo de la ideología, es que se refiere a aquel cuerpo de ideas que, como fin último, procura una acción concertada a fin de imponer y/o sostener determinadas creencias respecto del funcionamiento político deseable de la sociedad (incluye todas las variables

³⁵ EAGLETON, Terry; *Ideología. Una introducción*, pág. 26.

³⁶ DOBSON, Andrew; *Pensamiento Político Verde. Una ideología para el siglo XXI*, págs. 22 y 23.

posibles, como la económica, social, cultural, ambiental, etc.), por parte de un grupo humano o colectivo determinado.

7. Bibliografía

Althusser, Luis; *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Ediciones los Comuneros, Bogotá, Colombia, 1974.

Dobson, Andrew; *Pensamiento Político Verde, Una ideología para el siglo XXI*, Ed. Paidós, Barcelona, 1997.

Eagleton, Terry; *Ideología. Una introducción*, Ed. Paidós, Barcelona, 1997.

Fernández Cepedal, José Manuel; *“Ideología brumarista y Napoleón Bonaparte”*, en *El Basilisco*, N°17, Oviedo, España, 1994.

Gómez Pérez, Germán; *La Polémica en Ideología*, Ed. UNAM, México, 1985.

LACLAU, Ernesto; *Política e Ideología en la Teoría Marxista: capitalismo, fascismo, populismo*, Ed. Siglo XXI, México DF, 1986.

NAESS, Arne; *“Historia del Término Ideología. Desde Destutt de Tracy hasta Karl Marx”*, en *Historia y Elementos del conocimiento*, Tomo I, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1968.

OSORIO, Nelson; *“Las Ideologías y los estudios de literatura hispanoamericana”*, en *Lectura Crítica de la Literatura Americana*, Tomo 1, Ed. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1996.

RICOEUR, Paul; *Ideología y utopía*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1999.

VAN DIJK, Teun; *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1998.

VOVELLE, Michelle; *Ideologías y Mentalidades*, Ed. Ariel, Barcelona, 1985.

ACTUALIDAD DE ZUBIRI EN AMÉRICA LATINA: AYER Y HOY

Dr. Germán Marquínez Argote *

Resumen: En este texto se pondrá en evidencia las cuatro etapas principales que han marcado la recepción de la filosofía de Xavier Zubiri en América Latina. Se citan las principales obras y autores que han recogido la enseñanza de este filósofo vasco, y que las han re-interpretado, a veces en desarrollos originales de acuerdo a las vicisitudes del pensamiento latinoamericano de las últimas décadas.

Palabras clave: Realidad – filosofía latinoamericana – filosofía de la religión.

Abstract: In this article, the author will evidence the four main stages that have marked the reaction to the philosophical vision by Xavier Zubiri in Latin America. The main works and authors are mentioned that have gathered the teachings of this Basque philosopher, and that have re-interpreted them, occasionally in original development in agreement to the vicissitudes of the Latin American thought in the most recent decades.

Key words: Reality - Latin American Philosophy - Philosophy of Religion.

* Español. Doctor en Filosofía por la U. Javeriana de Colombia. Investigador de la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, España. Académico invitado en varias universidades colombianas y la U. Alcalá de Henares, España.

1. Introducción

Empecemos diciendo que la filosofía de Zubiri nunca estuvo de moda en América Latina, pero que siempre ha estado de “actualidad”, si por tal se entiende lo que este término zubirianamente significa: “estar presente”. Esta actualidad o presencia atravesó por diversas etapas de acuerdo con las cambiantes circunstancias y al compás un tanto irregular de las publicaciones de Zubiri. Es lo que voy a exponer a continuación.

2. Primera etapa

La primera etapa es la comprendida entre 1931-1936. En este corto lapso de tiempo, anterior a la guerra civil española, la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid alcanzó gran prestigio interior y proyección internacional. En ella José Ortega y Gasset era reconocido como maestro común, Manuel García Morente fungía de decano, mientras que Xavier Zubiri y José Gaos representaban dos jóvenes promesas. El medio principal de expresión de este admirable grupo, llamado posteriormente “Escuela de Madrid”, fue Revista de Occidente, fundada por Ortega en 1923. La generación americana emergente en estos ya lejanos años esperaba con avidez la llegada a las librerías de la revista de Ortega: “Para América Latina la Revista de Occidente significó un ponerse a la altura de los tiempos. De pronto se encontraba a su inmediato alcance lo mejor de la creación cultural europea y en español”¹. En ella publicó Zubiri algunos de sus más originales y sugestivos ensayos: “Sobre el problema de la filosofía” y “En torno al problema de Dios”. Además, en la editorial homónima de la revista dio a conocer Zubiri en traducciones fiables textos fundamentales de Suárez, Descartes, Pascal, Hegel, Brentano, Scheler, Messer, March, Schrödinger y De Broglie. Aunque en menor grado, parecida aceptación alcanzó en América la revista Cruz y Raya, fundada por José Bergamín y dirigida por Eugenio Imaz. En ella, desde el primer número aparecido en 1933, tuvo Zubiri una destacada presencia con ensayos

¹ MODIN, Izvi; *Ortega y Gasset y la cultura hispanoamericana*, FCE, México, 1994, pág. 33.

tan memorables como: “Hegel y el problema metafísico”, “La nueva física”, “Filosofía y metafísica”, etc. También en Cruz y Raya apareció en 1933 “¿Qué es metafísica?”, lección magistral dada por Heidegger en la toma de posesión de su cátedra en la Universidad de Friburgo en 1929, acto al que asistió Zubiri. Esta ejemplar traducción tuvo no menos de cinco reediciones en varios países de América Latina².

3. Segunda etapa

La segunda etapa se extiende desde los primeros años de la posguerra española hasta la aparición del controvertido tratado Sobre la esencia a finales de 1962. Son veinte largos años de escasas publicaciones en los que la presencia de Zubiri se hizo sentir en América Latina por otros cauces. El primer cauce fue el grupo de los “transterrados”, que junto con la nostalgia de su patria de origen, llevaron a sus nuevas patrias de destino la memoria de la experiencia filosófica compartida con los amigos en España dejados³. Ejemplar el caso de José Gaos. Apenas arribado a México, publicaba un revelador ensayo sobre “La filosofía en España”, destacando el extraordinario momento de creación filosófica vivido en Madrid bajo el magisterio de Ortega y al lado de Zubiri, a quien califica de “hermano mayor y magistral en filosofía”⁴. Entre otras cosas, escribe de Zubiri que “es la personalidad intelectual más relevante de las últimas generaciones españolas”; que “sus saberes son insólitos en una sola persona”; que “su inteligencia es un aparato mental de una sutileza, pero también de una capacidad de asociaciones sorprendentes, que ha admirado siempre a sus auditores”; y, finalmente, que “su obra impresa y publicada es todavía poco extensa, pero cualquiera aprecia en ella su densidad y personalidad germinal”⁵. Nunca olvidaría Gaos que fue Zubiri, antes de irse para

² México, Ed. Séneca, 1941; Buenos Aires, Ed. Alpe, 1955; Santiago de Chile, Cruz del Sur, 1963; Buenos Aires, Siglo XX, 1967; Bogotá, El Búho, 1992, esta última con amplios comentarios de Jaime Hoyos Vázquez, gran admirador de Zubiri.

³ ABELLÁN, José Luis; *Filosofía española en América, 1936-1966*, Madrid, 1967.

⁴ GAOS, José. “Nota personal (1939-1940)”, en *Obras Completas*, vol. XIX, pág. 437.

⁵ GAOS, José; “La filosofía en España”, en *Letras de México*, 15 de enero de 1939, en *Obras Completas*, vol. IV, págs. 235-242.

Alemania, el ponente de su tesis doctoral sobre Husserl⁶ y que, a su regreso, estudió “en consulta constante con Zubiri, a lo largo de un año, *El ser y el tiempo*”⁷ de Heidegger, de donde saldría la traducción gaosiana, publicada en México en 1951. En sus famosas Confesiones profesionales de 1958 señalaba Gaos las dos raíces del pensamiento zubiriano: antes de su ida a Alemania, “para Zubiri, parecía no haber más que la fenomenología”; pero, a su regreso, “Zubiri venía entusiasmado, no sólo de Heidegger, sino con Heidegger”, de manera que “mi Zubiri de la fenomenología me lo encontraba hecho un Zubiri del existencialismo”; para concluir diciendo que “a defecto de Heidegger mismo, era Zubiri el mejor maestro concebible”.⁸

Desde sus sucesivos destinos (México, Cuba, Puerto Rico), María Zambrano evocaba a su vez nostálgicamente “el logos del Manzanares”, en referencia a sus dos maestros, Ortega y Zubiri, y a la ciudad de Madrid, “lugar éste que ha sido para mí decisivo y perenne en mi mente”⁹. Este apego se debía a que “durante años y más años asistí a sus clases y seminarios [de Zubiri], como a las de Ortega, y hasta le sustituí [a Zubiri] durante un curso entero mientras estuvo en Alemania junto a Heidegger”¹⁰. De estos años nos dejó un magnífico retrato de Zubiri como persona física, pensador y maestro: “Con un metro cincuenta se puede ser alto y lo era Zubiri cuando lo conocí [...] Era esbelto, elegantísimo. Un raro lirio oscuro, negro, claro, de negro iba y qué bien le estaba. Tenía el sentido del ser en grado sumo –del SER–; profundizaba, exponía sin concesión pedagógica alguna”¹¹. Pero el hecho más decisivo fue el curso que Zubiri impartió recién vuelto de Alemania, entre 1931-1932, “que tuve la fortuna de escuchar”¹². En ese momento estaba la malagueña a punto de abandonar los estudios

⁶ GAOS, José; *Crítica al psicologismo en Husserl*, tesis leída el 30 de enero de 1929.

⁷ GAOS, José; *Obras Completas*, vol. VII, pág. 231; y vol. X., pág. 18.

⁸ *Ibidem*, *Obras completas*, vol. XVII, págs. 61-64.

⁹ ZAMBRANO, María; *De la aurora*, Ed. Turner, Madrid, 1986, pág. 122.

¹⁰ Carta de M. Zambrano a Robles Bravo, del 11-I-1977, en ORTEGA MUÑOZ, Juan; *María Zambrano o la Metafísica recuperada*, Ed. Universidad, Málaga, 1982, pág. 18.

¹¹ ZAMBRANO, María; *Cartas de la Pièce (Correspondencia con Agustín Andreu)*, Editorial Pre-textos, Valencia, 2002, págs. 87 y 239.

¹² ZAMBRANO, María; *El hombre y lo divino*, FCE, México, 1955, págs. 77 y 94-95.

de filosofía, pero “un día inolvidable, el mes de mayo había de ser, por una de las rendijas del edificio de San Bernardo que daba a un patio, entró un rayo de claridad: el profesor Zubiri explicó nada menos que las Categorías de Aristóteles y yo me encontré no dentro de una revelación fulgurante, sino dentro de lo que siempre ha sido mejor para mi pensamiento: la penumbra tocada de alegría. Y, entonces, calladamente se fue abriendo como una flor el discernido sentir de que quizá yo no tenía por qué dejar de estudiar filosofía”¹³.

Abundando en más ejemplos, está Ramón Gómez de la Serna, amigo de los filósofos de su generación y cuyas greguerías son gotas destiladas de ingenio y de filosofía quintaesenciada en muchos casos. Pues bien, desde Santiago de Chile escribía en 1958 la siguiente nota: “Querido Zubiri: el más viejo amigo (dicen que amigos nuevos no los hay) que me queda en Madrid eres tú. ¡Nunca he dejado de recordarte en el transcurso de estos largos años! Quiero enviarte hoy un abrazo con este ligero recorte. Ramón de la Serna”¹⁴. El recorte adjunto era un evocador artículo, “En un camino de Hendaya” que así se titulaba, publicado en el periódico *El Mercurio* de la capital chilena. En él relataba Don Ramón su primer encuentro con Unamuno y con Zubiri allá por los años veinte. Zubiri lo recibió en su casa de San Sebastián, amplia, cómoda y bien abastecida de libros, quedando impresionado del joven anfitrión: “Yo consideraba ya a aquel muchacho, en lo suyo, como ‘un monstruo de la naturaleza’ a la manera de Lope, pero sólo en el verbo, en la palabra hablada, ya que una cautela muy de filósofo echaba frenos a su producción escrita, aún en génesis hoy, en laboreo y sin premuras de alumbramiento”¹⁵.

Se podrían multiplicar los testimonios de admiración y afecto a Zubiri de otros viejos amigos transterrados como Eugenio Imaz, Eduardo

¹³ ZAMBRANO, María; *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Tres, Madrid, 1983, pág. 10; y en *Delirio y destino*, Ed. Mondadori, Madrid, 1989, pág. 32. Ver GÓMEZ CAMBRES, Gregorio; “El realismo de Zubiri y María Zambrano”, en VARIOS. *María Zambrano. Raíces de la cultura española*, Fundación Rielo, Madrid, 2004, págs. 81-117.

¹⁴ Don Ramón vivía habitualmente en Buenos Aires. La Nota está fechada en “Santiago de Chile, junio de 1959. Av. Bustamante 176, Dpto. 1032”, donde vivía un hermano suyo.

¹⁵ DE LA SERNA, Ramón; “En un camino de Hendaya” en *Diario El Mercurio*, Santiago de Chile, 7 de junio de 1958.

Nicol, Joaquín Xirau, Luis Recasens Siche, todos ellos exilados y reconocidos maestros en México; o de David García Bacca y Manuel Granell, quienes durante muchos años profesaron en la Universidad Central de Venezuela. Baste este último testimonio. Cuenta Granell que un día le preguntó un estudiante que cómo era Ortega en su íntimo modo de ser y de pensar, a lo que respondió con la siguiente anécdota ocurrida en la primavera de 1933: “La Facultad madrileña de Filosofía y Letras disponía entonces de un cómodo autobús destinado a excursiones culturales. Un buen día, no sé cómo, me encontré dentro de aquel vehículo con Ortega y Xavier Zubiri. Siete u ocho compañeros de estudios filosóficos cercaban como moscas insistentes a los dos maestros. Ibamos rumbo a El Escorial”. Ya dentro del célebre Monasterio, que tanto dio que meditar a Ortega, “estábamos en la nave central, amplia y altísima, exactamente bajo la luz cenital del cimborrio. Alzando el rostro, los dos pies bien plantados en las losas, su izquierda en la cintura y la diestra rubricando un solemne ademán que se alargaba como una espada, Ortega exclamó con brioso júbilo: -¡Qué maravilloso despacho!”. No había terminado de pronunciar tan rotunda frase admirativa, cuando Zubiri manifestó su desacuerdo: “¡Oh, no!...yo prefiero una habitación pequeña, muy pequeña, más empequeñecida aún por los libros que cubran las paredes. Me horroriza la idea de meditar en este espacio enorme, frío, abierto como un cruce de caminos”. Contado lo cual, Granell daba al estudiante caraqueño la respuesta requerida, contraponiendo el modo de ser de Zubiri con el de Ortega: “Desde entonces comprendí mejor los cerrados y sutiles análisis de Zubiri, siempre en inquieta visión cercana; y también las amplias visiones panorámicas, las altas cimas a que sabe llevarnos la mirada de azor de Ortega”¹⁶.

El segundo cauce de la actualidad o presencia de Zubiri en América fue *Naturaleza, Historia, Dios*, primer libro formal de Zubiri, que vio la luz pública en 1944, después de superar las engorrosas censuras propias de la época. Constituyó una corriente de aire fresco en el

¹⁶ GRANELL, Manuel; “Ortega en una anécdota, 1955”, reproducido en *Ortega y su filosofía*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1960, págs. 19-23.

empobrecido mundo cultural de la posguerra española este libro, que reunía buena parte de lo anteriormente escrito por Zubiri, con algunos textos nuevos añadidos: “Nuestra situación intelectual” o “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”. Las sucesivas ediciones lo convirtieron bien pronto en un clásico de la filosofía española. También en América Latina fue leído con gran interés este “*primum opus zubirianum*”, que en 1948 tuvo una edición argentina¹⁷. En 1949 la Sociedad Peruana de Filosofía designó a Zubiri, “en reconocimiento de los méritos en el ejercicio de la disciplina filosófica”, Miembro de Honor de dicha Sociedad¹⁸. Firmaba el diploma Francisco Miró Quesada, quien sentía por la obra de Zubiri un gran aprecio, compartido por otros filósofos de su generación como Cayetano Betancur y Danilo Cruz Vélez en Colombia o Vicente Fatone en Argentina. Fatone publicaba en 1953 una estupenda obra sobre La existencia humana y sus filósofos¹⁹, en la que presentaba a Zubiri ante el público argentino como uno de los grandes existencialistas, al lado de Heidegger, Jaspers, Marcel, Sartre, etc. Por su parte, el uruguayo Alberto del Campo colaboraba en 1953 en el primer Homenaje a Xavier Zubiri de la revista Alcalá, destacando “la actitud filosófica de Zubiri y su importancia para el pensamiento americano”²⁰.

El tercer cauce de la actualidad de Zubiri fue el magisterio oral a través de los cursos privados, que, a falta de cátedra oficial, un grupo de amigos ponían en marcha en 1945 para que pudiera desplegar su pensamiento ya en trance de maduración. Durante los años cuarenta y cincuenta fueron testigos de excepción de la creatividad del magisterio extrauniversitario de Zubiri cuatro latinoamericanos: el diplomático uruguayo Alberto del Campo, quien dió a conocer dichos cursos, suscitó interesantes polémicas y ha seguido hasta hoy escribiendo

¹⁷ ZUBIRI, Xavier; *Naturaleza, historia, Dios*, Ed. Pollet – El Ateneo, Buenos Aires, 1948.

¹⁸ El Diploma reza así: “El Señor Javier Zubiri ha sido designado Miembro de Honor de esta Sociedad en reconocimiento de sus méritos en el ejercicio de la disciplina filosófica. Lima 10 de octubre de 1949. Presidente, firma ilegible; Secretario, Francisco Miró Quesada”.

¹⁹ FATONE, Vicente; *La existencia humana y sus filósofos*, Ed. Raizal, Buenos Aires, 1953.

²⁰ DEL CAMPO, Alberto; “*La actitud filosófica de Zubiri y su importancia para el pensamiento americano*”, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Ed. Revista Alcalá, Madrid, 1953, págs. 29-36.

importantes ensayos sobre la filosofía de Zubiri; el colombiano Rafael Gutiérrez Girardot, hasta su instalación definitiva en Alemania, donde sería discípulo de Heidegger, profesor en Bonn y brillante ensayista²¹; el mexicano Agustín Basabe y el argentino Enrique Dussel, quienes simultanearon sus estudios de doctorado en la Universidad Complutense de Madrid con la asistencia a dichos cursos. Todos ellos recibieron un fuerte impacto de su magisterio y crearon en América Latina grandes expectativas sobre lo mucho que podría dar de sí Zubiri en un futuro, cuando los cursos orales se transformaran en obra escrita. Dussel, por ejemplo, en sus primeras conferencias de iniciación a la filosofía de la liberación solía alertar a sus oyentes: “hasta qué punto filósofos tan dejados de lado, tales como Zubiri, dicen muchas más cosas de las que uno pueda imaginar y, de paso, son de nuestro mundo hispano. Parecería que en España ya no hay filósofos; los hay, lo que pasa es que a veces no los conocemos”²².

4. Tercera etapa

La anterior situación de expectación se prolongó hasta finales de 1962, año en el que por fin vio la luz pública el tratado *Sobre la esencia*. Quizás por esperado, obtuvo este libro un desproporcionado éxito editorial, hecho que caricaturizó Mingote pintando a la gente apretujada en el metro de Madrid leyendo el libro de Zubiri o haciendo lo propio el Padre Eterno en la soledad del cielo. No obstante tal éxito comercial, el libro de Zubiri produjo una sensación de desencanto no disimulado entre sus viejos amigos de antes de la guerra y en no pocos lectores de la nueva generación de la posguerra suscitó desconcierto y polémica. Es sintomático al respecto el caso de José Gaos, quien en carta del 3 de octubre de 1963 dirigida a David García Bacca le dice: “Yo no he leído el libro. ¿Por qué? Porque la lectura del índice y hojeo

²¹ GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael; “*Vida de la filosofía. Carta desde Madrid*”, en *Ideas y Valores*, N° 2, Bogotá, 1951, págs. 151-153; “*En torno a tres Españoles (Zubiri, Aranguren y Rosales)*” en *Guadalupe* N° 1, 1953, págs. 22-29; “*A propósito del libro de Zubiri*”, en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* N° 14, 1983, págs. 92-96.

²² DUSSEL, Enrique; *Introducción a la filosofía de la liberación*, Ed. Extemporáneos, Buenos Aires, 1977; reimpreso con un “*Ensayo preliminar*” mío en Ed. Nueva América, Bogotá, 1979, págs. 103 y 104.

de [Sobre] la esencia me hicieron ‘oler’ lo que Ud. me confirma para ahorrarme definitivamente la lectura”²³. Ambos tuvieron la impresión de que con esta obra se alejaba su viejo amigo Zubiri de la fenomenología y del existencialismo heideggeriano e involucionaba hacia viejas posiciones escolásticas, que para colmo de males servían en esos años de cobertura ideológica catolizante al franquismo. No obstante, en la “Advertencia” preliminar de su *Metafísica natural estabilizada*, editada en México en 1963, reconocía García Bacca que, pese a no citar a nadie, debía mucho a todos, “desde Aristóteles a Zubiri”²⁴. Dentro de esta generación, José Ferrater Mora tuvo una actitud más positiva frente a dicha obra. En las sucesivas ediciones argentinas de su *Diccionario de Filosofía*²⁵, y posteriormente en las españolas, incluyó la palabra “ZUBIRI”, dando además entrada en múltiples artículos del mismo a conceptos claves de la metafísica zubiriana²⁶; contribuyó también a dar a conocer la obra de Zubiri en el mundo angloamericano²⁷; y, finalmente, como bien escribe José Luis Abellán, mal podría entenderse su principal obra metafísica *El ser y el sentido*²⁸ sin “la presencia de Ortega, de Sartre y, muy evidentemente, la de Zubiri”²⁹.

En cuanto a la nueva generación surgida post bellum, hay que aclarar de entrada que el tratado *Sobre la esencia* fue recibido de muy distinta forma en ambos lados del Océano. En España abundaron más las críticas negativas e incluso despectivas en algunos casos³⁰, que las

²³ GAOS, José; *Obras Completas*, vol. XIX, pág. 419.

²⁴ GARCÍA BACCA, Juan David; *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, FCE, México, 1963.

²⁵ La 1ª edición de este clásico *Diccionario de filosofía* apareció en 1945 en México; en Buenos Aires de la 2ª a la 5ª, ésta en dos volúmenes y varias reimpressiones; a partir de la 6ª en Alianza Editorial de Madrid.

²⁶ Ver los artículos: CONSTITUCIÓN, CONSTITUTIVO, ESENCIA, FORMALIDAD, HÁBITO, INDIVIDUO, INTELIGENCIA, REAL, REALIDAD, SUBSTANCIA, SUBSTANTIVIDAD, SUBSTANTIVO, TAL, TALIDAD, TRANSCENDENTE, TRANSCENDENTALES.

²⁷ FERRATER MORA, José; “*The philosophy of Zubiri*”, en *European Philosophy today*, 1965, págs. 15-29.

²⁸ FERRATER MORA, José; *Ser y el sentido*, Revista de Occidente, Madrid, 1967.

²⁹ ABELLÁN, José Luis; *El exilio filosófico en América. Los transterrados*, FCE, México, 1998, pág. 108.

³⁰ Ejemplo, el *Diccionario de filosofía contemporánea* (dirigido por M. A. Quintanilla). Sígueme, Salamanca, 1976.

valoraciones positivas. La objeción más grave al tratado era que “parecía proponer una teoría de la realidad por la que no había pasado Kant ni toda la modernidad ulterior. Se trataba de una metafísica que no iba acompañada de una pareja teoría del conocimiento”³¹. En América Latina, en cambio, aun reconociendo validez a algunas críticas, se destacaron más los aspectos positivos del libro. Prueba de ello son los comentarios de los argentinos Alberto Caturelli³² y María Lucrecia Robaletti³³; del mexicano Agustín Basabe³⁴; de la costarricense María de los Ángeles Giralt³⁵, de las portorriqueñas Isabel Trío y Fannie Simonpietri³⁶ o del chileno Jorge Eduardo Rivera. En 1964 escribía Rivera un estupendo artículo titulado “La crítica de Zubiri a Heidegger”, en el que entre otras cosas decía que Sobre la esencia “es uno de los libros más extraordinarios que yo haya leído. Todo en él es nuevo. No en el sentido de que Zubiri empiece todo de nuevo, sin tomar en cuenta la tradición, sino que es justamente al revés, porque es un enfrentamiento con toda la tradición filosófica, desde Parménides hasta nuestros días, hecho desde una visión original y, a mi juicio, tremendamente fecunda”³⁷. No obstante tales elogios, Rivera “echaba de menos una aclaración del método intelectual de Zubiri, es decir, concretamente, de su teoría de la inteligencia sentiente”; y, años más tarde, “cuando tuve la suerte de trabajar por casi dos años con Zubiri sobre su propio libro (eran los años 1966-1968) repetidas veces le pedí que escribiera su teoría de la inteligencia”³⁸.

³¹ GRACIA, Diego; “*El Seminario Xavier Zubiri de Madrid*”, en *Balance y perspectivas*, pág. 746.

³² CATURELLI, Alberto; “*La metafísica intramundana de Xavier Zubiri*”, en *Revista de Humanidades*, N° 8, Córdoba, Argentina, 1965, págs. 3-42; y en *Humanitas*, N° 7, Monterrey, 1966, págs. 73-97.

³³ ROBALETTI, María Lucrecia; *Esencia y realidad. La función trascendental de la esencia en Zubiri*, López Libreros, Buenos Aires, 1979.

³⁴ BASABE, Agustín; *Tratado de metafísica. Teoría de la habencia*, Ed. Limusa, México, 1982.

³⁵ GIRALT BERMÚDEZ, María de los Ángeles; *El devenir de la esencia en Xavier Zubiri*, Universidad de Costa Rica, San José 1975.

³⁶ TRÍO, Isabel; *El tema de la libertad en el pensamiento español contemporáneo*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1970; y *La libertad en Xavier Zubiri*, Río Piedras, Universidad de Puerto Rico, 1998. SIMONPIETRI, Fannie; “*La antropología filosófica en ‘Sobre la esencia’ de Xavier Zubiri*”, en *Revista Diálogos*, N° 25, 1973, págs. 103-115.

³⁷ RIVERA CRUCHAGA, Jorge; “*La crítica de Zubiri a Heidegger*”, en *Heidegger y Zubiri*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2001, pág. 187.

³⁸ *Ibidem*; pág. 185.

¿Y por qué no hablar de mi propia experiencia? A raíz también de la aparición de *Sobre la esencia*, comenté el libro en una serie de ensayos publicados en revistas colombianas, posteriormente reunidos en un libro editado en 1965 en España con el título de *En torno a Zubiri*³⁹. Poco después de publicado, aprovechando un viaje que hice a Madrid, me presenté ante Zubiri (a quien todavía no conocía), confesándome “autor de aquel pecado” que ponía en sus manos. Recuerdo que de inmediato me dio un afectuoso abrazo, quizás porque me vio un tanto asustado, y benevolentemente me dijo: “Leí con interés el ejemplar que me envió la Editorial; no está mal; pero además todos somos hijos de Adán y nos gusta que nos alaben”. Interpreté esta última frase como un desahogo de alivio frente a tanta crítica negativa como había recibido, que lo sumió en una profunda depresión. Por estos años sesenta, otros latinoamericanos, de origen o adopción, como Ignacio Ellacuría (de quien hablaré extensamente), María Lucrecia Robaletti, Jorge Eduardo Rivera, Fernando Danel y el que esto escribe tuvimos la suerte de seguir sus cursos y, lo que es más importante, fuimos acogidos dentro del ámbito de la amistad, que Zubiri sabía crear en torno a su persona.

El interés suscitado por el libro de Zubiri, en mi caso y en el de otros muchos latinoamericanos, obedecía a dos problemas fundamentales que teníamos planteados en ese momento: el de nuestra identidad cultural y el de la liberación de nuestros pueblos. Después de dos siglos de colonización y de casi otros dos de convulsa historia independiente, no sabíamos quiénes éramos culturalmente ni cuál era la causa de nuestro subdesarrollo. La generación que surgía en América Latina al término de la segunda guerra mundial se planteó en forma acuciante el primero de estos problemas y ensayó una posible respuesta al mismo desde una filosofía que algunos llamaban “latinoamericana”, pero que en todo caso debía ser auténtica, y no “una mala copia”, como decía Leopoldo Zea, de la producida en Europa⁴⁰. Pero más allá

³⁹ MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán; *En torno a Zubiri*; Ed. Studium, Madrid, 1965.

⁴⁰ ZEA, Leopoldo; *La filosofía americana como filosofía sin más*, Editorial Siglo XXI, México, 1969; SALAZAR BONDY, Augusto; *¿Existe una filosofía en Nuestra América*, Editorial Siglo XXI, México, 1968; MIRÓ QUESADA, Francisco; *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, FCE, México, 1974; MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán; *¿Qué es eso de Filosofía latinoamericana?*, Bogotá, El Búho, 1981.

de la falta de identidad, nos dolía la pobreza generalizada de nuestros pueblos, dominados por unas seculares estructuras de injusticia. Bajo estas preocupaciones, en 1968 se reunía en Medellín (Colombia) la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM) para poner en marcha la iglesia de los pobres exigida por las circunstancias e inspirada en el Vaticano II. En este contexto, el peruano Gustavo Gutiérrez publicaba en 1971 su *Teología de la liberación*⁴¹, obra que convulsionaría el tranquilo discurrir de la teología católica. A la sombra de la nueva teología, irrumpía también con fuerza la filosofía de la liberación latinoamericana, cuyo principal exponente fue, y lo sigue siendo, el argentino Enrique Dussel.

Para la comprensión de ambos problemas nos parecía esclarecedora, a principio de los setenta, la teoría sociológica de la dependencia, como causante del subdesarrollo. En un mundo constituido por uno o varios centros de poder dominante y una periferia dependiente, los países periféricos eran “un-para-otro” y no “para-sí-mismos”, siendo por ello subdesarrollados⁴². Junto a esta teoría sociológica, nos parecía relevante la distinción metafísica que hacía Zubiri entre las nociones de “haber”, “estar” y “realidad” por una parte, y el concepto del “ser” por otra.

Ya en 1935 trazaba Zubiri un pequeño esbozo de una metafísica no ontológica contraponiendo “haber-ser”: “Al conocer, el hombre entiende lo que hay, y lo conoce como siendo. Las cosas se convierten entonces en entes. Pero su ser supone siempre el haber”, añadiendo a continuación que “si el idioma griego no hubiera poseído sólo un verbo, el verbo ser, para expresar las dos ideas del ser y del haber, se hubieran simplificado y aclarado notablemente grandes paradojas de su ontología”⁴³. Comentando el anterior texto, escribía en 1953 Alberto del Campo: “Este texto de Zubiri, que se hará clásico en la historia

⁴¹ GUTIÉRREZ, Gustavo; *Teología de la liberación. Perspectivas*, CEP, Lima, 1971.

⁴² CARDOSO, F. H. - FALETTO, E.; *Dependencia y subdesarrollo en América Latina* (24 edic.) México, Editorial Siglo XXI, 1978; FURTADO, C.; *El desarrollo económico: un mito*, Editorial Siglo XXI, México, 1976.

⁴³ ZUBIRI, Xavier. *Naturaleza, historia, Dios*, pág. 436.

de la filosofía contemporánea, introduce una esencial modificación en el orden de la fundamentación. Ahora sabemos que el ser no es la instancia última a que cabe llegar, porque el ser está ya fundado y se funda en el haber, en lo que hay, en la realidad [...] Zubiri es el primer filósofo que ha logrado ir más allá del ser"⁴⁴. Poco después Julián Marías replicaba "al escritor uruguayo" (sin citarlo nominalmente) atribuyendo la autoría de dicha distinción a Ortega y no a Zubiri⁴⁵. Sea el que fuere su origen, lo importante es la gran aceptación que tuvo en el pensamiento hispanoamericano esta distinción. Además de Ortega y Zubiri, la hizo suya Manuel García Morente en sus famosas Lecciones preliminares de filosofía, dadas el año 1937 en la Universidad argentina de Tucumán y publicadas en Buenos Aires en 1938⁴⁶. Por su parte, Ferrater Mora en *Ser y sentido* escribía: "En alguna medida tuvo razón Ortega cuando repetidamente sostuvo que el ser es una invención humana. En todo caso, la noción del ser es el resultado de una objetivación del hombre. La objetivación tiene como fundamento las realidades con las que yo me encuentro en el mundo. El mundo es el conjunto de las cosas que hay"⁴⁷. Posteriormente recurrieron

⁴⁴ DEL CAMPO, Alberto; *"Haber y ser en la filosofía de Zubiri"*, en *Revista* (Barcelona), septiembre (1954), págs. 23-29. "Toda la filosofía contemporánea se lanzó precipitadamente por el camino del ser [...] Frente a este criterio compartido por los mejores pensadores de nuestro siglo, Zubiri sospechó hace años que se estaba desconociendo y pasando por alto una instancia previa y aún más radical que la del sentido del ser".

⁴⁵ MARÍAS, Julián; *"Realidad y ser en la filosofía española"* en *Insula* 117 (1955) págs. 1 y 9; reimpreso en *Obras*, Revista de Occidente, Madrid, 1960, vol. V, págs. 497-507. En dicho ensayo Marías afirma que "la insatisfacción que la filosofía española de nuestro tiempo ha sentido frente a la noción del ser, la ha llevado a plantear -por lo menos a empezar a plantear- el problema filosófico de la realidad como tal o del haber, y por tanto a buscar una metafísica que esté más allá de la ontología y que pueda dar razón de ella"; y analizando la obra de Ortega, encuentra dicha distinción en los cursos que dio a partir de 1929, hoy ya publicados. En *Unas lecciones de metafísica*, Lección III, se pregunta Ortega: "¿Qué es lo que hay? No ¿qué hay? Esto lo tengo ya, porque vivir es estar en las cosas, habérselas con ellas; y por tanto haber éstas ante mí: las tengo desde luego, las hay desde luego y, por eso estoy perdido entre ellas. Lo que se pregunta no es, pues, lo que hay, sino qué es lo que hay, cuál es el ser de lo que hay".

⁴⁶ GARCÍA MORENTE, José; *Lecciones preliminares de filosofía*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1973, donde escribe: "En nuestras vidas 'hay' cosas reales, objetos ideales y valores (...) ¿Qué significa eso que yo expreso con la palabra 'hay'? (...) Ese 'haber' no significa otra cosa que la totalidad de la existencia", pág. 386.

⁴⁷ FERRATER MORA, José; *Ser y el sentido*, Revista de Occidente, Madrid, 1967. No obstante, en abierta crítica a Zubiri añade Ferrater: "Considerar las realidades desde el punto de vista de lo que hay ofrece ventajas que las nociones de 'realidad', 'ser real' y otras similares dejan escapar fácilmente. Hablar de la realidad o del ser real equivale las más de las veces a cosificar lo que hay: el ser real es visto entonces como *res*, como cosa. En cambio, la noción 'de lo que hay' no está necesariamente adscrita a la idea de cosa; característico de lo que hay es el haberlo de diversos modos y maneras, entre las cuales figuran el ser cosa y el ser entidad, pero sin que éstos agoten el repertorio de lo que hay".

a la misma el argentino Agustín de la Riga⁴⁸ y el mexicano Agustín Basabe, quien en 1974 publicaba un grueso Tratado de Metafísica, pretendiendo desarrollar una “nueva metafísica” como “teoría de la habencia”, que superara el “carácter cósmico del realismo zubiriano, conservando todos sus sólidos y penetrantes aciertos”⁴⁹.

En los años setenta, Enrique Dussel, siguiendo a Zubiri, hacía suya la distinción entre ser y realidad y, consiguientemente, entre ontología y metafísica: “Contra la ontología clásica del centro, escribía, se levanta una filosofía de la liberación de la periferia, de los oprimidos, de la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar. La filosofía de la liberación pretende así formular una metafísica –que no es ontología– exigida por la praxis revolucionaria”⁵⁰. Otro tanto escribía Osvaldo Ardiles en 1973: “Confundiendo las nociones de realidad y de ser el pensar de la dominación obtuvo un reaseguro ontológico de la permanencia de lo existente. Pero la necesaria labor de distinción nos obliga a distinguir con Zubiri, al ser como un momento de lo real.”⁵¹

Yo mismo, en mi Metafísica desde Latinoamérica, escribía en 1977: “Se nos puede negar el ser, se nos puede decir que no somos nadie en el mundo, pero nadie podrá quitarnos lo que ‘hay’ en nuestro mundo, si nosotros sabemos defender estos haberes propios. Podemos seguir siendo, a los ojos de la ontología, instalada mundialmente, irrelevantes. Pero metafísicamente, es decir, realmente, nuestra realidad es rica. Se trata de quitarnos el complejo de ser a cualquier costo. Solamente

⁴⁸ DE LA RIGA, Agustín; “América fuera del centro, del privilegio y de la culpa”, en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1974, pág. 210, donde escribe: “El haber es modo liberador de señalar la realidad (...) La filosofía del haber es revolucionariamente liberadora porque su fundamentación no pasa por el Centro (...) Su justicia es la de la simplicidad: allí donde hay, es eso que hay. Eso que hay en su propia dignidad. En su propia verdad.”

⁴⁹ BASABE, Agustín; *Tratado de Metafísica. Teoría de la habencia*, Ed. Limusa, México, 1974.

⁵⁰ DUSSEL, Enrique; *Método para una filosofía de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1974, pág. 128. En la misma escribe que “es necesario hacerse cargo de la metafísica de este gran pensador contemporáneo”, con quien ha seguido dialogando en: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998; ver así mismo: “La teoría de la verdad de Zubiri y sus necesarias mediaciones”, en *Debate y perspectivas...*, págs. 585-598. Ver también MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán; “Zubiri visto desde Latinoamérica: Aportes a la filosofía de la liberación”, en *ECA*, Salvador, 346 (1977) págs. 475-484, 1974.

⁵¹ ARDILES, Osvaldo; “Ethos, cultura y civilización”, en *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Ed. Fernando García, Buenos Aires, 1975, pág. 932.

desde nuestra realidad asumida podremos, en acto segundo, ser o representar algo. Lo ha entendido así la joven novela latinoamericana. Lo está comprendiendo la filosofía⁵².

En 1975 publicaba Rodolfo Kusch *América profunda*⁵³, poniendo de moda una nueva corriente, conocida como “filosofía inculturada”, que utilizaba la distinción “estar-ser” en el análisis de la cultura americana. En dicho libro denunciaba Kusch la prepotencia de las culturas del ser y su destructora competencia mundial frente a las culturas del estar o del arraigo telúrico propio de los pueblos americanos. Nuestra cultura se expresa en el colectivo y solidario “nosotros estamos”, un estar que no renuncia a ser, sino que lo fundamenta y le da sentido. De aquí que, para connotar que el ser es una actualidad segunda radicada en el estar, se recurriera a la expresión “estar siendo”, con el ser en gerundio. Porque sólo implantados sin complejos en nuestra propia realidad, será posible ser en forma auténtica y liberada. Los planteamientos de Rodolfo Kusch fueron completados y profundizados por Carlos Cullen⁵⁴ y Juan Carlos Scannone⁵⁵. Me consta que Scannone conocía la distinción entre estar y ser tal como aparece en *Sobre la esencia y, posteriormente, en Inteligencia y razón*, donde Zubiri concluye afirmando que “el gran problema humano [es] saber estar en la realidad”⁵⁶, frase que resume el espíritu de la filosofía inculturada.

Pero, sin quitar nada a nadie, hay que reconocer que a partir de los años sesenta Zubiri se hizo presente en América Latina principalmente por la persona y obra de su alter ego, Ignacio Ellacuría. En 1965 presentó su tesis doctoral en la Universidad Complutense de Madrid

⁵² MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán; *Metafísica desde Latinoamérica*, USTA, Bogotá, 1977, Tercera jornada: “Ontología y/o Metafísica”. Ver también *Diccionario del pensamiento contemporáneo*. (Ed. M. Moreno Villa). San Pablo, Madrid, 1977, “Metafísica” y “Ontología”.

⁵³ KUSCH, Rodolfo; *América profunda*. Ed. Bonum, Buenos Aires, 1975.

⁵⁴ CULLEN, Carlos; *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, Ed. Castañeda, Buenos Aires, 1978.

⁵⁵ SCANNONE, Juan Carlos; *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1984; *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990.

⁵⁶ IRA, N° 351-352. Ver SCANNONE, Juan Carlos; “Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano”, en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía: Religión*, Ed. Trotta, Madrid, págs. 93-95.

con el título de *La principalidad de la esencia* en Xavier Zubiri, confeccionando además unos minuciosos Índices de la obra de Zubiri⁵⁷. Estos años constituyeron el punto de partida de una fecunda relación de amistad y colaboración entre ambos vascos universales. Permítanme recordar aquí cómo conocí a Ignacio en una tarde de otoño de 1968 en el Colegio Mayor Miguel Antonio Caro de la Ciudad Universitaria de Madrid. Estaba alojado en una modesta habitación en la que trabajaba sobre los cursos inéditos de Zubiri, cuyos textos había puesto en sus manos, tratando de armar con ellos un tratado de antropología, el que sería publicado en 1986 (tres años después de muerto Zubiri y tres antes de la trágica desaparición de Ignacio) con el título de *Sobre el hombre*. Recuerdo que en este primer encuentro hablamos entre otras cosas de la conveniencia de recoger en un volumen algunos de los textos antropológicos de Zubiri dispersos en revistas, idea que llevé a cabo años después, con el beneplácito de Zubiri, en Colombia.

Ya en estos años eran patentes las dos grandes pasiones de Ignacio: la realidad de América Latina y la filosofía de Xavier Zubiri; pero todavía daba la impresión de que andaban un poco sueltas o no suficientemente articuladas la una con la otra en su pensamiento y en la praxis exigida por la realidad americana. Cuando en años posteriores, en alguno de nuestros ires y venires entre los dos mundos coincidíamos en Madrid, era patente el cambio que se iba operando en este jesuita, digno de la mejor Compañía. Obligado a asumir o, como él solía decir, a “cargar con” la dura realidad vivida por el pueblo salvadoreño, hizo suya la teología de la liberación, de la que llegaría a ser uno de los principales exponentes. Pero al mismo tiempo fue descubriendo en la metafísica zubiriana un inagotable filón de posibilidades para “hacerse cargo” razonablemente de la realidad que le tocaba vivir y para “encargarse” de transformarla, como intelectual responsable que era, con los medios de que disponía: su despierta inteligencia, su clara voz y principalmente su pluma que no dejó de fluir un solo día, enfrentan-

⁵⁷ Ver “Conclusiones” de la tesis doctoral de I. Ellacuría, en MORA GALIANA, José; *Homenaje a Ignacio Ellacuría*, Ed. Diputación, Huelva, 2001. págs. 71-104; Índices de *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1965.

do los graves problemas de la realidad salvadoreña en forma crítica y arriesgada. Tan arriesgada, que una nota editorial publicada en ECA en 1976 con el título “A sus órdenes mi Capital”⁵⁸ le valió el primer destierro, que pasó en Madrid junto a Zubiri. Cuando en 1977 le envié desde Colombia un ejemplar de mi *Metafísica* desde Latinoamérica, me escribió una carta en la que entre otras cosas me decía:

“Yo, por mi parte, entre otros trabajos menores, estoy trabajando en una filosofía de la historia que tengo muy avanzada y que es posible esté preparada para la imprenta en diciembre de este año, sobre todo si sigue mi exilio forzado. Será un libro grande en que también pongo el pensamiento de Zubiri al servicio del filosofar latinoamericano”.

Libro grande éste no sólo por el número de páginas (más de 500 y la obra quedó incompleta), sino porque en esta obra pudo por fin Ignacio articular el pensamiento de Zubiri con la realidad latinoamericana. Filosofía de la realidad histórica⁵⁹, que así se titulaba esta obra póstuma publicada en 1990, se insertaba en una de las corrientes más vivas del pensamiento latinoamericano: el historicismo. Sus representantes, José Gaos, Leopoldo Zea, Arturo Ardao, Arturo Andrés Roig, entre otros⁶⁰, hacían de la historia el lugar común de todo sentido y, en consecuencia, la única realidad que nos podría revelar el ser de nuestros pueblos. No se trataba de una reviviscencia del viejo historicismo relativizante y escéptico, que todo lo disuelve en puro devenir, sino de un nuevo historicismo raizal que pretendía dar razón de lo que somos, mirándonos en el espejo de lo que fuimos. Nada es comprensible fuera del contexto histórico.

⁵⁸ ELLACURÍA, Ignacio; “A sus órdenes mi capital”, ECA, 337 (1976) págs. 637-643, recogido en *Escritos políticos I*, Ed. UCA, San Salvador, 1991, págs. 649-656.

⁵⁹ ELLACURÍA, Ignacio; *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA, 1990; Madrid, Trotta-Fundación Xaxier Zubiri, 1991.

⁶⁰ ZEA, Leopoldo; *Filosofía de la historia americana*, FCE, México, 1978; ARDAO, Arturo; “El historicismo y la filosofía latinoamericana”, en *Filosofía de lengua española. Ensayos*, Alfa, Barcelona-Montevideo, 1963; ROIG, Arturo Andrés; “Las ontologías contemporáneas y el problema de nuestra historicidad”, en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981. CERUTTI GULDBERG, Horacio; *Filosofar desde nuestra América*, Editorial Porrúa, México, 2000.

Para escribir su Filosofía de la realidad histórica tuvo presente Ignacio Estructura dinámica de la realidad, curso dado por Zubiri en 1968, al que tuve la suerte de asistir. En él respondía Zubiri a quienes le acusaban de presentar una visión metafísica quiescente de la realidad en *Sobre la esencia*. En el nuevo libro sostenía que la realidad material es de suyo dinámica, es decir: produce desde sí misma “hechos” en un devenir de potencialidades que constituye la evolución. Pero, la realidad humana es además capaz de producir “sucesos o eventos”, previa creación y apropiación de posibilidades. A esta invención operativa y cumplimiento de posibilidades era a lo que “de manera muy monótona a lo largo de los años, he llamado historia, historicidad”⁶¹. En contra de Teilhard de Chardin, quien, fundiendo y confundiendo evolución e historia, describía “en términos grandiosos la marcha de la evolución”⁶², sostenía Zubiri que “el proceso histórico no es prolongación del proceso evolutivo” y que, por tanto, el devenir de potencialidades y el devenir de posibilidades son dos cosas distintas. En conclusión, la historia es para Zubiri una dimensión formal y exclusiva del ser del hombre.

Ellacuría, en cambio, empezaba su libro afirmando rotundamente que el objeto de la filosofía es “la realidad histórica”, que globalmente entendida no es otra cosa que “el todo de lo real dinámicamente considerado”. En consecuencia, entendía la historia, un poco teilhardianamente, como un carácter de la “omnitudo realitatis” o realidad total, estructuralmente evolutivo-histórica. En esta forma podía sostener la materialidad de la historia, recurriendo al materialismo metodológico de Marx, para quien las condiciones materiales de producción y las relaciones sociales que en aquellas se generan, constituyen la infraestructura o base material de la historia; pero inspirándose también en el “materismo” antropológico zubiriano, que definía al hombre como animal de realidades, corporeidad anímica, inteligencia sentiente, per-

⁶¹ ZUBIRI, Xavier. *El hombre y la verdad*. Madrid, Alianza, Madrid, 1999, pág. 100. Ver mi trabajo: “El problema de la historicidad del ser del hombre”, en *Balance y perspectivas...*, págs. 209-215.

⁶² ZUBIRI, Xavier. “La dimensión histórica del ser humano”, en *Siete ensayos de antropología filosófica*, USTA, Bogotá, 1982, pág. 129; ver también *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1989, pág. 179.

sona corpórea o cuerpo personal, etc. Las posibilidades no se las saca el hombre de la manga, sino de las condiciones y potencialidades de la materia, de modo que ambos devenires terminan coimplicándose estructuralmente el uno con el otro, tanto a nivel individual como social, de modo que evolución e historia no conforman una unión de dos cosas acopladas, sino una estricta unidad de dos dinamismos actuantes dentro de la estructura cósmica total. De este modo, sin caer en el monismo materialista de Engels, Ignacio se alejaba al mismo tiempo de las diversas concepciones idealistas de la historia, lo cual le permitía comprender los problemas concretos de las personas de carne y hueso con sus necesidades materiales, sin cuya satisfacción mal podrían acceder a los niveles de realización más altos o espirituales. A mi juicio, materializando la realidad histórica, desde Zubiri y con Zubiri, Ignacio Ellacuría va más allá de Zubiri. Porque, si se admite con Zubiri que la sustantividad humana no es una unión de cuerpo y alma, sino una unidad psicosomática, yo me pregunto: ¿No habrá que afirmar análogamente que evolución e historia más que unión de dos cosas bien acopladas, conforman una unidad “evolutivo-histórica” en la “sustantividad total” del Cosmos, de la cual forma parte la “sustantividad humana”?

En la última parte de su obra, que no le dieron tiempo de escribir, pensaba mostrar Ignacio la intencionalidad liberadora de su filosofía de la realidad histórica: “Si en América Latina se hace auténtica filosofía en su nivel formal, en relación con la praxis histórica de liberación y desde los oprimidos, que constituyen la sustancia universal, es posible que se llegue a constituir una filosofía latinoamericana, como se ha constituido una teología latinoamericana y una novelística latinoamericana que, por ser tales, son además universales”⁶³.

5. Cuarta etapa

La cuarta etapa corresponde a la última generación, la que se introduce en la filosofía de Zubiri en los años ochenta leyendo Inteligencia

⁶³ ELLACURÍA, Ignacio; “*Función liberadora de la filosofía*”, en *ECA*, N° 435-436, 1985, pág. 64.

sentiente, obra canónica, desde la cual, según se dice, hay que releer y reinterpretar todo lo anteriormente pensado y escrito por Zubiri. En este contexto, se deben situar los trabajos que se están llevando a cabo en el más reciente ayer y hoy mismo. Imposible reseñar aquí toda la producción en torno a Zubiri en los diversos países de América Latina, que por otra parte se puede consultar en www.zubiri.net. Por esta razón, me voy a referir solamente a tres de los centros de investigación más activos y organizados: El Salvador, Colombia y Chile.

Con toda justicia el pensamiento ellacuriano está recibiendo especial atención en la Universidad Centro-Americana del Salvador, donde Ignacio enseñó y murió, donde se encuentran los fondos de su archivo personal⁶⁴ y donde está en curso de publicación lo que serán, en un próximo futuro, sus Obras Completas que suman ya un total de 11 volúmenes entre escritos filosóficos, políticos, teológicos y universitarios⁶⁵. Al mismo tiempo, se están publicando numerosos estudios sobre su pensamiento⁶⁶, entre los cuales merece mención especial el ejemplar libro de Héctor Samour recientemente editado con el título de *Voluntad de liberación: La filosofía de Ignacio Ellacuría*⁶⁷. En él contextualiza el pensamiento ellacuriano, esclarece su evolución y establece las posibles cotas de originalidad a las que pudo llegar Ignacio a partir del pensamiento de su maestro y amigo Xavier Zubiri. Por otra parte, aunque editadas en España, hay dos obras de creación filosófica que fueron concebidas y escritas en San Salvador, donde en

⁶⁴ REYES RAMÍREZ, Rocío; *El Archivo de Ignacio Ellacuría*, Universidad Internacional de Andalucía, Sevilla, 2002.

⁶⁵ Lo que serán las *Obras Completas* de I. ELLACURÍA suman ya 10 volúmenes: 4 vols. de *Escritos filosóficos*; 3 vols. de *Escritos políticos*; 3 vols. de *Escritos teológicos*; y 1 vol. de *Escritos Universitarios*.

⁶⁶ El interés creciente sobre la obra de I. Ellacuría se manifiesta en múltiples trabajos, entre los que recomendamos: DOMÍNGUEZ, Manuel; *Ignacio Ellacuría, filósofo de la realidad latinoamericana*, en *Universitas philosophica*, N° 13, Bogotá, 1989, págs. 69-88; GONZÁLEZ, Antonio; *Aproximación al pensamiento de Ignacio Ellacuría*, en *ECA*, noviembre-diciembre, San Salvador, 1990; FLORES, Víctor; *El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*, Universidad Iberoamericana-Porúa, México, 1997. SOBRINO, J. - ALVARADO, R. (Eds.) *Ignacio Ellacuría, aquella libertad esclarecida*, Sal Terrae, Santander, 1999. SAMOUR, Héctor; *Introducción a la filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría*, en *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, El Búho, Bogotá, 1994.

⁶⁷ SAMOUR, Héctor; *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*, Ed. Comares, Granada, 2003.

los años noventa desempeñaron actividades académicas sus autores: Antonio González y Jordi Corominas⁶⁸.

La primera es *Estructuras de la praxis: Ensayo de filosofía primera*⁶⁹. En ella, partiendo de Husserl, Heidegger y Zubiri, Antonio González elabora una filosofía primera que tiene por objeto el estudio de todos los actos humanos, sean perceptivos, imaginativos, intelectivos, afectivos o volitivos, etc., en su rica variedad y sin privilegio alguno. En su claro y riguroso estudio Antonio González se atiene a los postulados del método fenomenológico, poniendo entre paréntesis aquellas instancias que se suponen bien por debajo de los actos o bien allende los mismos. Por ejemplo, cuando “(yo) dudo (de algo)”, el “yo” que duda y ese “algo” sobre lo que dudo son instancias que hay que poner entre paréntesis, porque no tienen la inmediatez del acto mismo de dudar. El método analítico obliga a atenerse a los actos en su pura ejecución, describiéndolos tal como se presentan en sus distintas configuraciones, como son las acciones, las actuaciones y las actividades humanas. No podemos resumir aquí los complejos análisis de esta valiosa obra. Pero hay un hecho fundamental que Antonio González destaca y que con toda justicia atribuye a Zubiri: es el carácter de “alteridad radical” con el que las cosas se actualizan o están presentes en nuestros actos. No obstante, se niega a llamar “realidad” a dicho “carácter de alteridad”, porque el término ‘realidad’ presenta las mismas dificultades que el término ‘subjetividad’; ambos apuntan “a una trascendencia ilegítimamente introducida en la inmanencia de nuestros actos”⁷⁰. En este punto Antonio González se aparta evidentemente de Zubiri. Está en su derecho. Pero la pregunta es de si se trata de una simple cuestión terminológica (quaestio de terminis) o de un planteamiento

⁶⁸ Antonio González, hoy Secretario General de la Fundación Xavier Zubiri, fue Director del Departamento de Filosofía de la UCA durante 1995-1998. Jordi Corominas fue Director del programa de Doctorado en Filosofía Latinoamericana de la UCA desde su apertura hasta mayo del 2002.

⁶⁹ GONZÁLEZ, Antonio; *Estructuras de la praxis. Ensayo de filosofía primera*, Ed. Trotta, Madrid, 1997. La Introducción está fechada en: “San Salvador, agosto de 1996”.

⁷⁰ GONZÁLEZ, Antonio; *Estructuras de la praxis...*, págs. 38 y 39.

que afecta al fondo mismo del problema (quaestio de rebus)⁷¹. Y el problema está en cómo es posible pasar de algo inmanente, como es el carácter de “alteridad radical”, a algo trascendente, como es la “realidad profunda” o mundanal, si no hay algo común a ambos momentos, que en el caso de Zubiri es la “formalidad de realidad”. Es una duda que espero, en mi ignorancia, que los especialistas en neología aquí presentes me la sabrán resolver.

Un proyecto similar y complementario al de Antonio González, es el realizado por Jordi Corominas en su bien estructurada *Ética primera: Aportación de Zubiri al debate ético contemporáneo*⁷². Asumiendo la distinción entre filosofía primera y metafísica, análisis y teoría, descripción de hechos y explicación de los mismos, pretende elaborar una ética primera cuyo objeto es la mera descripción de los actos humanos en tanto que morales, poniendo entre paréntesis cualquier explicación de los mismos que trascienda el ámbito neológico. Más allá de esta ética primera descriptiva, de carácter fáctico y por ello universal, admite Corominas la necesidad de otras éticas que den razón de los diversos proyectos morales con los que puede el hombre orientar su vida. Pero tales éticas racionales, aunque legítimas y necesarias, no tienen el mismo grado de positividad y, por consiguiente, de universalidad que la ética primera. Corominas considera que esta ética primera, de raigambre zubiriana, constituye “una tarea siempre inacabada que quizás brinde sus mejores frutos en el siglo que acaba de empezar”⁷³.

El segundo núcleo importante, donde se ha cultivado en forma sistemática y continua la filosofía de Zubiri, es Colombia. Un grupo de profesores universitarios crearon en 1980 el Seminario Xavier Zubiri que, con altos y bajos, ha seguido funcionando hasta nuestros días. También

⁷¹ Antes de Escoto nadie había empleado el neologismo latino “realitas” y todavía en el siglo XVIII la palabra “realidad” era considerada bárbara. Hoy forma parte de nuestro lenguaje cotidiano y se ha convertido en término central en la neología y en la metafísica zubiriana. Ver “*Génesis de la palabra realidad*” en MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán. *Realidad y posibilidad. Fundamentos de ética y educación*, Ed. Magisterio, Bogotá, 1975.

⁷² COROMINAS, Jordi; *Ética primera. Aportación de Zubiri al debate ético contemporáneo*, Ed. Herder, Barcelona, 1999.

⁷³ COROMINAS, Jordi; “*La ética de Zubiri*”, en *Balance y perspectivas...*, pág. 245.

desde 1980 se vienen celebrando cada dos años en la Universidad Santo Tomás de Bogotá los afamados Congresos Internacionales de Filosofía Latinoamericana, por los cuales han desfilado las grandes figuras de la filosofía en nuestro continente. En los nueve congresos celebrados hasta hoy ha estado presente la filosofía de Zubiri en algunas ponencias y en una mesa especializada sobre estudios zubirianos. A algunos de estos Congresos asistieron en su día Diego Gracia, Antonio Pintor, Adela Cortina, etc. Un hecho importante es que en 1982 vio la luz en Colombia, con el beneplácito de Zubiri, *Siete ensayos de antropología filosófica*⁷⁴, libro en el que se recogían siete ensayos dispersos en varias revistas españolas, todos ellos referentes al hombre en su origen, constitución y dimensiones. Este mismo año de 1982 apareció en Colombia mi *Filosofía de la religión*⁷⁵, que dediqué: “A Xavier Zubiri en la dorada cima de sus LXXXIII años de juventud”. En esta ocasión, recibí una carta de Zubiri, fechada en Madrid 16-7-82, en la que entre otras cosas me decía: “Mi querido Germán: En punto a pecados mortales de tardanza, ahí nos vamos los dos. Y ambos quedamos absueltos por nuestra vieja amistad. Acabo de escribir a nuestro común amigo Luis José González Álvarez agradeciéndole su amabilidad. Y pidiéndole, en su nombre, algunos ejemplares más [de *Siete ensayos de antropología filosófica*], testimonio vivo de lo mucho que me ha satisfecho moral y materialmente la publicación. Pero sobre todo quiero manifestarle cuánto me conmovió la dedicatoria impresa de su *Filosofía de la religión*”.

Entre los muchos estudios publicados en Colombia⁷⁶, me voy a referir brevemente a dos cuyo objeto es la educación. Rafael Antolínez se ha preguntado “¿Por qué es importante educar los sentidos?”. La respuesta es que educando los sentidos lo que estamos haciendo es educar la inteligencia en su raíz misma sentiente⁷⁷. Cada sentido cons-

⁷⁴ ZUBIRI, Xavier. *Siete ensayos de antropología filosófica*. (Edición e Introducción de Germán Marquínez Argote), USTA, Bogotá, 1982.

⁷⁵ MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán; *Filosofía de la religión*, USTA, Bogotá, 1982.

⁷⁶ Han escrito sobre la filosofía de Xavier Zubiri: Manuel Domínguez, Luis Enrique Ruiz, Fideligno Niño, Rafael Antolínez, Gabriel Suárez y un servidor; sus trabajos son consultables en la *Bibliografía de Xavier Zubiri*, en www.zubiri.net, excepto quizás el libro de SUÁREZ, Gabriel; *Socialidad de la persona humana*, Universidad Javeriana, Bogotá, 2001.

⁷⁷ ANTOLÍNEZ, Rafael; “¿Por qué es importante educar a los sentidos? Una respuesta desde el pensamiento de Zubiri”, en *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, N° 38-39 (1989) págs. 75-84. Está próxima la publicación de su tesis doctoral sobre este tema.

tituye un analizador distinto del sentir intelectual, mediante el cual se actualiza la realidad bajo modalidades diversas e insustituibles. Por su parte, Fideligno Niño en su Antropología pedagógica ⁷⁸, y en trabajos posteriores, destaca tres de las que, a su modo de ver, “son rotundas contribuciones de Zubiri a una educación de y hacia valores: su concepción de la persona, dimensionalmente individual, social e histórica, abierta a una permanente e inclausurable tarea de realización. Su idea de la apropiación del universo del sentido en cuanto posibilidad de buena vida. Su hallazgo de la capacitación como empoderamiento individual y social, objeto principal de solicitud pedagógica para que nos enrumbemos hacia inéditos y cada vez más elevados estadios de humanización”⁷⁹.

El tercer núcleo de estudiosos de Zubiri es el chileno. También en Chile funciona un Seminario Xavier Zubiri, fundado por Jorge Eduardo Rivera y secundado por Ricardo Espinoza en la Universidad de Valparaíso. Hay que reconocer el singular esfuerzo que el grupo chileno está haciendo por aclarar el íntimo entreveramiento del pensamiento zubiriano con el heideggeriano. Ejemplar en este punto es el magisterio de Jorge Eduardo Rivera, quien recientemente nos ha regalado una ejemplar traducción de *Ser y tiempo*⁸⁰ y ha puesto en evidencia las profundas relaciones existentes entre sus dos grandes maestros en su última obra: *Heidegger y Zubiri*⁸¹.

⁷⁸ NIÑO, Fideligno; *Antropología pedagógica. Intelección, voluntad y afectividad*, Ed. Magisterio, Bogotá, 1998.

⁷⁹ NIÑO, Fideligno; “*Educación en valores. Una aproximación desde Zubiri*”, en *Balance y perspectivas...*, pág. 650.

⁸⁰ HEIDEGGER, Martin; *Ser y tiempo*, Traducción, Prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1998; 2ª edición, Trotta, Madrid, 2003.

⁸¹ RIVERA CRUCHAGA, Jorge; *Heidegger y Zubiri*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2001. Recientemente, Ricardo Espinoza Lolas, discípulo de Rivera, ha defendido en la Universidad Autónoma de Madrid su tesis doctoral sobre la relación Zubiri-Heidegger; ver una parte de la misma: “*Sein und Zeit como el horizonte problemático desde donde se bosqueja el pensamiento de Zubiri*”, en *Balance y perspectivas...*, págs. 437-481.

6. Conclusión

Después de este rápido recorrido por las cuatro etapas de la recepción e influencia de la filosofía de Zubiri en América Latina, es posible albergar la esperanza de que algún día nuestro filósofo llegue a ser un clásico de la filosofía.

EL TRATO AMABLE DEL SUJETO COMPLEJO. ÉTICA Y EDUCACIÓN EN LA GLOBALIZACIÓN PARA UNA CONCIENCIA PLANETARIA¹

Dra. (c) María Teresa Pozzoli*

Resumen: El artículo propone desde las premisas del **Pensamiento complejo** de Edgar Morin la construcción reflexiva de una ética y una educación ('sustentable') de lo cotidiano que posibilite la emergencia, la práctica y la expansión de una conciencia planetaria en sujetos amables. La mirada confrontacional que está a la base del paradigma vigente nos enseña de modo equívoco a padecer la realidad en lugar de cambiarla, reproduciendo un ejercicio del poder que es limitante para el desarrollo humano integral. En esta 'escuela' viciada son obligatorias las clases de impotencia, cimentando una falsa conciencia y una riesgosa postergación y envilecimiento del motor de la vida. La sobrevivencia de todos los sistemas vivos está en juego, en la medida en que prevalezca la prepotencia, la práctica sistemática de la exclusión, el silenciamiento, la beligerancia y la guerra.

Palabras clave: Ética - Conciencia Planetaria - Cambio de paradigma - Desarrollo Humano - Ecología

Abstract: Based on the premise of Edgar Morin's COMPLEX PARADIGM, the paper proposes a reflexive construction of a type of ethics and a ("maintainable") education in daily living that will facilitate the emergence, practice and expansion of a planetary conscience in kind fellows. From a conflictive standpoint on which the paradigm in effect is based - teaches us wrongly to bear with existing reality instead of changing it, thus continuing the use of a power that limits the comprehensive human development. In this tainted "school", the lessons in impotence which are compulsory consolidate a false conscience leading to the dangerous postponement and debasement of the forces of life. The survival of all living systems is at stake as long as arrogance the systematic practice of exclusion, the silencing, the belligerency and the wars prevail

Key words: Ethics- 'planetary conscience'- 'Shift of Paradigm'- human development- Ecology.

* Argentina. Licenciada en Sociología por la U. de Buenos Aires, Argentina. Magíster en Ciencias de la Educación, por la U. de París XII, Val de Marne, Francia. Doctora (c) en Ciencias del Desarrollo Sustentable, U. de Guadalajara, México. Académica de la U. Academia de Humanismo Cristiano.

¹ El presente Artículo es una versión reducida preparada para *Hermenéutica Intercultural Revista de Filosofía*, basada en la ponencia presentada en el Work-Shop "*Nuevos Modelos de vida comunitaria y personal para el siglo XXI*", realizada en Oñate, País Vasco, España, los días 23 y 24 de septiembre del 2004. Las líneas argumentales se desarrollan en profundidad en el libro "*La conciencia llega tarde* (sujeto complejo y conciencia planetaria)", En Edición, Editorial Cuarto Propio, y forman parte de la tesis doctoral "*Construcción de un modelo teórico transdisciplinario (eco-psico-socio-histórico-educativo) de sujetos complejos en una sociedad en transición hacia una conciencia planetaria*", Doctorado en Ciencias del Desarrollo Sustentable, Programa de la Costa Puerto Vallarta, Universidad de Guadalajara, México.

*El mundo está al revés y nos enseña de modo equívoco
a padecer la realidad en lugar de cambiarla.
...y a aceptar el futuro con una resignación
que nos hace reproducir el pasado en lugar de imaginarlo.*

Eduardo Galeano.

1. Introduciendo el tema: tiempos de cambio de paradigma

Vivimos tiempos de ruptura, pero de una ruptura que indica un *tempo* de cambio cultural que es distinto a los anteriores. Estos tiempos de ruptura tienen los matices –ya no de una acción desesperada–, sino de un ejercicio reflexivo que se alcanza después de haber recorrido el largo camino del aprendizaje del error. Este cambio cultural es diferente entonces, porque es gestado por la *acción vital de sujetos reflexivos* en el marco de una profunda crisis de percepción que nos hace vivenciar la contundencia de una *crisis global de sentido*.

En el día a día, enfrentamos inestabilidad en el trabajo, en los valores de la familia, de la política, la continuidad irracional de comportamientos por la sola fuerza de la tradición, el desconcierto y el imperativo de la levedad. Cambios y permanencias, la contradicción de tener que asumir el duelo de aceptar que el mundo en el que aprendimos a pensar, ya no es, y disponerse, al mismo tiempo, a una flexibilidad desacostumbrada en un mundo de diversidades y fusiones insospechadas.

El cuestionamiento se dirige entonces al pensamiento vigente, como herramienta de abordaje de la realidad desplegado por una civilización que se identifica con el triunfo de la razón instrumental, una racionalidad impulsada por un modelo de desarrollo que tiene efectos perversos en el concierto global de la relación con la naturaleza, en los grupos humanos, y en particular, en la conciencia de las personas. La capacidad de poder re-ordenar estas relaciones depende de una importante transformación del modelo de poder funcionalista en el contexto de nuestra vida cotidiana. En este modelo de poder

hallamos los factores reproductores de una matriz actitudinal que nos hace actuar de modo disociado con el Sí mismo y con el ambiente. De la aplicación de esta racionalidad instrumental deriva que, toda interacción con la vida sea propensa a su destrucción. Los contenidos normativos se concentran en un tipo de conciencia que tiende a declararse incompetente para enfrentar de modo transformador los aspectos insanos de este modelo de desarrollo.

La legitimidad que aún mantiene la idea positivista de *progreso* que se aviene con el modelo de desarrollo vigente, parte de la legitimidad que le otorgan los grupos de poder que concentran la capacidad de tomar decisiones. Se trata de una minoría que goza de altos niveles de bienestar material y tecnológico a expensas de una mayoría que sufre una existencia –más o menos– miserable, o por lo menos, tóxica. Realidades que convergen en una misma prospectiva que hace cada vez más incierta la supervivencia del planeta. Ninguna de estas críticas al modelo son nuevas..., hace 6 siglos Erasmo de Rotterdam (1466-1536), decía que aprendemos cosas que, tarde o temprano, necesariamente tendremos que olvidar.

La demanda por un cambio de paradigma, si bien se ha convertido en un tema de moda, desde hace tres décadas refiere a una temática de discusión en los ámbitos de la filosofía, la física y la epistemología. Discusiones que formalmente no han pasado de ser un enunciado con expresiones más o menos vagas y bien intencionadas, pero que se ha mantenido al margen de las instituciones educativas. Los cambios verdaderamente estructurales y profundos necesarios en el diseño curricular, poco avanzan, porque son mirados con recelo y son ‘temidos’. En realidad, en el trasfondo está la amenaza de que si ese cambio estructural se hiciera, traería consecuencias gravitacionales para el modelo de poder vigente, para la distribución y el control de los recursos, para la supervivencia de las asimetrías, y la remoción y el recambio de muchos funcionarios y directivos.

Como se ha comprobado en la experiencia chilena entre otras de América Latina, la reorganización y transformación de los recursos humanos

y organizacionales que se requiere para activar un cambio de paradigma resultan inquietantes, generan incertidumbres, ponen en alerta las inseguridades y activa múltiples mecanismos de resistencia².

En este trabajo quiero proponer algunas líneas de reflexión que acompañen la necesaria transformación del pensamiento desde las mismas bases de la pirámide social, transformación que no llegará si no es de la mano del *carácter reflexivo de la subjetividad*. Sólo la reflexividad puede ser la llave que abra y disuelva las rigideces asentadas desde la lógica epistémica del paradigma positivista que entranan el cambio institucional del pensamiento. El aumento de la *auto-observación* que se promueve, le permite al sujeto avizorarse en una realidad interconectada con los demás sistemas vivos, al mismo tiempo que permite identificar las limitaciones de su conciencia, a favor de extender la expresión de una '*conciencia planetaria*'³. Esta modalidad de conciencia promovida por el *pensamiento complejo* requiere de una *sensibilidad diferente*, que corresponde a lo que denominaré el *trato amable del sujeto complejo*. Conformar esta modalidad de conciencia requiere de vivencias formadoras en el ámbito familiar y educativo fundadas en los valores de una *educación sustentable*.

Por lo antes descrito, las tesis que enmarcan esta propuesta reflexiva son las siguientes:

(Tesis 1) *Se detecta una crisis de la trilogía conformada por: el paradigma positivista, el modelo de desarrollo neoliberal y el sistema de control social funcionalista.*

(Tesis 2) *Dicha trilogía resulta nefasta para el desarrollo humano por generar una existencia tóxica y destructiva, que hace necesario educar una sensibilidad diferente centrada en los valores de autonomía, dignidad y reconocimiento de la interdependencia de todo fenómeno vivo.*

² Los efectos de las Reformas Educativas así lo han demostrado, a través de los anticuerpos desplegados por el cuerpo de profesores ante las instancias de Evaluación que fiscalizan la efectividad de los cambios. Por otra parte, esa transformación tiene vieja data en las Ciencias Duras, y aún no llega a las disciplinas menos sistematizadas como es el caso de las Ciencias Sociales y Humanas, ámbito disciplinario en el que se atrincheran las mayores resistencias.

³ MORIN, Edgar; *Tierra y Patria*, Ed. Kairós, Barcelona, 1993. pág. 23.

(Tesis 3) Esta nueva sensibilidad implica el trato amable del sujeto complejo que permitiría la expresión de una 'conciencia planetaria'.

(Tesis 4) El trato amable del sujeto complejo es la consecuencia actitudinal del ejercicio de la reflexividad de 'sujetos activos'.

(Tesis 5) Ese descubrimiento reflexivo constituye una experiencia marcada por el ejercicio de un modelo de poder diferente marcado por una plataforma valórica correspondiente a una 'conciencia planetaria'.

En esta propuesta hay una invitación a torcer el rumbo del modelo de desarrollo neoliberal hacia la expansión de un tipo de *pensamiento universalista* que acompañe la conformación de un *modelo de convivencia ecológica integral sostenible*. Alcanzarlo, requiere de la interiorización de un *modelo de poder* que no conculque la expresión de la vida y que promueva la paridad de derechos, la receptividad y el respeto de las diferencias⁴.

2. El 'Paradigma perdido' y el poder funcionalista en la subjetividad⁵

*Deambulo entre dos mundos,
uno de ellos muerto,
el otro impotente para nacer.*

Mathew Arnold

La globalización avanza montada en una tropa de caballos de fuego desbocados. Un ejemplo de este desborde se ve representada en la ironía cáustica alguna vez expresada por Deleuze, al afirmar que el capitalismo es la propuesta más revolucionaria que haya existido en

⁴ Pensadores como Deleuze y Guattari, recurren a expresiones lingüísticas que intentan aproximarse a la *complejidad* y a un modelo de poder asociado con la pluralidad. Los términos son: flujos, líneas de fuga; metáforas tales como: "meseta", evitando pensar en los espacios verticales y jerárquicos; "rizoma", buscando superar la imagen del árbol con raíces, tronco y ramas, puesto que el rizoma tiene infinidad de derivaciones, multiplicidad de pequeñas raíces, muchos tallos. Son metáforas que aluden a multiplicidades (citado en REBELLATO, 1999). Para consultar a Guattari, ver *Cartografías del deseo*, Ed. Lord Cochrane, Santiago de Chile, 1989.

⁵ Como lo señala GÜELL, P. "Las personas y su subjetividad son un requisito indispensable del desarrollo", por la idea de subjetividad se entiende aquella trama de percepciones, aspiraciones, memorias, saberes y sentimientos que nos impulsa y nos da una orientación para actuar. Tomado de VIDAL, P.; "Globalización y consecuencias psicosociales" en *Revista de Psicología BABEL*, Universidad Bolivariana, Año 1, N° 1-2. Santiago de Chile, 2004. pág. 228.

la historia, *dado que a su paso, todo lo destruye*. Tal vez, por eso, quizá no seamos solo testigos –sino también protagonistas y artífices– de este proceso de profundización de acción depredatoria que a nivel planetario –como lo destacara García Márquez (1990)– arrasa con la civilización occidental en una proporción que tiene pocos antecedentes en la historia⁶. Actuamos como una especie depredadora, y esto queda al descubierto cada vez que haciendo gala de nuestra necedad nos enorgullecemos de la barbarie de nuestros aprendizajes previos. El resultado de estas rigideces es una manera de *estar en el mundo, un estilo de convivencia* cuyo destino final es la destrucción global del planeta.

En este marco valórico, el fenómeno de la globalización pone sobre el tapete un juego desconcertante de oposiciones, donde los ejes *singularidad/homogeneidad, identidad local/universalización, apertura al cambio/resistencia*, conforman al interior del fenómeno globalizado, imágenes y reflejos de realidades enfrentadas, vividas como contradictorias. Polos que mutuamente se rechazan por pertenecer a órdenes opuestos de significación que sin embargo operan como realidades superpuestas. Que la globalización ha traído ambigüedad, es un tema profusamente abordado por los autores que han profundizado la idea de la ‘crisis de la modernidad’⁷. La realidad cada vez se manifiesta más cuántica, mientras sigue siendo captada mediante una percepción educada para captar realidades mecánicas. El pensamiento positivista forja una mirada unidimensional de los fenómenos, relaciones siempre lineales, y por ello, rechaza y colapsa ante la ambigüedad. En este contexto de superposiciones, los ejes cartesianos de nuestro pensamiento se dislocan en el desconcierto, y se tornan reactivos frente a las vivencias de una *complejidad* enmarañada que despierta

⁶ Citado en MARTÍNEZ MÍGUELES, M.; “Necesidad de un nuevo paradigma epistémico”, en *Revista Las Ciencias Sociales: Reflexiones de Fin de Siglo*, Universidad Central de Venezuela, Fondo Editorial Trópikos, Comisión de Estudios de Postgrado, FACES, Caracas, 2001. Pág. 51-69.

⁷ Sobre la crisis de la modernidad y los planteamientos postmodernos, remitimos a la amplia bibliografía de Baudrillard, Foucault, Derrida, Lyotard, Vattimo. Entre las obras de autores españoles, resultan útiles RIPALDA, J.M. *De Angelis*. Madrid. Trotta, 1996; y PINILLOS, J.L. *El corazón del laberinto*. Madrid. Espasa Calpe. 1999. En el campo específico del arte, véase DANTO, A. C.; *Después del fin del arte*, Barcelona, Paidós. 1997.

anomia, o en el mejor de los casos, dispone al sujeto a ser permeado por nuevos aprendizajes.

Dado que el mundo globalizado desborda nuestros referentes, debería esta realidad activar la autocrítica honesta de los educadores. Sin embargo, la falta de reflexividad lleva a mantener a los más rígidos a ampararse en una falsa conciencia que se vuelve reproductora de las limitaciones y entrapamientos del pensamiento positivista⁸. Así, el positivismo sirve de sostén a esta *existencia tóxica* de la que profita el modelo de desarrollo vigente, mientras cobra altos costos humanos, materiales, naturales, al extender los efectos de una sobreexplotación e instaurar una *competencia salvaje* que se torna normalizada e incuestionada a fuerza de la homogeneidad de las conciencias. Efectivamente, este modelo económico se mantiene *a ciegas* a partir del imperativo de las fuerzas de control social que mantienen el orden en las conciencias; de allí que el estilo funcionalista de convivencia sea el principal aliado del *paradigma perdido*⁹, teniendo a su cargo el ‘ajuste’ de las partes a las exigencias reproductivas de un ‘sistema social’ global. El *american dream* está instalado en nuestro imaginario. A fuerza de dependencia cultural, económica y geopolítica, el gigante de pies de criptonita no solo reproduce el realismo político y económico sino también exporta una identidad cultural que se estampa hasta el nivel de nuestros sueños más profundos¹⁰.

El modo de pensar que se halla en la base del modelo de producción de bienes tiene su base en el paradigma ‘perdido’ descrito por Morin, que

⁸ El origen del positivismo se remonta al siglo XIX, nace con Augusto Comte, quien publica el “Curso de Filosofía Positiva” (1830- 1842), convencido de que el bien de la humanidad podría forjarse a través de la producción de conocimiento ‘científico’ que revertiría la tendencia hasta allí dominante de comprender el mundo desde una concepción animista y sobrenatural. La promesa era que de este modo podría avanzarse en el control científico de las fuerzas de la naturaleza produciendo un universo categorial racional que permitiría establecer un orden regulatorio de la vida social.

⁹ MORIN, Edgar; *El paradigma perdido*, Ed. Kairós, Barcelona, 1996. Pág. 18.

¹⁰ Como señala Norambuena, el capitalismo financiero asociado a la tecnología, tanto como el individualismo propio de la mercantilización, van conformando un dispositivo cada vez más abstracto que procesa la subjetividad individual y colectiva para darle libre cauce al ciclo producción/consumo/producción, que ha venido generando la mayor plusvalía de integración capitalista. NORAMBUENA, M.; “*Por una metafísica práctica de la experiencia. Procesamientos ecosóficos*” en *Revista de Psicología BABEL*, Universidad Bolivariana, Año 1, N° 1-2, Santiago de Chile, 2004, págs. 276-297.

educa al sujeto para que reproduzca un modo particular de conceptualizar, de actuar, de relacionarse, de sentir y de vivir. Esta modalidad conlleva el ejercicio de una afectividad plana y defensiva, dado que el sujeto del *paradigma perdido*—educa y ha sido educado— para sobrevivir en una jungla, en un campo de fuerzas amenazantes, siendo instigado por las condiciones agresivas del mercado a exaltar su condición de *guerrero*¹¹ como legado del *¡Sálvese quien pueda!* La condición de *guerrero* demanda el desarrollo de disposiciones psicológicas específicas, entrenadas de tal manera que llevan al sujeto a estar en conflicto con su propia contradicción interior, y de toda expresión de Alteridad¹² que perciba como un reflejo de la propia diversidad que ha quedado silenciada en su interior.

El *guerrero* mantiene una relación de tensión, de hostilidad o de ajениdad frente a lo diferente, de prepotencia y de dominación frente a todo lo vivo que considere inferior. Un modo de relacionarse que lo lleva con frecuencia a sobrellevar vivencias de crisis y de desencuentro en la esfera interpersonal. En términos más amplios, la retroalimentación de la que forma parte su universo actitudinal lo mantiene liado a la manifestación de *la fuerza, de la coacción y de la violencia*, como influjos permanentes que imperan por todos lados. Las leyes del mercado, el verticalismo del funcionalismo, la jerarquización de la realidad del positivismo contribuyen a reforzarse unos con otros; confluyendo en una cosmovisión de la realidad en la que pasa a ser común y normal, la expresión de la dominación—bruta o sutil—, paternal o autoritaria, afectiva o formal, como regla de juego de un modelo de poder que se manifiesta normalmente abusivo y excluyente, resultando uno de los factores más cruciales que obstaculizan los procesos de individualización y el desarrollo de capacidades.

¹¹ La Alteridad es lo que es Otro, lo distinto de sí, y que en el proyecto de la modernidad se ha buscado mantenerla bajo control, subsumirla. Consultar a LÉVINAS, E. ; *La Huella del Otro*, Ed. Taurus, México, 2000.

¹² Este modelo necesita también de 'sujetos pasivos' con falta de vocación para la trascendencia y de una preponderante incapacidad para transformarlo. Esto puede ser un boomerang para los reclamos de innovación y creatividad que se promueven al reconocer la crisis del patrón de acumulación capitalista que caracteriza al modelo. Referido por REBELLATO, J. L.; *La reflexión ética ante lo privado. Globalización educativo-cultural. Educación popular y construcción de la esperanza, Ética de la liberación, in memoriam*, Ed. Nordan, Montevideo, 2000, págs. 8-15.

Para que aquello sea posible, la educación se orienta al mercado¹³ prepara eficiencias, capital humano, sujetos capaces para enfrentar la competitividad, para lo cual dispone las subjetividades para que puedan sobrevivir en la desconfianza y la hostilidad con sus congéneres. Aunque pudiera acopiar múltiples bienes del mercado, el consumidor-consumido abriga sentimientos de inseguridad que lo predisponen a comportamientos impulsados por el miedo y la agresión, que lo reafirman en la trampa del aislamiento y en un nivel de insatisfacción estructural. La extrema instrumentalización a la que lleva esta racionalidad económica hace que lo material se privilegie antes que cualquier otra categoría de realidad, y que, el dinero sea el pasaporte al consumo como factor primordial del condicionamiento de sentimientos y de lealtades. En este contexto valórico, no cabe ser amable, ni tierno ni amoroso por ser expresiones incompatibles con el éxito económico. Time is money... y no hay tiempo para desperdiciar en conductas de filiación ni en la laboriosa construcción que exigen los vínculos significativos; tampoco quedar expuesto en la expresión de sentimientos profundos, o en la necesidad de ser acogido por los otros.

Si bien el egoísmo es un fenómeno abordado por la psicología individual, cabe pensarlo también como un fenómeno sociológico extensivo a nivel grupal, de clase social, e incluso como rasgo dominante en la cultura. La 'motivación de logro' tiñe la sociabilidad de egoísmo, de rivalidad y de apatía, quedándonos cada vez más solos al interior de una sociedad segmentada, segregada socialmente, fragmentada en mundos excluyentes y personalmente desencantados¹⁴. El mensaje certero que se le impone al sujeto es el de una violencia cotidiana e imperativa, una violencia multidimensional, cultural, pregnante. El paradigma positivista promueve la violencia de las asimetrías, la dominación, la discriminación, la exclusión, porque implica una temprana internalización y naturalización de jerarquías. Jerarquías entre *los de*

¹³ Los modelos neoliberales apuntan a la construcción de un sentido común conformista legitimado, que se apoya sobre el sustrato de una idea de normalidad; de un sentido común que acepta esta sociedad como algo natural e inmodificable. Un estilo cognitivo educado en un paradigma que *separa, fragmenta, reduce, deprecia*.

¹⁴ REBELLATO, J. L.; *Ibidem*.

arriba y los de abajo, entre quienes disponen de recursos y quienes no: el legado es *'siempre ha sido así y siempre será'*. Todos estos rasgos son *ajustados* al modelo de poder funcionalista que ensimisma, desesperanza, encierra, y sobre todo ahoga la capacidad crítica del pensar y del asombrarse, y obnubila la oportunidad de asumir transformaciones pedagógicas, personales y sociales¹⁵. Los sujetos sufren de la incapacidad de no poder tomar distancia respecto del tipo de sociedad en que viven¹⁶, no tienen espacio social para diferenciarse¹⁷. Conciencias amordazadas, que se expresan por la apatía, el fanatismo o la intolerancia.

Este modelo trafica influencia social a través del miedo¹⁸, lo que tiene incidencia negativa para las posibilidades de crecimiento personal de los sujetos sociales, y estanca su desarrollo moral en estadios inferiores (ver Anexo 1).

Si partimos de la premisa de que las personas creamos el mundo con nuestros pensamientos, por lo mismo, cambiando éstos, seguramente podremos transformar el mundo en el que vivimos. Sin embargo, para tal cosa se requiere *generar una metacognición*¹⁹ articuladora como parte de una mirada integradora de estas problemáticas. Esta metacognición implica forjar sujetos reflexivos, un modelo de de-

¹⁵ VIDAL, Paulina; *"Globalización y consecuencias psicosociales"* en *Revista de Psicología BABEL*, Universidad Bolivariana, Año 1, N° 1-2, Santiago de Chile, 2004, pág. 229.

¹⁶ La falta de un proyecto alternativo articulado y con dimensión mundial, fortalece la penetración de la desesperanza en los imaginarios sociales¹⁷ como si se hubieran perdido las utopías. Sin horizonte, van quedando estancadas generaciones completas de jóvenes excluidas de proyecciones futuras que van espesando ese caldo de cultivo en el que germinan todo tipo de enfermedades sociales: desesperanza aprendida, depresión, adicciones, pobreza, maltrato, prostitución, explotación de menores, subempleo, delito, minorías étnicas y sexuales invisibilizadas, la marginalidad de los viejos, abrigadas en el lastre paralizador del desgano vital y la indolencia. VIDAL, Paulina; Op. Cit. cita el Informe de Desarrollo Humano PNUD, 1999.

¹⁸ El miedo paraliza, silencia, inhibe, apoca, deprecia, o despierta paranoias, persecuciones que por efectos reactivos, se acompañan de desbordes psicológicos, de desinhibiciones mal encauzadas, desboca la pedantería del guerrero: todas expresiones alimentadas por mecanismos defensivos destructivos. Tales ejemplos están bien relevados en el documental de Michael Moore, "Bowling for Columbine".

¹⁹ Metacognición es pensar las formas de pensar para mejorar los pensamientos. Consultar sobre este tema a MATUS, Bárbara; *"El gozo y el asombro de aprender; los procesos meta-cognitivos como vivencias que acercan a la utopía"* en *Revista Polis*, Universidad Bolivariana, N° 6, Santiago de Chile, 2003, pág. 117.

sarrollo diferente. Sin embargo, la ‘inteligencia ciega’²⁰ dificulta el procesamiento de esa metacognición, por estar impedida de ver las conjunciones que unen lo vivo en una trama de hilos invisibles que interconectan el Universo-Vivo. Las visiones antropocéntricas de la Modernidad parten de una idea de ‘progreso’ que favorece las relaciones de sobre-explotación y de abuso de los recursos agotables de la naturaleza, justificando el exceso en el derecho de supremacía de la especie humana por sobre las otras especies vivas, del que derivará inevitablemente *caos ecológico*.

3. Auto-observación y reflexividad: la autonomía del Sujeto Complejo

*Lo importante no es la luz que encendemos día a día
sino la que alguna vez apagamos
para guardar la secreta memoria de la luz.
Lo que importa no es la casa de todos los días
sino aquella oculta en un recodo de los sueños.*

Jorge Teillier

El *pensamiento complejo* impulsado por Edgar Morin tiene la capacidad de movilizar aquellos antiguos esquemas mentales a través de un “mapa” de pensamiento multidireccional y polifacético. Un pensamiento que permite conformar una sensibilidad diferente respecto de los demás fenómenos vivos en el Ecosistema. Sensibilidad que –a mi juicio– es una característica central del *sujeto complejo*, al que le atribuiremos la capacidad de *buen trato*, amabilidad que resulta del ejercicio transformador de su propia reflexividad.

Intento sostener la hipótesis alentadora de que en el *pensamiento complejo* puede hallarse una especie de llave epistemológica que podría disponernos a los múltiples planos de una ‘*conciencia planetaria*’,

²⁰ Morin señala que la ‘inteligencia ciega’ produce ignorancia del mundo real. debido a que no puede ver la conjunción de lo uno y lo múltiple (unitas multiplex). O bien unifica en lo abstracto anulando la diversidad, o bien yuxtapone lo diverso, sin poder concebir la unidad. De la mano de la obsesión de comprender el universo, destruimos las totalidades, aislando los objetos de sus ambientes y aislando al observador de la cosa observada. Tomado de MORIN, E.; *Introducción al Pensamiento complejo*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1998, pág. 34

conciencia que oficiaría como una suerte de peldaño moral que nos permitiría ascender como especie a niveles superiores de desarrollo humano y moral. El paradigma de la *complejidad* guarda una promesa de apertura a una posición ético-ecológica de tipo universalista.

La vía por la que se avanza en la conformación de la '*conciencia planetaria*' es:

- el ejercicio de la *auto-observación* en el acto progresivo de la reconstrucción de lo articulado,
- la problematización que se hace indispensable al activar el ejercicio reflexivo,
- la revisión de las interconexiones entre los prolegómenos de esta *existencia tóxica*, de la propia vida inserta en la cadena articulada de multifactores que representa todo fenómeno complejo.

Sin embargo, que los sujetos activos recuperen el hábito de reflexividad requiere de una re-educación experiencial en otro *modelo de poder*, diferente al funcionalista y unidimensional, que es más cercano al modelo *interactivo, genético* de Moscovici²¹, que podría tener origen en la práctica formadora –y transformadora– de una nueva generación de educadores (sujetos complejos) que promueva el aprendizaje metacognitivo.

Aunque la conciencia ensimismada no lo sepa, el *sujeto complejo* definido por Morin es *autocrítico, reflexivo y transformador*²², capacidades que lo habilitan para descubrir en su mundo interior sus propias capacidades silenciadas o invisibilizadas. La reflexividad implica verse a sí mismo en la oportunidad de enfrentar dilemas éticos que permitan en el acto de resolverlos, aumentar los recortes de autonomía²³. La

²¹ POZZOLI, María Teresa; "*La interacción social, una nueva epistemología para el cambio social*" en *Revista Castalia*, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, N° 1, Vol. 1, Santiago de Chile, 1999, pág. 56.

²² Estas capacidades tienen una valía terapéutica y liberadora, dado que hacen capaz al sujeto de re-pensarse a sí mismo, aprender del error, descubrir en su interioridad otros mundos, refundarse en nuevas dimensiones de su identidad, destrabarse, desentramarse, des-ligarse, des-amordazarse, re-activarse, fundar otro Sí Mismo y otra calidad de relaciones con su entorno y con el mundo, revisar el sentido de su existencia.

combinatoria entre *pensamiento complejo* y *modelo genético* permite desnudar al *Emperador Interno*, al *Guerrero* que domina en la cultura del miedo. El arquetipo del Emperador o del Guerrero opera en la actualidad con el siguiente universo actitudinal:

Universo actitudinal del guerrero en el actual modelo de desarrollo

INTELIGENCIA CIEGA

fragmentar
disgregar
separar

IRRESPETUOSIDAD

disolver
excluir
acallar

ESTRECHEZ

obsesionar(se)
taimar(se)
negar(se)

IMPOSICIÓN

invadir
retener
cerrar

FANATISMO

confrontar
atropellar
desbordar(se)

APEGO

competir
fijar
retrasar

VIOLENCIA

amordazar
silenciar
depredar

ACUMULACIÓN

concentrar
poseer
monopolizar

ABUSO
humillar
transgredir
inhibir

MALTRATAR
victimizar
dañar
dilapidar

INVISIBILIZACIÓN
descalificar
desaparecer
negar/desconocer

COACCIÓN
agredir
reprimir
imponer

DESCONFIAR
hostilizar
descreer
envidiar

EXTREMAR
tensar
polarizar
agotar

PARASITAR
profitar
dependencia renovada
aprovechar(se)

La reflexividad propuesta no es un proceso cognitivo solamente, sino un ejercicio de contacto de las ideas con los sentimientos, los afectos y las marcas del dolor. La auto-observación requiere de un tipo de interconexión profunda que interpele en simultáneo, el razonamiento, la emoción y la afectividad.

La *auto-observación* configura la hoja de ruta que orienta el tránsito hacia la individuación de los sujetos, porque el Yo en ese proceso puede verse articulado con el contexto, con los demás seres vivos, con el

Otro²⁴, finalmente con el universo. Los Otros –con quienes interactuamos– constituyen un puente de conexión con el Sí Mismo, por ello, en la *auto-observación* hay una promesa de *acción comunicativa* que viabiliza la construcción de una vida más justa y democrática²⁵.

Este proceso significa el curso de una transformación del modelo de poder, a partir de que la mirada deja de ser ensimismada y egótica, y asume la idea y el sentimiento de la paridad de derechos a partir de la integración. Partimos de la premisa de que todo lo que está vivo tiene movimiento y conforma un todo organizado que lo contiene. El *sujeto complejo* asume el reconocimiento de las múltiples interdependencias y retroalimentaciones que lo unen a una misma *red*²⁶ –*si estoy integrado, soy parte, y si soy parte, participo espontáneamente de ella*–. Sin embargo, respecto del eje sujeción/autonomía, la condición de *sujeto activo* implica una lógica de superposición (sujeción/autonomía), no somos ni lo uno ni lo otro, sino ambas cosas al mismo tiempo; en ello está presente el '*unitas múltiplex*'; somos la parte y el todo en sinfonía, la conjugación que superpone dependencia y autonomía.

Ser sujeto 'sujetado' dice del sujeto que no se disocia del contexto, dado que la pertenencia al grupo social le significa estar integrado a un espacio normativo en el que los comportamientos están ya trazados de antemano y, en consecuencia, son previsibles. Esta sujeción determina

²³ Autonomía en cuanto a la capacidad de los individuos para pensar, deliberar, juzgar, elegir y actuar en diversos ámbitos de acción, y de asumir el dilema de los costos que implica ser autónomo en un contexto grupal de valores homogeneizantes, un desafío que solo podrá enfrentarse con un nivel de desarrollo moral que le permita a la persona actuar en consistencia con sus principios y sobrellevar la tendencia del grupo a absorberlo. Incorporar esta ética universal hace necesario iniciar un camino de movilización ética mediante ejercicios de *auto-observación* orientados a deconstruir las propias sujeciones valóricas y los múltiples condicionamientos presentes en la maraña de interacciones de nuestros grupos de pertenencia.

²⁴ El concepto de otredad de Emmanuel Lévinas introduce una relación ética del Ser con lo Otro (el 'diferente') y con toda entidad viva que desafíe el antropocentrismo) que se articula como un norte del pensamiento, como un maridaje cómplice, del yo y el nosotros, del orden y el desorden, del azar y lo cierto... un lugar donde se unen la contingencia de todo lo vivo y la capacidad de trascender la propia existencia desde una disposición al trato amable.

²⁵ HABERMAS, J.; *Teoría de la Acción Comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Ed. Taurus, Buenos Aires, 1989, pág. 16 y 17.

²⁶ Tomando cuerpo así el principio hologramático moriniano –la parte está en el todo y el todo está en la parte–. Para consultar estos contenidos ver: MORIN, Edgar; "Epistemología de la Complejidad" en FRIED, Dora (Ed.); *Nuevos paradigmas: cultura y subjetividad*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1995, págs. 421-453.

un cúmulo de acciones que hablan de su condición de *heteronomía*. No obstante, desde el pensamiento complejo la condición de *sujeto activo* muestra la superposición de las polaridades del eje *sujeción/autonomía*, sin que los polos se anulen –como hubiera ocurrido en el paradigma simplificador, en el que la lógica dominante es la de polos mutuamente excluyentes–. Ese mismo sujeto es también *autónomo*, una autonomía que tiene presencia en la capacidad de los individuos de reflexionar, deliberar, criticar, elegir y actuar en consecuencia.

Problematizar la idea de autonomía, hace necesario traer a cuenta los aportes de uno de los principales autores de la Teoría del Desarrollo Moral, Lawrence Kohlberg²⁷. El autor refiere a que si bien etimológicamente, *autonomía* implica autogobierno, el *yo autónomo* sigue siendo un *yo social*. En esta afirmación, considero, se sintetiza uno de los principales nexos que he hallado entre *pensamiento complejo* y *desarrollo moral*. A saber: incorporar la mirada del pensamiento complejo, implica a su vez incorporar una ética universal correspondiente a los estadios superiores de desarrollo moral. Incorporar el pensamiento complejo implica entonces, que de modo autónomo se facilita un tipo de convivencia concebida a partir de ciertos principios universales tales como son los valores de *justicia, reciprocidad y equidad*²⁸. Por otra parte, la autonomía ocupa un lugar central en el desarrollo humano dado que no es posible el desarrollo bajo la sumisión, su despliegue supone audacia para crear significados y valores nuevos. Contra todo aprendizaje realizado por el paternalismo en el marco del modelo de poder funcionalista se hace necesario que el sujeto complejo educado en ese modelo, se dé la oportunidad de re-descubrir su postergada capacidad de desafiar significados estériles y cristalizados en su sub-

²⁷ Tomado de REIMER, J.; “*De la discusión moral al gobierno democrático*”, artículo contenido en KÖHLBERG, L. et al.; *La Educación Moral*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1997, pág. 42.

²⁸ Hacemos nuestra la reflexión de Rebellato respecto de la subjetividad como una entidad dialógica. El encuentro entre subjetividades responde a la realidad de integrar bucles de retroalimentación. Por ese motivo, la autonomía dialógica no habla sólo de conciencias que se encuentran, sino de cuerpos que se entrelazan, de subjetividades que se potencian, de identidades que maduran cualitativamente, de memorias que alimentan resistencias, de imaginaciones y metáforas que multiplican la creatividad, enfrentando la dominación. REBELLATO, J. L.; *La reflexión ética ante lo privado. Globalización educativo-cultural. Educación popular y construcción de la esperanza, Ética de la liberación*, in memoriam, Ed. Nordan, Montevideo, 2000, págs. 8-15.

jetividad²⁹, entendiendo que *somos los legítimos administradores de todos nuestros recursos*.

Al preguntarnos en un contexto de valores autoritarios como el de la sociedad chilena: *¿de qué manera se construye este proceso de ampliación de la autonomía?*

- como primera medida, es necesario ser menos obediente. La mayor parte de los renunciamientos que hemos hecho a nuestros poderes soberanos es por habernos habituado a ser más obedientes de lo necesario, y este es el mayor logro de los sistemas de control disciplinario de nuestras sociedades funcionalistas. Esto significa reflexionar sobre ciertos comportamientos aprendidos de ejercicio automatizado: desoír algunos mandatos de las tradiciones, romper moldes, desafiar rutinas y poner a prueba la legitimidad real de imágenes de autoridad que se han constituido como un modelo en nuestras vidas, re-pactando los contenidos del acuerdo social que determinan la convivencia con ellas de un modo más criterioso.
- como segunda medida, y como producto de la reflexividad se necesita un *sano desapego de viejas definiciones*, enfrentando la duda y la incertidumbre, dos llaves que nos permiten *des-cristalizar las certezas positivistas*, un acto que nos abre al *pensamiento complejo*.
- una tercera medida, en relación a ciertas instituciones claves como lo son familia y educación, es necesario refundar la tarea educativa en dirección a la promoción de un modelo de poder de capacidad de interlocución en paridad, de reconocimiento de la potencia de la acción de los interactuantes, y basado más en la cooperación que en la competición.

²⁹ REBELLATO, J. L.; *Ibidem*.

4. A modo de conclusión: una sensibilidad de sujetos amables³⁰ implica una ética apropiada para un modelo de desarrollo sustentable³¹

*“¿Qué pauta conecta el cangrejo a la langosta,
la orquídea a la primula
y todo ello a mí?”
Gregory Bateson*

La manera en que la gente común organiza su vida cotidiana es un territorio en el que reverbera un modelo de poder conformado por los valores del Funcionalismo que han regulado desde hace siglos las relaciones de sometimiento y de conquista. Reflexionar sobre estas acciones cotidianas es clave para la transformación, dado que ellas reproducen milímetro a milímetro, las estructuras políticas y sociales, las que de no ser así, serían solo una abstracción. Educar sujetos complejos amables implica hacer una opción conciente, reflexiva, producto de la *auto-observación*, para diferenciarse de los valores funcionalistas que se identifican con el modelo de desarrollo neoliberal. Ni una convivencia sana, ni un ecosistema preservado de la destrucción resistirían esta lógica impulsada por una razón autocentrada, solipsista e individualista que promueva a nivel de convivencia el abuso, el aislamiento y la confrontación. De no abrirnos los sujetos a una sensibilidad más amable y universal estaremos condenados inevitablemente a la regresión. Ello requiere de un *re-aprendizaje de la definición de realidad*, en una transición orientada por el pensamiento complejo.

La noción de sustentabilidad, que es esencial al pensamiento ecológico, adquiere presencia con la visión de la realidad articulada a modo de un

³⁰ La amabilidad nada tiene que ver con ese recato melindroso, falsamente cristiano, o restringido en sus expresiones por una formalidad pudorosa. Amabilidad, calidad de amable, definida por la RAE, significa digno de ser amado, afable, afectuoso.

³¹ La noción de *sustentabilidad* que se invoca en esta propuesta, ha permitido introducir un referente genérico para juzgar las instituciones y las prácticas vigentes en las llamadas sociedades modernas, poniendo en tela de juicio la calidad de la convivencia que emerge en cuanto existencia tóxica en el actual modelo de desarrollo. La noción de *sustentabilidad* es básica para el pensamiento ecológico. En esencia, su contenido es el siguiente: los sistemas económico-sociales han de ser reproducibles –más allá del corto plazo– sin deterioro de los ecosistemas sobre los que se apoyan. Es decir, *sustentabilidad* es viabilidad ecológica: los sistemas socioeconómicos que funcionan destruyendo su base biofísica son insostenibles para la sobrevivencia armónica de lo vivo en el planeta.

ecosistema, tal como lo promueve el *pensamiento complejo*. Mientras este pensamiento no se extienda en la comunidad no podrá difundirse una *conciencia planetaria*, y estas hojas escritas no pasarán de ser la expresión alucinatoria de una utopía, no pudiendo hacerle frente a las consecuencias de los grandes problemas civilizatorios que nos aquejan.

Seguramente, esta propuesta despertará muchas resistencias, debido a que el llamado a la amabilidad implica una incomodidad para la lógica del *guerrero*³², difundida y normalizada en nuestros inciertos espacios de convivencia. Con este llamado al cambio de paradigma, la simbología guerrera no tendría otro destino que llegar paulatinamente a su fin. Abandonar la lógica del pensamiento positivista y deshacernos de su arrogancia y de su lógica impositiva como producto del ejercicio de la reflexividad, nos haría –por descarte– abrir nuestra disposición a ser, simplemente, *amables*. Dispuestos a acoger, a escuchar, a recibir, los *sujetos de trato amable* generan con su actuar las condiciones psicosociales para que el Otro ser vivo se sienta considerado, tenido en cuenta y ‘bien tratado’.

Finalmente, afirmamos que el *sujeto complejo amable* mira la realidad desde la *complejidad* moriniana, lo que implica poner en práctica un modelo de poder marcado por un funcionamiento no jerárquico, con una cierta anarquía (desorden/caos) que emergen de la confluencias electivas inesperadas y azarosas. De modo tal, que el *pensamiento complejo* refuerza la autonomía, la iniciativa, la creatividad, en síntesis, el movimiento que es la gran riqueza de la vida. El pensamiento complejo del *sujeto amable* asume la incertidumbre, y en el abandono de algunas certezas obstaculizadoras de su desarrollo humano, acepta valores contrahegemónicos. Sin embargo, ese movimiento y ese desorden no le hacen perder al sujeto activo su estructura, pues funciona como una *estructura disipativa*³³, es decir como un ‘sistema abierto’, y en esto es

³² RESTREPO, L.; *El derecho a la ternura*, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 1999, pág. 12.

³³ Ilya Prigogine en 1977 ganó el Premio Nobel de Química por su teoría de las estructuras disipativas. Esta teoría dice del comportamiento de los sistemas abiertos, aquellos cuya estructura se organiza por una disipación continua de energía y que están implicados en un continuo intercambio de energía con el entorno. Citado Prigogine por REBELLATO, J. L. *La reflexión ética ante lo privado. Globalización educativo-cultural. Educación popular y construcción de la esperanza, Ética de la liberación, in memoriam*, Ed. Nordan, Montevideo, 2000.

necesario detenernos para aclarar posibles ambigüedades.

El pensamiento complejo parte de la premisa que cuanto existe en la naturaleza –incluyendo el comportamiento humano– actúa desde los principios organizativos de los sistemas abiertos, que al estar interconectados y en interdependencia son parte de un ‘sistema’ global³⁴. El sujeto reflexivo ahora consciente de estas conjunciones, concreta un cambio en el proceso atribucional, tornándose más responsable y activo. Esta es la razón por la que la conciencia planetaria desde la conformación de actitudes proactivas, contribuye a gestar la expresión de acciones correspondientes a una participación cooperativa que forma parte del reconocimiento de *sentirse parte de*, lo que deviene en un mayor bien para todos. De tal modo, la *conciencia planetaria* se mira a sí misma como parte de un mismo órgano, de un mismo cuerpo cosmogónico³⁵.

La incorporación del *pensamiento complejo* facilita el pasaje de un modelo de poder Funcionalista a otro de consecuencias ecológicas, donde una diferente lógica cognitiva, una diferente jerarquización del pensamiento y de orientación de la acción, contribuyen a la configuración de redes. El cambio de paradigma implica el cambio de las jerarquías en el modelo de poder, lo que tiene incidencia en el cambio social respecto de una organización social en la que se estructuran relaciones interpersonales de mayor paridad respecto de la distribución de recursos y capacidades.

Introducirse en las coordenadas del *pensamiento complejo*, implica adentrarse en la idea de *red*, como un *pathos* diferente en el que las personas van siendo empujadas a desplegar una ética universal que facilita la aceptación de todas las combinaciones de los rasgos

³⁴ Por esa razón, toda energía que una entidad viva exprese impactará necesariamente en la organización sistémica que lo contiene, en la red. Todo lo vivo es un emergente de una red que la integra y que la trasciende.

³⁵ La *conciencia planetaria* ve a los humanos como una hebra de la trama de la vida. Ello hace que trabajar por la reunificación de lo universal tenga lógica como dotador de sentido de lo particular, y en donde cada ser humano exprese lo universal. Morin señala que cada ser, aun el más vulgar o anónimo, es un verdadero cosmos. Esta reflexión se halla en la base de los contenidos de MORIN, Edgar; *“Epistemología de la Complejidad”* en FRIED, Dora (Ed); *Nuevos paradigmas: cultura y subjetividad*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1995, págs. 421-453

humanos. Parte de ese *pathos* se va configurando al incorporar cierto pensamiento antisistema, o referido a los bordes del sistema: *el cuerpo, los sueños, lo femenino, el pasado, lo infantil, lo extranjero, las pasiones, las pobrezas, la divergencia*, todas formas de alteridad que han sido históricamente controladas por dispositivos de institucionalidad, y que han sido marginalizadas de los discursos legitimados, dominados por la lógica invisibilizadora del pensamiento excluyente.

El *sujeto complejo* se dispone así al ejercicio de una sensibilidad que permite vivir de otra manera, cohabitando las diferencias, las contradicciones y los antagonismos. Esta incorporación de lo que estuvo alojado en las fronteras, indirectamente contribuye a favorecer los aprendizajes, en cuanto a poder enfrentarnos y desenvolvernos codo a codo con la propia contradicción interior. Este pasaje implica además una vía de superación de la falta de sentido existencial que suele ser dominante en la actualidad al recuperar el efecto motivador de las utopías.

Para forjar esta *nueva sensibilidad* es necesario revisar con honestidad y valentía responsable los problemas civilizatorios en los que tenemos ingerencia y tenemos protagonismo. Repensarlos a la luz de algunas categorías, a saber: *Imaginario, Responsabilidad, Curiosidad, Tolerancia, Diálogo, Autogestión, Pasión, Acción Comunicativa*³⁶, *Empatía, Esperanza, Amabilidad, Cuidado*³⁷.

La *conciencia planetaria* conlleva un *universo actitudinal* que tiene la posibilidad de animar la expresión de los comportamientos necesarios para definir una calidad de convivencia más ecológica. Se trata de disposiciones actitudinales que se hacen activas y facilitan un acercamiento *amable* a la realidad compleja del Otro y finalmente contribuyen a difundir valores de respeto frente a la diversidad de la realidad viva del ecosistema. El cuadro se presenta a continuación:

³⁶ Para ello es necesario apelar a la idea de racionalidad comunicativa de Jürgen Habermas, como forma de entendimiento en cuanto a su posibilidad de construir un consenso social en torno a ciertos principios que hacen a la posibilidad de convivencia.

³⁷ Conceptos vertidos por Ravagnani D. Ponencia VII Encuentro Regional de Educación. Federación Luterana Mundial, Red latinoamericana de Educación, *Nuevos paradigmas en la resolución de conflictos en lo socio-afectivo*, 2003.

UNIVERSO ACTITUDINAL DE LA 'CONCIENCIA PLANETARIA'

| | | | | |
|---|--|--|--|--|
| <p>Acoger</p> <p>acordar escuchar reconocer</p> | <p>Recibir</p> <p>facilitar dar lugar posibilitar contemporizar</p> | <p>Respetar</p> <p>acompañar con-vivir acoger diferencias</p> | <p>Bien-Estar</p> <p>inventar recuperar sanar recrear</p> | <p>Reflexionar</p> <p>inquietar problematizar dudar auto-organizarse</p> |
| <p>Pensamiento Complejo</p> <p>intuir asumir contradicción conectar crítica</p> | <p>Asumir Responsabilidad</p> <p>decidir/defender comunicar expresar</p> | <p>Afectividad Activa</p> <p>sentir entusiasmar apasionar/amar</p> | <p>Integrar</p> <p>tejer en-redar incorporar articular</p> | <p>Participar</p> <p>compartir comprometer(se) solidarizar colaborar</p> |

Este universo actitudinal promovería en el colectivo de *sujetos amables* las siguientes disposiciones:

- *Pensar en la totalidad (holísticamente) sobre la sacralidad, la diversidad y la interdependencia de la vida.*
- *Disposición a acordar en el colectivo valores universales para una vida sustentable desde un sentido de responsabilidad compartida, por el bien-estar de la tierra y de las generaciones futuras.*
- *Disposición a contribuir a la solución no violenta de los conflictos en los grupos de los que forme parte.*
- *Disposición a asumir una preocupación permanente por la humanidad de vivir con todos los seres del planeta.*
- *Disposición a respetar los Derechos Humanos acordando principios básicos de Justicia, Equidad y Comunidad.*
- *Disposición de cuidar preventivamente de aquello que pueda causar daños en la cotidianidad.*
- *Disposición de respetar opciones diferentes en salvaguarda de la autonomía.*
- *Disposición a incorporar un nuevo concepto de ciudadanía como aldea global, siendo ciudadanos del planeta³⁸.*

Pero, nada de ello sería posible sin una profunda reforma educativa que promueva la *metacognición*, esa forma de pensar diferente que promueva las transformaciones necesarias:

- *Pensar en términos de totalidades más que en fragmentos*
- *Pensar en términos de relaciones más que en objetos aislados*
- *Pensar en términos de procesos más que en estructuras*
- *Pensar en términos de redes más que en jerarquías*
- *Pensar en términos de calidad más que en cantidad*
- *Pensar en términos de sustentabilidad más que de explotación*
- *Pensar en términos de suficiencia más que de escasez*
- *Pensar en términos de conocimiento contextual y orientado a las culturas más que en un conocimiento objetivo y final³⁹.*

Disposiciones actitudinales para dar lugar a las siguientes transformaciones:

- *De independencia a interdependencia*
- *De heteronomía moral a autonomía moral*
- *De la condición de Sujeto Pasivo a la de Sujeto Activo*
- *De competición a cooperación*
- *De cantidad a calidad*
- *De expansión a conservación*
- *De dominación a cooperación*
- *De individuo a comunidad*
- *De crecimiento a balance dinámico*
- *De familia nuclear a familia humana⁴⁰*

Cada vez que utilizamos la expresión *educación sustentable* nos referimos a aquella que se activa mediante ciertas llaves pedagógicas que

³⁸ RAVAGNANI, D.; Op. Cit.

³⁹ Variaciones de la autora sobre la base de la publicación de GALLEGOS NAVA, R.; Fundación Internacional Nuevos Paradigmas del Hombre, "PROYECTO CUANTUM", *Un Modelo Universitario Ecoeducativo para una Sociedad Sustentable*. Página WEB, Internet. 1996.

⁴⁰ GALLEGOS NAVA, R., *Ibidem*.

aportan desde la conciencia del sujeto, a su propio desarrollo moral y humano, y a multiplicar desde allí nuevas formas de vida⁴¹ que dicen del *trato amable del sujeto complejo*, a saber:

- *Actitud favorable desde una nueva sensibilidad que ha asumido la autolimitación de la satisfacción de necesidades reales como principio racional que promueve la distribución con equidad de los recursos materiales.*
- *Congruencia armónica fomentada por las actitudes de amabilidad y respeto en pos de la promoción de la vida para resignificar el sentido de la existencia.*
- *Ética integral que corresponde a un ser humano integral, activo y reflexivo, ubicado en niveles superiores de desarrollo moral. Con criterios de autonomía, disposición emancipadora que ha deconstruido sus propias fronteras del pensamiento y ha integrado su afectividad⁴².*

Por ello, en este llamado a desarrollar una *nueva sensibilidad*, se recoge la aportación al nuevo paradigma que se está abriendo con el cuestionamiento de las fronteras. El nuevo concepto de frontera, ya no es lo que separa a antagonicos y rompe las dos realidades en conjunción, negando la 'pauta que conecta' batesoniana. Superar los excesos y abusos de poder de la modernidad podría tener que ver con esta nueva idea que une dos realidades en una zona intersticial en la que se dan encuentros vitales de especial significado: los de nuestro ser con el entorno; los *ecotonos*, zonas de transición, interfaces entre el bosque y la pradera, entre la tierra y el mar...⁴³. Tal vez, podamos comenzar a entenderla como ese tejido poroso y transparente a través

⁴¹ RAVAGNANI, D.; Op. Cit.

⁴² Lo que requerirá de una pedagogía que promueva los aprendizajes significativos que renueve un sentido de las cosas a partir de la vida cotidiana desde un ejercicio más igualitario y solidario de las relaciones interpersonales. Para ello, debemos adentrarnos en las cogniciones afectivas, en los componentes más pasionales que estimulan el conocimiento.

⁴³ NOVO, M.; *"La complementariedad ciencia-arte para la construcción de un discurso ambiental integrado"* en *Revista Polis*, Número 7, 2004. Universidad Bolivariana, Santiago, 2004, pág. 199.

del cual, en un proceso osmótico, los que hemos llamado contrarios se mezclen y encuentren su lugar para el diálogo. Diálogo entre el orden y el desorden, el vacío y la forma, lo que se piensa y lo que se siente...⁴⁴. El tema de las fronteras reviste importancia para educar *sujetos complejos amables*, dado que significa educar para la expresión de los matices, desde la capacidad de reflexividad que implica *relativizar, suavizar el pensamiento categórico, modular las expresiones de poder, asumiendo la responsabilidad de los efectos que las asimetrías pueden tener para quienes poseen menos recursos*⁴⁵.

En cuanto a lo estrictamente educativo, los grupos (de reflexión, comunitarios, terapéuticos, familiares incluso) pueden ser un facilitador para el cambio. Sin embargo, esta transferencia de la aceptación de un paradigma a otro, es una experiencia de conversión para lograr un mundo mejor que no se puede forzar, dado que el verdadero Eros no es impositivo.

La disposición para el cambio depende de las búsquedas personales, de las necesidades descubiertas, del desarrollo moral alcanzado y del estilo cognitivo usado para pensar la propia realidad; y por último, depende de factores que también son azarosos y misteriosos, que se presentan como un imperativo de la fuerza reguladora de la vida, sin que la convidemos a pronunciarse.

Salir al encuentro con el Otro es desandar el camino para llegar a ese lugar donde aún no soy, donde no estoy, del cual aún no hay un saber. Quiero terminar con una poesía de Eliot⁴⁶:

⁴⁵ NOVO, M.; *Ibidem*.

Esta nueva racionalidad correspondiente al pensamiento complejo se acerca a lo que Leff llama racionalidad ambiental, como una racionalidad destructora de la racionalidad moderna, signada por lo impensable dentro de los códigos de la racionalidad establecida (encerrada en sí misma y cegada a la Otredad. Para ampliar el concepto consultar LEFF, E.; "*Racionalidad ambiental y diálogo de saberes: significancia y sentido en la construcción de un futuro sustentable*" en *Revista Polis*, Universidad Bolivariana, N° 7, Santiago de Chile, 2004, pág. 97.

⁴⁶ Tomado de ELIOT, Tour Quartets, citado en LEFF, E.; "*Racionalidad ambiental y diálogo de saberes: significancia y sentido en la construcción de un futuro sustentable*" en *Revista Polis*, Universidad Bolivariana, N° 7, Santiago de Chile, 2004, pág. 101.

*Para llegar a donde estás,
 para ir desde donde no estás
 Debes ir por un camino en el que no hay éxtasis.
 Para llegar a lo que no sabes
 Debes tomar el camino que es el camino de la ignorancia.
 Para poseer lo que no posees,
 Debes ir por el camino de la desposesión.
 Para llegar a lo que no eres
 Debes ir a través del camino en el cual no eres.
 Y lo que no sabes es lo único que sabes
 lo que tienes es lo que no tienes. Y donde estás es donde no estás.*

Anexo 1- Cuadro Tipos de Pensamiento - Desarrollo Moral

| PENSAMIENTO POSITIVISTA | PENSAMIENTO COMPLEJO |
|--|---|
| <p>PROMUEVE AL SUJETO PASIVO</p> <p>Cambios superficiales de la conducta por efecto del control + presencia de la autoridad</p> <p>miedo + abuso</p> | <p>PROMUEVE AL SUJETO ACTIVO</p> <p>Cambios profundos y expansivos de la conciencia</p> <p>Por efecto de persuasión o autodeterminación</p> <p>Asertividad + decisión</p> |
| <p>Entrampa el Desarrollo Moral en estadios inferiores</p> | <p>Promueve el Desarrollo Moral en estadios superiores</p> |
| <p>Fundado en organizaciones burocráticas de enseñanza</p> | <p>Fundado en 'comunidades de aprendizaje', activación de redes</p> |
| <p>Currículum estático centrado en disciplinas escindidas de la ciencia</p> | <p>Cosmovisión Ecológica - Espiritual</p> <p>Currículum dinámico contextualizado</p> <p>Arte + ciencia + filosofía + mitologías + espiritualidad</p> |
| <p>Indaga la dimensión externa y cuantitativa</p> <p>EVITA LA INTROSPECCIÓN</p> | <p>Indaga las dimensiones externa + interna</p> <p>cuantitativa y cualitativa</p> <p>AUTOOBSERVACIÓN</p> |

5. Bibliografía

BATESON, G.; *Mind and Natura. A necessary unity*, E.P. Dutton, N. York, 1979.

BECK, U.; *La sociedad de riesgo global*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 2002.

CAPRA, F.; *El punto crucial*, Ed. Integral, Barcelona, 1985.

ELIZALDE, A.; *Desarrollo humano y ética para la sustentabilidad*, Universidad Bolivariana, Santiago de Chile, 2003.

GALLEGOS NAVA, R.; Fundación Internacional Nuevos Paradigmas del Hombre, "PROYECTO CUANTUM", Un Modelo Universitario Ecoeducativo para una Sociedad Sustentable. Pagina WEB, Internet, (1996).

GUATTARI, F.; *Cartografías del deseo*, Ed. Lord Cochrane, Santiago de Chile, 1989.

HABERMAS, J.; *Teoría de la Acción Comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Ed. Taurus, Buenos Aires, 1989.

_____ ; *Teoría de la Acción Comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Ed. Taurus, Buenos Aires, 1990.

JULLIEN, F.; *Du 'temps'. Elements d'une philosophie du vivre*, Ed. Grasset, Paris, 2001.

KÖLHBERG, Laurence; *La psicología del desarrollo moral*, (2 VOL.), Ed. Desclee de Brouwer, Bilbao, 1992.

LEFF, E.; "Racionalidad ambiental y diálogo de saberes: significancia y sentido en la construcción de un futuro sustentable" en *Revista Polis*, N° 7, Universidad Bolivariana, Santiago de Chile, 2004.

LÉVINAS, E.; *La Huella del Otro*, Ed. Taurus, México, 2000.

MARTÍNEZ MÍGUELES, M.; "Necesidad de un nuevo paradigma epistémico" en *Revista Las Ciencias Sociales: Reflexiones de Fin de Siglo*, Universidad Central de Venezuela, Fondo Editorial Trópikos, Comisión de Estudios de Postgrado, FACES, Caracas, 2001.

_____ ; "La excelencia en la docencia universitaria de hoy" en *Revista Polis*, Universidad Bolivariana, VOL. 1, Número 1, 2001, Santiago de Chile.

MIFSUD, T.; *El Pensamiento de Jean Piaget sobre la Psicología Moral*, Presentación Crítica, Santiago de Chile, 1981.

MORIN, Edgar; *Tierra y Patria*, Ed. Kairós, Barcelona, 1993.

_____ ; *"Epistemología de la Complejidad"* en FRIED, Dora (Ed.); *Nuevos paradigmas: cultura y subjetividad*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1995, págs. 421-453.

_____ ; *El paradigma perdido*, Ed. Kairós, Barcelona, 1996.

_____ ; *Introducción al Pensamiento complejo*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1998.

NORAMBUENA, M.; *"Por una metafísica práctica de la experiencia. Procesamientos ecosóficos"* en *Revista de Psicología BABEL*, Universidad Bolivariana, Año 1, N° 1-2, Santiago de Chile, 2004, págs. 276-297.

NOVO, M.; *"La complementariedad ciencia-arte para la construcción de un discurso ambiental integrado"* en *Revista Polis*, Universidad Bolivariana, Número 7, Santiago de Chile, 2004.

PNUD, Chile; *Subjetividad social y desarrollo humano*, Paper N° 42, Santiago de Chile, P. Güell, 1999.

POZZOLI, María Teresa; *"La interacción social, una nueva epistemología para el cambio social"* en *Revista Castalia*, Universidad Academia de Humanismo Cristiano N° 1, VOL. 1, Santiago de Chile, 1999.

RAVAGNANI, D.; Ponencia VII Encuentro Regional de Educación. Federación Luterana Mundial, Red latinoamericana de Educación, *Nuevos paradigmas en la resolución de conflictos en lo socio-afectivo*, 2003.

REBELLATO, J. L.; *"La reflexión ética ante lo privado. Globalización educativo-cultural. Educación popular y construcción de la esperanza"* en *Ética de la liberación, in memoriam*, Montevideo, Ed. Nordan, 2000.

RESTREPO, L.; *El derecho a la ternura*, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 1999.

REIMER, J.; *"De la discusión moral al gobierno democrático"*, en KÖLHBERG, L. (et al.); *La Educación Moral*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1997.

SCHUMACHER, E.; *Lo pequeño es hermoso*, Ed. Orbis, Madrid, 1983.

VIDAL, Paulina; *"Globalización y consecuencias psicosociales"* en *Revista de Psicología BABEL*, Universidad Bolivariana, Año 1, N° 1-2, Santiago de Chile, 2004, págs. 219-233.

EL MUNDO DE LA VIDA Y LA FENOMENOLOGÍA SOCIOLÓGICA DE SCHÜTZ. APUNTES PARA UNA FILOSOFÍA DE LA EXPERIENCIA¹

Dr. Ricardo Salas Astrain*

Resumen: La fenomenología sociológica ha consolidado su aporte a las ciencias sociales y humanas a partir de la categoría del “mundo de la vida”, que cuestiona y reconstruye el concepto de experiencia divulgado y heredado del empirismo, que se expresa –según Husserl– en el naturalismo, el psicologismo y de cierto modo en el historicismo implícito en los fundadores de las ciencias sociales y humanas del siglo XIX. En la fenomenología husserliana, y en particular en la reelaboración de Schütz, encontramos una fundamentación “fuerte” de las ciencias sociales y humanas, que permite avanzar en un diálogo fructífero de las perspectivas epistémicas del mundo social en tanto pone de relieve la cuestión central de la experiencia. La relevancia y pertinencia de un mundo de vida para la teoría social radica en la consideración del vínculo significativo de la experiencia humana, tal como se analiza en las teorías comprensivas y comunicativas de la acción social.

Palabras claves: Mundo de vida – intersubjetividad – sociabilidad - fenomenología comprensiva - ontología social.

Abstract: The sociological phenomenology has consolidated its contribution to social and human sciences from the “Life-world” category, that questions and reconstructs the concept of experience disclosed and inherited of empiricism, that is expressed –according to Husserl– in the naturalism, the psychologism and, to a certain extent, in the implicit historicism in the founders of social and human sciences from the XIX century. In the Husserlian phenomenology, and, particularly in the re-elaboration of Schütz, the author found a “strong” foundation of social and human sciences, that allows us to advance in a fruitful dialogue of the epistemic perspectives of the social world as long as the essence of experience is central. The relevance and pertinence of a Life-world for the social theory rest upon the consideration of the significant bond of human experience, as it is analyzed in the comprehensive and communicative theories of social action.

Key Word: “Life-world” – inter-subjectivity – sociability – comprehensive phenomenology - social ontology.

* Chileno. Profesor y Licenciado en Filosofía por la P.U. Católica de Chile. Magíster y Doctor en Filosofía por la U. Católica de Lovaina –La Nueva, Bélgica. Académico de la U. Católica Silva Henríquez e Investigador principal de proyectos FONDECYT relacionados con la teoría hermenéutica. Contacto: rsalas@ucsh.cl

¹ Este artículo es parte del proyecto Fondecyt en curso N°: 1050181: “Fundamentación teórico-práctica de la experiencia humana. La problemática del *Lebenswelt* a la luz del modelo fenomenológico-hermenéutico actual”.

1. Preliminares

J.C. Mèlich en su introducción a *la Construcción significativa del mundo social*, dice que la obra de Alfred Schütz es “una de las aportaciones más ricas y originales que ha conocido la fenomenología en su dimensión social, así como una de las más interesantes y estimulantes respecto a la cuestión de la intersubjetividad”². Esta obra citada de Schütz, cuyo original alemán data de 1932, es una propuesta sistemática en vistas a reconstruir epistemológicamente la sociología comprensiva (*verstehende Soziologie*) de Max Weber, que le aparece no teniendo una adecuada fundamentación teórica. Al respecto nos señala explícitamente: “Pero pese a la impresión que produce el concepto de ‘sociología comprensiva’ de Weber, se basa en una serie de supuestos tácitos. Es cuestión de urgente necesidad identificar estos supuestos y formularlos claramente, pues solo un análisis radical de los elementos auténticos y básicos de la acción social puede proporcionar un fundamento confiable para los futuros progresos de las ciencias sociales”³.

La crítica desarrollada por Schütz en la introducción, al modo weberiano de formular la sociología comprensiva, valora por una parte los grandes aportes realizados a las ciencias sociales, pero destaca los supuestos teóricos que no son suficientemente aclarados, a saber, la noción de significado referido al acto significativo del individuo. El planteamiento sociológico de Weber tendría dificultades porque: “Dio ingenuamente por sentados los fenómenos significativos del mundo social como una cuestión de acuerdo intersubjetivo exactamente de la misma manera en que todos nosotros suponemos, en la vida diaria, la existencia de un mundo externo sometido a leyes, que se adecua a los conceptos de nuestra comprensión”⁴.

En este plano del cuestionamiento, esta obra principal de Schütz consolida, recogiendo el aporte husserliano, reelaborando coherente-

² MÈLICH, en SCHÜTZ, Alfred; *La construcción significativa del mundo social*, Paidós, Barcelona, 1993, pág. IV.

³ *Ibidem*, pág. 37.

⁴ *Ibidem*, págs. 38-39.

mente, según Walsch, una teoría comprensiva del significado social⁵ de las acciones humanas. En otro texto dice Schütz respecto de la obra de Weber: “Según él, la tarea central de la sociología es comprender el sentido que el actor asigna a su acción (en su terminología, el ‘sentido subjetivo’. Pero, ¿qué es la acción, qué es el sentido y cómo es posible la comprensión de tal sentido por parte de un semejante, ya sea un participante de la interacción social, o simplemente un observador de la vida cotidiana, o un especialista en ciencias sociales”⁶. En definitiva, para Schütz la sociología y la metodología weberiana requieren una fundamentación que sólo puede encontrarse en una fenomenología constitutiva de la actitud natural⁷. Lo que aparecerá interesante en esta crítica de Schütz a Weber es que el cuestionamiento de los supuestos es justamente la cuestión de cómo se constituye fenomenológicamente el mundo social, lo que implicaba una recuperación del mundo socio-histórico concreto y de los significados que le otorgan sus actores, lo que alude directamente al tema controvertido de la comprensión de dichos significados: “La Verstehen no es primordialmente un método empleado por el científico social, sino la particular forma experiencial en que el pensamiento del sentido común toma conocimiento del mundo social cultural”⁸.

La teoría de Schütz es fruto del trabajo diligente y original de apropiación de los grandes problemas de la comprensión del avance de las ciencias sociales y humanas en el mundo germano, de acuerdo al marco de la filosofía de la época donde destacaban Bergson y Husserl. Pero es sobre todo de este último de quien recogió la mayor parte de las referencias para hacer la fundamentación de las ciencias sociales desde una fenomenología constitutiva de la actitud natural. M. Natanson en la *Introducción* al tomo I de los *Collected Papers*, indica explícitamente la intuición central de toda la obra de Schütz: “el descubrimiento, en su cabal profundidad, de las presuposiciones,

⁵ WALSCH, en SCHÜTZ, Alfred; *Ibidem*, pág. 13.

⁶ SCHÜTZ, Alfred; *El problema de la realidad social*, pág. 147.

⁷ *Ibidem*, pág. 142.

⁸ *Ibidem*, pág. 77.

estructura y significación del mundo del sentido común... La comprensión de la realidad eminente de la vida del sentido común es la clave que permite entender la obra de Alfred Schütz"⁹.

Si se considerara esta obra en referencia a Husserl es muy probable que su deuda está presente en toda la elaboración de *La Construcción significativa del mundo social*, y de las publicaciones de los siguientes 25 años, reunidas hoy en los *Collected Papers*. Husserl agradeció el envío de esta obra con una carta del 3 de mayo de 1932, elogiando a su autor: "Estoy ansioso de conocer un fenomenólogo tan serio y completo, uno de los pocos que han penetrado hasta su significado más profundo la obra de mi vida –cuyo acceso es, infortunadamente, tan difícil– y que promete continuarla como representante de la genuina *philosophia perennis*, la única que puede constituir el futuro de la filosofía"¹⁰. Este único libro publicado en vida de Schütz le valió ser considerado uno de los representantes más connotados de la fenomenología de lo social.

Pero esta obra de Schütz no es sólo una síntesis de las ideas desarrolladas por Husserl acerca de la intersubjetividad al mundo social (*sozialen Welt*). En este sentido es preciso destacar que Schütz no es un repetidor de las ideas del fundador de la fenomenología, tal como la primera obra citada de Schütz lo evidencia. A favor de Schütz cuenta que no pudo apoyarse completamente de la formulación husserliana de la intersubjetividad, tal como fue elaborada inicialmente en la *Vª Meditación cartesiana*, teoría sobre la que Husserl no estuvo nunca del todo conforme, como atestiguan sus trabajos sobre la intersubjetividad¹¹. Por otra parte, las *Meditaciones cartesianas* serán publicadas en 1931, época en que Schütz ya había redactado la mayor parte de su obra, y cuando todavía no entraba en contacto personal con Husserl y con su círculo. Por último, en sus últimos trabajos Schütz contó con las reflexiones acerca del Mundo de la Vida, tal como aparecerán desarrolladas luego en la Conferencia de Praga de 1935, y serán expuestas en el libro *Crisis*

⁹ Natanson en SCHÜTZ, Alfred; *El problema de la realidad social*, pág. 15.

¹⁰ Carta de Husserl citada por Van Breda en *El problema de la realidad social*, pág. 8.

de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental, publicado póstumamente en 1957, pero las va a desarrollar de un modo singular. Es probable que algunas de estas ideas ya fueran parte de los tópicos discutidos por Schütz cuando fue invitado por Husserl a participar del círculo fenomenológico en la Universidad de Friburgo¹².

La relevancia de la cuestión del mundo social explicitada en la única obra de Schütz publicada en vida, levanta una de las principales dificultades teóricas de las ciencias sociales, acerca del cómo se constituye significativamente el mundo social, ya que éste no sólo adquiere un carácter significativo para el científico social, sino que hay siempre una significación previa que ya le otorgan los propios actores sociales en el mundo de vida cotidiano. Esta indicación respecto de la experiencia significativa que viven los actores será expuesta claramente en toda la primera obra de Schütz: “La ciencia siempre presupone las experiencias (*Erfahrungen*) de toda una comunidad científica, las experiencias de otros como yo, conmigo y para mí, están llevando a cabo el trabajo científico. Y así ya está presente en la esfera precientífica el problema de las ciencias sociales, y la ciencia social misma sólo es posible y concebible dentro de la esfera general de la vida en el mundo social”¹³.

Resaltando este tema central de la experiencia propia del mundo de la vida queremos demostrar la relevancia de este tópico al interior de su pensamiento, tal como lo atestiguarán posteriormente sus diversos artículos y trabajos publicados en los *Collected Papers*, en los que el tema del mundo de la vida cotidiana aparecerá opacando la categoría de “mundo social”, siendo el principal eje de la argumentación de Schütz. En el tomo I, señalará que el mundo de la vida refiere a la experiencia del sentido común del mundo de la vida cotidiana, en el que “... el hombre presupone la existencia corporal de sus semejantes, su vida consciente, la posibilidad de intercomunicación y el carácter histórico de la organización social y la cultura, así como presupone

¹¹ Cf. HUSSERL, Edmund; *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, en *Husserliana* VOL. XIII, XIV y XV, Ed. Martinus Nijhoff, La Haya, 1973.

¹² SCHÜTZ, Alfred; *El problema de la realidad social*, pág. 126.

¹³ SCHÜTZ, Alfred; *La construcción significativa del mundo social*, pág. 248.

el mundo de la naturaleza en el cual ha nacido”¹⁴. Y también en su libro póstumo, re-elaborado por Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida*, se puede leer:

“Cada paso de mi explicitación y comprensión del mundo se basa, en todo momento, en un acervo de experiencia previa, tanto de mis propias experiencias inmediatas como de las experiencias que me transmiten mis semejantes, y sobre todos mis padres, maestros etc. Todas estas experiencias, comunicadas e inmediatas, están incluidas en una cierta unidad que tienen la forma de mi acervo de conocimiento, el cual me sirve como esquema de referencia para dar el paso concreto de mi explicitación del mundo. Todas mis experiencias en el mundo de la vida se relacionan con ese esquema, de modo que los objetos y sucesos del mundo de la vida se me presentan desde el comienzo en su carácter típico...”¹⁵.

El centro de estos trabajos posteriores donde reivindica el concepto de *Lebenswelt* (Mundo de la Vida) se recoge la idea ya indicada en el parágrafo 42 de *La construcción significativa del mundo social*, es decir coincide en destacar como la evidencia originaria de todo conocimiento del mundo circundante y del mismo sujeto, y rescata el valor de lo subjetivo y de la creación y la validación de las ciencias del espíritu para los problemas del espíritu humano, que logre cuestionar las técnicas y métodos de la cientificidad objetiva proyectada en las ciencias físico-matemáticas, proveniente de Galileo. “En este sentido, el término ‘mundo significativo’ (*die sinnhafte Welt*) en contraste con el término ‘mundo natural’, lleva dentro de sí una referencia implícita al ‘Otro’, que originó esta cosa que es significativa”¹⁶.

En general, la expresión terminológica en castellano “Mundo de la Vida”, quiere traducir el término alemán “*Lebenswelt*”. Pero alude a una expresión típicamente filosófica, que proviene de un término compuesto utilizado en las ciencias de la vida anteriores a Husserl. Se

¹⁴ SCHÜTZ, Alfred; *El problema de la realidad social*, pág. 280.

¹⁵ SCHÜTZ, Alfred; *Las estructuras del mundo de la vida*, pág. 28.

¹⁶ SCHÜTZ, Alfred; *La construcción significativa del mundo social*, pág. 246.

advierde una cierta ambivalencia y complejidad tanto en su traducción, como lo destaca al distinguir entre “*lebenswelt*” y “*lebewelt*”¹⁷, como en su misma definición en el campo filosófico. Esta categoría filosófica alude principalmente a dos elementos que se proyectan semánticamente en forma diferente, por un lado está el término “Mundo” (*Welt*) que refiere a la totalidad, y de otro está la “Vida” (*Leben*) que refiere a lo dinámico. Una primera diferenciación acerca de cada uno de los componentes de este nuevo concepto, según Pizzi, sería que *Welt*, o Mundo, aludiría “a la totalidad compacta, duradera del mundo”, mientras que *Leben*, Vida, alude a “la multiforme, frágil y caduca finitud de la vida”¹⁸. Tendríamos de este modo una relación semántica con ciertos contrastes a explicitar, por un lado *Lebenswelt* nos hablaría de una totalidad llamada mundo y de una finitud llamada vida; por una parte, nos encontraríamos con el todo que nos rodea y que está siempre presente, desde nuestro pasado y seguirá existiendo aunque nosotros como sujetos ya no seamos, y por otro hablaría justamente de lo contrario, de la vida, lo vivo encuentra en su definición misma el contrapunto de la muerte, lo que está vivo necesariamente en algún momento estará muerto, la vida es finita. *Lebenswelt* en su complejidad nos habla del todo finito, del mundo atemporal que posee una temporalidad vital en cuanto es el mismo sujeto el que lo interpreta, lo crea y lo recrea constantemente.

En una segunda aproximación al concepto, de tipo epistemológico, refiere al modo de comprensión del mundo del sentido común. Esta forma de entender el Mundo de la Vida como el mundo vital cotidiano implica dar cuenta de la comprensión del mundo por parte de los actores. Esto es, en general, lo que Schütz llamará Mundo de la Vida cotidiana. En esta segunda aproximación del concepto están contenidas varias ideas implícitas que son relevantes para nuestro trabajo, en primer lugar, si este Mundo de la Vida refiere al mundo de la ex-

¹⁷ BERMES, Christian; “Monde” et Monde vécu” dans la philosophie au XIX siècle et dans la philosophie husserlienne”, en *Études Phénoménologiques* (Louvain), Tomo XIX-N° 37-38, 2003, págs. 175-195.

¹⁸ PIZZI, Jovino; *Mundo de la Vida*, Ediciones de la UCSH, Santiago de Chile, 2005, pág. 45.

perencia cotidiana cabe asumir que el sujeto es un actor que vivencia significativamente este mundo. En segundo lugar, está llamado a actuar en él y sobre él. En tercer lugar, el vivir implicaría necesariamente actividad en el mundo. El mundo de la vida cotidiana, en síntesis, sería el entorno vital mismo desde el que se sitúa el sujeto humano, y cabe entender su relación con los otros y con la naturaleza.

Schütz reconceptuliza en el marco de las ciencias sociales el tratamiento husserliano de los conceptos de mundo y de vida. Se puede entender de este modo el mundo vital desde esta perspectiva como un mundo en un sentido fenomenológico, al que pertenecemos “los sujetos, las cosas físicas y los seres psíquicos que están relacionados con el sujeto fenoménico”¹⁹, y que posee para nosotros sentido y validez. Por otro lado, vida habla de la subjetividad a la que se llega mediante la reducción fenomenológica, esto muestra a la vida como “posibilidad de una experiencia mundano-vital”²⁰, ya que se realiza haciendo posible el sentido y la validez del mundo.

A guisa de introducción preliminar el Mundo de la Vida puede ser considerado como un concepto que posee una dinámica interna la cual nos hablaría no sólo de una herramienta conceptual fructífera, sino de un proceso interpretativo, de acciones, de perspectivas, de representaciones ligadas a la experiencia. En su todo, la superposición de mundo-vida da como resultado un suelo familiar, un espacio firme para poder actuar desde él, es el suelo de nuestros intereses, de nuestro pasado y de nuestro futuro y de sus proyectos de vida, de nuestras necesidades, de nuestras preguntas, etc. Este Mundo de la Vida no puede ser reducido al horizonte de las ciencias, ya que remite a la experiencia humana irreductible solo a hechos y cosas. Como bien aclara Pizzi “el Mundo de la Vida es el mundo de la experiencia vital misma y, por situarse en un horizonte más amplio que el horizonte del campo científico, no es en absoluto una tentativa de autofundamentación a partir de sí mismo”²¹.

¹⁹ *Ibidem*, pág. 52.

²⁰ *Ibidem* *Supra*.

²¹ *Ibidem*, pág. 80.

En síntesis, la cuestión de la experiencia desarrollada por Husserl vuelve a plantearse de un modo referido a la comprensión realizada por las ciencias sociales. Lo que constituye el original aporte de Schütz, nos parece que no es únicamente la recuperación de la categoría del mundo de la vida –que tiene una clarísima factura husserliana– sino el intentar avanzar en un intento de fundamentación de las ciencias sociales. En un sentido amplio, se trata de una teoría filosófica de las ciencias sociales, que recupera la experiencia social de los sujetos, que refiere no sólo al carácter histórico-social de la experiencia humana, sino que presupone una discusión epistemológica del tipo de comprensión que realizan las ciencias específicas de lo social. El mundo de la vida refiere a un intento de comprensión de la experiencia social, que puedan dar cuenta teóricamente de ella, y que al mismo tiempo posibilita una metodología apropiada. Es preciso distinguir este análisis epistémico, del carácter originario de la misma, que lleva a un planteamiento de una ontología de lo social.

En otras palabras, se trataría de una fenomenología de lo social que cuestiona el empirismo de las ciencias a nombre de la experiencia, por el que no se reduce las ciencias sociales a la objetivización científica²², ni simplemente al reconocimiento de los análisis disciplinarios de lo social a través de la detección de dimensiones inherentes, sino que la ciencia social refiere a una experiencia social, que constituye este mundo previo que es la posibilidad misma del conocimiento de las ciencias. Una fenomenología de lo social se enraíza con una filosofía de la experiencia que aludiría de este modo a un nuevo tipo de articulación entre ciencia social y filosofía, donde el pensamiento de Husserl se vuelve relevante en cuanto entrega las pistas para aprehender la permanente e insondable riqueza de la experiencia misma. Se puede citar en este sentido a Conill, quien señala al respecto: “Lo importante del nuevo pensamiento experiencial es que ha asumido el pensamiento histórico y vital a través de la incorporación de la ex-

²² Cfr. Las ácidas críticas de Mario Bunge al uso en sociología de las categorías de la fenomenología de SCHÜTZ de ‘*Lebenswelt*’ y ‘*Verstehen*’ en *Las Ciencias Sociales en discusión. Una perspectiva filosófica*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1999, págs. 31 y 114 y ss.

perencia. Este pensamiento ofrece el nuevo horizonte, desde el cual puede tener sentido pensar también siguiendo los cánones lógicos y metodológicos. Pues el pensamiento no puede prescindir de la experiencia originaria, fáctica e histórica. Por eso la filosofía tiene que contar con los análisis hermenéuticos, genealógicos y noológicos de la experiencia en toda su insondable riqueza”²³.

2. La noción del *Lebenswelt* en la *Crisis* de Husserl

La maduración filosófica central del proyecto husserliano entrega una certera crítica de la visión reductivamente epistemológica, en que la teoría neo-kantiana había bosquejado el problema del conocimiento. Reformulado el problema kantiano al mundo social, hay que entenderlo ahora como el “mundo de la vida (corriente)” (*Lebenswelt*). Husserl critica severamente las exageraciones a las que conduce el análisis de la vida colectiva y psíquica por el naturalismo, el psicologismo y el historicismo. Se conocen, a través de diversos estudios, los diversos esfuerzos de Husserl por levantar una comprensión rigurosamente científica y filosófica de los significados humanos históricos, pero en su formulación más precisa “de un mundo intersubjetivo”, tal como ya lo han llevado a cabo los filósofos interesados en este proyecto del mundo de la vida. En esta ponencia nos interesa imbricar tres cuestiones mayores que la fenomenología ha dejado al debate posterior de la hermenéutica y de las ciencias sociales y humanas: el sentido, el horizonte y en particular el mundo de la vida corriente. Esto se encuentra particularmente en algunos párrafos²⁴.

Sin embargo, la problemática de la *Crisis* es bastante compleja pues “no es un libro claro y bien estructurado como lo ha hecho notar un editor de Husserl”²⁵, y esto se lo observa claramente en las perma-

²³ CONILL, Jesús; “Concepciones de la Experiencia” en *Diálogo Filosófico* (Madrid) N° 41, 1998, pág. 151.

²⁴ Cf. HUSSERL, E.; *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, N° 28, 29, 33, 34, 44 y 51.

²⁵ VELOZO, Raúl; “El problema de la reducción fenomenológico-trascendental en la ‘Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental’”, en *Revista Venezolana de Filosofía* (Caracas), N° 34, 1996, pág. 105.

nentes reiteraciones que existen en relación con la categoría que nos interesa. Recogiendo lo que dice un reconocido estudioso de este tema, A. Aguirre²⁶, se podría encontrar 12 significados en este texto de la Crisis, que se pueden sistematizar, según él, en cuatro núcleos significativos acerca del tema:

I.

1. Como olvidado fundamento del sentido de las ciencias de la naturaleza.
2. Como presupuesto implícito del pensamiento kantiano.
3. En conexión con la actitud natural, una de sus formas fundamentales de sistematizarla.
4. Como tema de los historiadores.
5. Como tema de una ontología no trascendental.

II.

1. Mundo de la vida en sentido de cosas.
2. Mundo de la vida en el sentido de corriente subjetiva de perspectivas.

III.

1. Mundo de la vida como el puro mundo situacional-ocasional, de verdades relativas, de la praxis en sentido estricto.
2. Mundo de la vida como la multiplicidad de correlatos de la praxis humana en su totalidad, el mundo como universalidad concreta.

IV.

1. Mundo de la vida como correlato de la actitud natural.
2. Mundo de la vida como tema de la filosofía.

El núcleo categorial de la categoría del *lebenswelt* en la Crisis remite a estos cuatro significados, pero que se concentran esencialmente en lo siguiente: según Husserl, hay en Kant un 'supuesto' no expresado,

²⁶ Cf. AGUIRRE, A.; "Consideraciones sobre el mundo de la vida" en *Revista Venezolana de Filosofía* (Caracas) N° 9 (1979) pp. 7-32 y N° 11 (1979), pp. 11-31.

el de un 'mundo circundante vital' (*Lebenssumwelt*), que se da por valedero sin más. Este supuesto determina los modos como se plantea los problemas de la crítica de la razón. El mundo circundante vital es el mundo vivido y no –todavía no– 'tematizado'. Es el mundo de 'lo que se da por sentado o supuesto' (el mundo de las *Selbsvertändlichkeiten*). Ahora bien, este mundo no tiene por qué ponerse aparte como indigno de descripción e investigación. En rigor, se trata de un mundo extremadamente rico, el mundo de los "fenómenos 'anónimamente' subjetivos". Husserl indica que la ciencia del *Lebenswelt* se refiere a las "experiencias subjetivas relativas" y que debe averiguarse el modo como tales experiencias pueden utilizarse para las ciencias objetivas. *El Lebenswelt* es un universo que posee "una intuitividad en principio". Como comenta Navarro, el mundo de la vida "es el plexo al que remite todo sentido constituido y desde el que se reactiva y reforma toda ciencia y teoría. 'El mundo de la vida' es el lecho moviente de toda comprensión"²⁷. Si recogemos las conclusiones de otro gran estudioso de este texto, R. Boehm²⁸, se puede sintetizar que los tres grandes temas que ofrece la Crisis se reducen a los tres siguientes:

1. El mundo de la vida, único mundo verdadero, en un mundo subjetivo-relativo en cuyo suelo se erige la objetividad científica.
2. La ciencia moderna objetiva ha perdido su significación vital porque no ha tematizado este carácter subjetivo-relativo del mundo de la vida.
3. El único camino para revertir esta situación de crisis de las ciencias radica en desarrollar una ciencia que eleve la relatividad subjetiva del mundo de la vida a la condición de un tema universal y sistemático.

Considerando los anteriores aportes aclaratorios se podría decir que

²⁷ MUGUERZA & CERREZO; *La filosofía hoy*, Barcelona, Crítica, 2000, pág. 124.

²⁸ Citado por MONTEAGUDO, C.; en "Mundo de la vida y autorreflexión de las ciencias del espíritu", en VVAA, *La Fenomenología en América Latina*", Bogotá, Universidad de Buenaventura, 2000, pp. 159-186.

este conocimiento del mundo de la vida no alude a la teoría del conocimiento, sino que se basa en una ‘ontología’, que permite describir todas las formas prácticas (*praktische Gebilde*), esto es, todos los que son ‘hechos’ en el mundo de la vida (*die Welt des Lebens*). En este nuevo marco, ya se puede concluir que el carácter peculiar de la búsqueda ‘histórica-teleológica’ husserliana refiere a los presupuestos básicos de la racionalidad moderna que han consolidado la separación entre la ciencia y la filosofía. La filosofía moderna ha entendido que es posible dar cuenta del mundo de la naturaleza cosificándolo, o lo que es peor entender que podemos responder a las exigencias de la historicidad humana haciendo una separación indebida entre la objetividad y la subjetividad. El *Lebenswelt* es entonces el presupuesto mismo que hace posible la racionalidad.

En suma, esto implica que la racionalidad moderna, objetivadora y naturalista, es parte de un proceso de ocultamiento progresivo de lo que presupone, por ello la ciencia del *Lebenswelt* se convierte en la base de toda ciencia objetiva y a la vez precede a toda la ciencia objetiva. El *lebenswelt* es en efecto la suma de los ‘horizontes’ en los cuales emergen y se constituyen los hechos mundanos, por ello no se identifica con el mundo natural.

Como aclara Pizzi citando al mismo Husserl, “la crisis de la ciencia moderna quiere decir que la científicidad de la ciencia misma y su metodología se ha vuelto problemática”²⁹. La crítica explícita de Husserl es respecto no solo de la ciencia en sí misma, sino además de sus métodos. Esto encierra una problemática que tiene que ver no solo con la comprensión del mundo natural, sino que más ciertamente con la comprensión del mundo social y la experiencia humana. Desde hace ya varios siglos la ciencia moderna ha insistido en confirmar su hegemonía respecto de las explicaciones de los fenómenos del mundo y de la vida. De esta forma la ciencia moderna ha monopolizado la comprensión del mundo sustituyéndola por una explicación del mismo donde la técnica y la tecnología sustituyen la reflexión del sujeto “por

²⁹ PIZZI, Jovino; *El mundo de la vida*, pág. 17.

³⁰ *Ibidem*, pág. 19.

la investigación de los hechos empíricos interpretados metodológica y científicamente conforme a los patrones de la ciencia misma”³⁰. Este problema traspasará el ámbito de la ciencia y transmite a la filosofía este proceso de descomposición interna; la filosofía termina sustituyendo la racionalidad por racionalidad científica, una racionalidad cognitivo-instrumental.

Husserl considera que el desarrollo de la filosofía y las ciencias europeas posee un fundamento enraizado en el mismo nacimiento de éstas, casi en el nacimiento de la civilización occidental. Existe un mundo de vivencias cotidianas que nos circunda y que tiene lugar exclusivamente en la esfera espiritual. Por esto dice: “Para quien toma el espíritu como espíritu, no encuentra aquí ninguna razón para exigir otra explicación que no sea puramente espiritual”³¹; de esta forma, no tiene sentido pretender cimentar la ciencia del espíritu sobre la ciencia natural y hacerla exacta.

3. Alfred Schütz: la intersubjetividad y la acción en el Mundo de la Vida cotidiana

En las obras de Schütz se encuentran distintas denominaciones respecto al *Lebenswelt*: el mundo del sentido común, mundo cotidiano, Mundo de la Vida diaria, mundo intersubjetivo, etc. Para los efectos de este trabajo estas denominaciones son en general sinónimas al mundo social. En este marco, el Mundo de la Vida es el mundo social, intersubjetivo, experimentado por los sujetos inicialmente en la actitud natural, pero que va más allá de ella: “La conducta humana ya es entonces significativa cuando ocurre, y es inteligible en el nivel de la vida diaria, aunque sin duda, en una forma vaga y confusa”³². Pero de ningún modo, su propuesta radica en querer mostrar que existe un elemento transversal que vincula a todos los miembros de la vida cotidiana y a los científicos sociales, que es el carácter significativo del

³¹ HUSSERL, Edmund; *Crisis de las Ciencias Europeas y la fenomenología trascendental*, pág. 51.

³² SCHÜTZ, Alfred; *La construcción significativa del mundo social*, pág. 40.

mundo: "Sin embargo, haciendo abstracción de los refinamientos que se dan cuando se ha alcanzado el estadio científico, resulta totalmente claro que el punto de partida de la *ciencia social* debe encontrarse en la vida social ordinaria"³³.

El trabajo científico acerca del mundo del sentido común comienza cuando tomándolo como punto de partida, se lo reconoce poseyendo las estructuraciones significativas, que definen su enorme complejidad y que pueden ser explicitadas por el científico social, entre otras: sentido de la realidad, estructuración espacial y temporal, sin contar con la tematización de cómo se produce la apropiación del conocimiento en este mundo social. En otras palabras, el trabajo fenomenológico consiste en mostrar de un modo riguroso cómo se construye la experiencia social y su ordenamiento en esquemas³⁴.

Schütz -siguiendo la perspectiva diltheyana y weberiana desarrollada por las ciencias sociales y las indicaciones de la fenomenología husserliana- propone que los seres humanos no somos seres individuales y no nos encontramos solos en el mundo, éste está lleno de objetos y sujetos, donde compartimos con otros seres vivos, y más aún, compartimos con Otros semejantes a nosotros: "únicamente en el mundo de la vida cotidiana puede constituirse un mundo circundante, común y comunicativo. El mundo de la vida cotidiana es, por consiguiente, la realidad fundamental y eminente del hombre"³⁵. Habría que evitar empero el equívoco de que al tratar de la actitud natural y del sentido común, que es algo que todos hemos desarrollado para vivir, estaríamos hablando de un fenómeno simple. Esta complejidad del mundo de vida cotidiano radica en el riguroso tratamiento que Schütz hace del mundo social. Este mundo compartido no se compone solo de las sensibilidades subjetivas, es decir, de lo que reciben los sentidos propios, este mundo no alude solo a sensaciones visuales o táctiles, separadas o al mismo tiempo, sino que se compone de interpretaciones realizadas por los sujetos de estas sensaciones. En este sentido,

³³ *Ibidem*, pág. 171.

³⁴ *Ibidem*, págs. 108 y ss.

³⁵ SCHÜTZ, Alfred; *Las estructuras del mundo de la vida*, pág. 25.

estaremos hablando siempre de la forma en que el sujeto interpreta su mundo circundante, de los elementos que condicionan y hacen posibles estas interpretaciones y las acciones llevadas a cabo en él, para mantenerlo o para cambiarlo.

La descripción minuciosa de los procesos que permiten a un hombre comprender los pensamientos y las acciones de otro es requisito fundamental de la metodología de las ciencias sociales empíricas. El asunto de cómo es posible una interpretación científica de la acción humana puede ser resuelta únicamente si antes se dilucida de manera adecuada cómo puede el hombre en la actitud natural de la vida cotidiana y el sentido común, comprender la acción de otro. Es evidente que en la rutina de la vida cotidiana no se interpretan las acciones de los sujetos de acuerdo con las reglas científicas de procedimiento y cánones académicos de objetividad. Sin embargo, son esas interpretaciones ingenuas y pre-científicas las que constituyen el tema de estudio de las ciencias sociales, incluso el especialista en ciencias sociales se enfrenta con una realidad donde su estructura se origina con las construcciones y tipificaciones subjetivas de sentido común. Por lo tanto, la descripción del modo en que se constituyen estas construcciones y tipificaciones es un paso que debe anteceder a la discusión de la índole de las construcciones científicas propiamente dichas, y de los procedimientos por los cuales las ciencias sociales interpretan la realidad social. En este sentido, "la construcción de las categorías y modelos de las ciencias sociales se basan en la experiencia de sentido común, precientífica, de la realidad social"³⁶.

La descripción de la constitución de la realidad social en la actitud natural de la vida cotidiana exige un método que no es el de las ciencias sociales basadas en las ciencias empírico-objetivas ni el del sentido común. Para el especialista en las ciencias sociales, los procesos conscientes de otros hombres son construcciones cognoscitivas obtenidas mediante procesos de tipificaciones, y elegidas según los criterios de significatividad inherentes al problema científico en estudio. En

³⁶ SCHÜTZ, Alfred; *La construcción significativa del mundo social*, pág. 33.

cambio, en la vida cotidiana, cuando comparto experiencias con mis semejantes y actúo sobre ellos impulsado por motivos pragmáticos comunes, encuentro listas las construcciones y presupongo que puedo captar los motivos de mis semejantes y comprender adecuadamente sus acciones para todos los fines prácticos. Es muy improbable que dirija mi atención a los diversos estratos de sentido sobre los que se basa mi comprensión de su conducta.

“Con el fin de explicar la estructura del mundo social es preciso dirigir la atención a aquellas experiencias en las que se hace accesible la conciencia de otro hombre, ya que en ellas se basan las construcciones mediante las cuales son interpretados sus motivos y acciones. Son justamente esas experiencias las que, por diferentes razones, siguen siendo presupuestas en la vida cotidiana y en las ciencias sociales”³⁷.

A partir de la vinculación entre las interpretaciones que nos llevan a comprender el mundo y los otros sujetos con la acción, deviene la conclusión de que es en el mundo del sentido común donde se desarrolla la acción e interacción social. Sin embargo, el mundo del sentido común se autodefine por su pre-reflexividad, es decir, es típico que se presuponga. Las estructuras que los componen pasan desapercibidas para el sujeto mismo, ni son evaluadas o reflexionadas comúnmente por los que viven en el seno del sentido común. Justamente, el mundo del sentido común se define porque no es reflexionado por el sujeto, es un sustento incuestionado (pero cuestionable) donde se asienta lo común y lo típico. De esta forma, el sujeto desde el sentido común actúa en él y lo interpreta por medio de tipificaciones mediante las cuales reconoce un mundo social, otros sujetos semejantes a él, unos más próximos, otros más anónimos; etc.

En todo caso, la interpretación del mundo a partir del sentido común no es igual para todos, y de esta forma, no todos los sujetos se relacionan intersubjetivamente de la misma manera y no deciden y realizan acciones iguales y con los mismos fines. En este sentido, el examen del mundo del sentido común exige la definición de los elementos

³⁷ *Ibidem*, pág. 33.

que condicionan la interpretación de los sujetos y especialmente la forma en que se distribuye y se aprehende el conocimiento respecto del mundo circundante, natural o social. Estas condiciones a priori permiten la existencia de un mundo del sentido común, y al mismo tiempo condicionan las relaciones entre los sujetos y las acciones que éstos deciden realizar.

Schütz postula que las ciencias sociales no escapan a estas dificultades de la tematización del mundo de la vida cotidiana: “todas las ciencias sociales presuponen la intersubjetividad del pensamiento y de la acción. Que existen nuestros semejantes, que los hombres actúan sobre los hombres, que es posible la comunicación por medio de símbolos y signos, que los grupos y las instituciones sociales, los sistemas legales y económicos, etc., son elementos integrantes de nuestro mundo vital, que este mundo vital tiene su propia historia y su relación especial con el tiempo y el espacio, son todas estas nociones que explícita o implícitamente constituyen elementos fundamentales para la labor de todos los especialistas de las ciencias sociales”³⁸. La elaboración de una sólida teoría sociológica requiere centrarse en la explicación de aquello que es presupuesto en el modo en que los actores crean o construyen su realidad social. Los aportes fundamentales de este autor para el concepto del Mundo de la Vida se centran principalmente en la descripción de las características y componentes del mundo del sentido común.

4. El Acervo de Conocimientos a Mano: Tipificaciones y Recetas

La realidad de la vida se caracteriza particularmente porque el individuo posee y dispone en cualquier momento de un acervo de conocimiento a mano, además, este stock de conocimiento está integrado por tipificaciones y recetas de acción del mundo del sentido común. Si ahondamos en todos los conocimientos que el sujeto posee y hacen posible su acción en actitud natural, pero lo central es la existencia de varios elementos que nos son familiares, y que no constituyen un

³⁸ SCHÜTZ, Alfred; *Los problemas de la realidad social*, págs. 124-125.

tema de reflexión en nuestra vida; en términos prácticos, los seres humanos no nos sorprendemos por la existencia de árboles, piedras, perros, nubes, etc., siempre y cuando se apeguen a las características que identificamos como familiares.

De forma contraria, lo que llamaría nuestra reflexión por un lado son los objetos y sujetos nuevos a nuestra experiencia o bien los elementos que reconocemos como familiares pero con características que no corresponden a dicha imagen de familiaridad. Como se hace evidente, la cantidad de cogniciones respecto de lo familiar o típico del mundo del sentido común se acumula formando un gran stock de conocimiento al que el individuo accede constantemente y que le permite actuar en el mundo del sentido común sin tener que problematizar todos los elementos que aparecen ante su conciencia. El acervo de conocimiento a mano se expresaría entonces como un “esquema de referencia”, al que pertenece el “conocimiento de que el mundo en el que vivimos es un mundo más o menos bien determinado, con cualidades más o menos definidas, entre los cuales nos movemos, que se nos resisten y sobre las cuales podemos actuar”³⁹.

Schütz afirmará, consecuentemente, que el conocimiento del sentido común que tiene del mundo el individuo es un sistema de construcciones de su tipicidad, es decir, el conocimiento al que antes nos referíamos permite que el sujeto sitúe los objetos que pertenecen a este mundo no aislado sino dentro de un horizonte de familiaridad. Este horizonte típico “se presupone hasta nuevo aviso como el acervo incuestionado –aunque cuestionable en cualquier momento– de conocimiento inmediato”⁴⁰.

De esta forma, el acervo de conocimiento a mano se conforma esencialmente de tipificaciones que provienen de la experiencia anterior y que ignoran los rasgos individuales y particulares y se centran en las características genéricas y homogéneas y recetas de acción. Las tipificaciones no son más que generalizaciones de las características

³⁹ SCHÜTZ, Alfred; *La construcción significativa del mundo social*, pág. 38.

⁴⁰ *Ibidem*, pág. 38.

particulares de un objeto a todos los otros similares a él, “lo que se experimenta en la percepción real de un objeto es transferido aperceptivamente a cualquier otro objeto similar, que es percibido simplemente como del mismo tipo”⁴¹, de esta forma, las tipificaciones no son constructos cerrados, sino que se amplían constantemente de acuerdo a la experiencia de cada sujeto.

Todos los elementos que percibimos desde nuestro mundo son categorizados en tipificaciones, sin embargo, algunos de estos objetos percibidos poseen características particulares para nosotros que encierran algún grado de significatividad, por lo tanto aunque son generalizadas dentro de un conjunto de tipificaciones sabemos que contienen algunos rasgos que la hacen especial.

Schütz alude a las recetas de acción, las cuales son entendidas como tipificaciones que sirven para comprender o controlar aspectos de la experiencia. Las recetas tienen relación con las acciones (las tipificaciones se relacionan más con las personas y objetos), en este sentido, los sujetos las utilizan para poder controlar las cientos de acciones cotidianas que se realizan a diario; esto se cristaliza en ciertas acciones aprendidas socialmente y permiten respuestas satisfactorias del sujeto frente a las problemáticas cotidianas; todos los días utilizamos estos conocimientos para poder desenvolvemos en nuestro mundo cotidiano, y de la misma forma que las tipificaciones, las recetas pertenecen al conocimiento del sentido común (de la misma forma se aprenden y se utilizan). Ejemplos de estas acciones son la mayoría de nuestras actividades diarias, desde levantarnos hasta dormir, en resumen, las recetas pueden ser formuladas en otras palabras como hábitos culturalmente aprendidos.

5. La Determinación Histórico-Contextual: La Situación Biográfica y las Coordenadas de la Matriz Social

El mundo del sentido común se estructura a partir de mi realidad inmediata, de mi aquí y mi ahora, lo que posteriormente desarrollaremos como matriz social, pero a pesar de esta determinación de dicha

⁴¹ SCHÜTZ, Alfred; *La construcción significativa del mundo social*, pág. 39.

matriz la realidad del sentido común nos es dada a través de formas culturales e históricas en un transcurrir de cada vida única. Es a partir de la experiencia biográfica que el sujeto transpone los elementos del mundo y los hace parte de su mundo, haciendo que cada experiencia no sea anónima, sino que sea perteneciente a su historia de vida.

Nacemos en un mundo donde poseemos experiencias particulares únicas, y otras que compartimos con el resto, desde nuestros círculos más directos a otros que nos marcan indirectamente. El conjunto de estas experiencias conforma mi biografía, y esta combinación de elementos, tan diversos y en distintos grados de proximidad y exclusividad, hacen a este fragmento de experiencia, mi experiencia, única. Durante mi fragmento de vivencia, mi socialización se lleva a cabo, se producen diversos aprendizajes a partir de mi familia, mis pares, el contexto sociocultural en general, que van entregando al sujeto elementos que permiten que éste se sitúe en el mundo, reconozca los elementos que deben sernos familiares y aquéllos que no.

A partir de esta determinación histórico-contextual cada persona va interpretando su vida en torno a los intereses que posea y a la perspectiva de su foco de atención, es decir, sus deseos, motivos de acción, compromisos religiosos, ideológicos, políticos, morales, etc. Puedo, a partir de toda la información entregada e interpretada a partir de mi experiencia en el mundo, diferenciar qué elementos de éste se encuentran a mi alcance para actuar sobre ellos y aquellos que no puedo controlar ni manejar; en resumidas cuentas, mi biografía permite que pueda ubicar el escenario de mis acciones, interpretar las posibilidades de éxito y fracaso y enfrentar sus desafíos. En palabras de Schütz,

“En cualquier momento de su vida diaria, el hombre se encuentra en una situación biográficamente determinada, vale decir, en un medio físico y sociocultural que él define y dentro del cual ocupa una posición, no sólo en términos de espacio físico y tiempo exterior, o de su estatus y rol dentro de un sistema social, sino también una posición moral e ideológica”⁴².

⁴² *Ibidem*, pág. 40.

La interpretación de la situación actual del sujeto es determinada por su biografía, es de esta forma que las personas determinan su ubicación espacio-temporal, descubren sus capacidades y limitaciones respecto de lo que pueden o no pueden hacer sobre o en el mundo. El factor primordial al momento de interpretar nuestra realidad es justamente esta ubicación, mi posición en el espacio y en el tiempo. A partir de esta ubicación decido y estructuro un orden de prioridades y significatividades, ordeno los elementos significativos del mundo en fenómenos marginales que no merecen mayormente mi atención en relación con lo que es central y que sí es parte de mis prioridades. De esta forma, mi aquí y mi ahora orientan mis acciones y el ordenamiento y estructuración del significado que le asigno a ciertos objetos o fenómenos, estos son mis ejes para situarme y orientarme en el mundo social, son las coordenadas de la matriz social. Es además el punto de origen de todas mis perspectivas de acción, es decir, desde el aquí y el ahora el sujeto proyecta su acción mediante la imaginación.

Sin embargo, aunque el sujeto oriente sus perspectivas de interpretación y acción desde sus coordenadas subjetivas, se encuentra inmerso en un mundo que no le es privado, por el contrario es social, es intersubjetivo. Esto pone de manifiesto la necesidad de desarrollar el tema de la realidad social intersubjetiva.

La acción en el Mundo de la Vida cotidiana

Schütz es bastante claro al momento de definir lo que entiende por acción, literalmente:

“el proceso por el cual un actor, en la vida cotidiana, determina su conducta futura después de haber considerado varios cursos de acción posibles. Con el término acción designaremos la conducta humana como proceso en curso que es ideado por el actor de antemano, es decir, que se basa en un proyecto preconcebido. Con el término acto designaremos al resultado de este proceso en curso, es decir, la acción cumplida”⁴³.

⁴³ Ibidem, pág. 86.

La acción es siempre un ejercicio consciente. Esto implica que antes de la acción hay una decisión previa, ya sea la más básica que es decidir entre actuar y no actuar. En este sentido, antes de realizar la acción proyectada es de esperarse que el sujeto haya tomado ciertas determinaciones como el escoger el mejor de todos los cursos de acción (evidentemente el juicio evaluativo depende de la perspectiva del sujeto que va a actuar). Por sobre todo, lo esencial es distinguir a la acción como un proceso predeterminado, no casual, planeado y consciente mediante el cual el actor intenta provocar un efecto determinado previamente, ya sea cambiar algo en el mundo o mantenerlo.

El acto es el resultado explícito de la acción, o sea, requiere que esta se haya llevado a cabo en el mundo real, salga de la mera proyección. A partir de esto podemos hacer una primera diferenciación entre los distintos tipos de acciones, por una parte podemos encontrar las acciones latentes, y por otro las acciones manifiestas. Las primeras son acciones que no poseen una expresión concreta en el mundo, por lo que solo se desarrollan como procesos de la conciencia, una acción de este tipo puede ser, por ejemplo, la resolución de un problema en la mente. A diferencia de estas acciones, las acciones manifiestas sí poseen una expresión clara en el mundo externo.

La característica más importante de las acciones es que ellas están dotadas de un propósito, es decir, la intencionalidad de las acciones es fundamental. Debe existir un querer hacer para que la acción como tal se realice. Esto puede no quedar muy claro en la definición de las acciones latentes. No toda proyección está dotada de sentido, por lo que los proyectos que se desarrollan solo en la mente y no se concretan efectivamente son solo proyectos y no acciones. Para que la acción latente se constituya en una acción como tal es necesaria una intencionalidad tras ella, es decir, que el proyecto se transforme en un propósito. Evidentemente este problema no se vislumbra en la acción manifiesta, esta siempre tiene claro su propósito.

Como ya lo indicamos, las condiciones que determinan la acción están relacionadas con las decisiones que tome antes de actuar, y en

este sentido, la primera determinación a tomar es si llevar a cabo la acción o no. La omisión puede tener consecuencias y producir efectos sobre el mundo, es decir, el hecho de decidir no actuar finalmente también es una acción en la medida que tenga un propósito, en otras palabras “puedo provocar un estado futuro de cosas no interviniendo. Tal abstención proyectada de la acción puede ser considerada en sí misma como una acción”⁴⁴.

En resumidas cuentas, lo fundamental que debemos tener en cuenta para comprender la acción en el Mundo de la Vida cotidiana tiene que ver con dos cosas: en primer lugar con la proyección de la acción, y en segundo lugar son los motivos que determinan la acción.

6. Proyección de la Acción

La acción siempre está dotada de un propósito, es decir, la acción tiene sentido en cuanto es premeditada y planificados sus resultados. En este sentido, la acción exige una reflexión mínima que permite al sujeto decidir entre el curso de acción más efectivo para el logro de un resultado esperado. Esta reflexión previa a la acción es imaginada en la mente del sujeto, es similar a un ensayo teatral en la imaginación, donde se contemplan las diferentes líneas de acción para lograr un objetivo; como dice Schütz: “es un experimento consistente en efectuar combinaciones diversas de elementos seleccionados de los hábitos e impulsos para discernir cómo sería la acción resultante si se emprendiera”⁴⁵.

La proyección consiste, de esta forma, en la anticipación realizada por la mente a través de la imaginación de la acción deseada; antes de actuar, debo planear cada paso de mi acción con el fin de encontrar la manera más efectiva de lograr el objetivo, “debo visualizar el estado de cosas que será producido por mi acción futura, antes de esbozar cada paso de mi acción futura, del cual derivará dicho estado de cosas”⁴⁶.

⁴⁴ Ibidem, pág. 86.

⁴⁵ Ibidem, pág. 77.

⁴⁶ Ibidem, pág. 87.

Siendo rigurosos con las definiciones expuestas en párrafos anteriores, lo que se anticipa no es la acción misma, sino el acto que provocará el estado de cosas proyectado; debo, antes de realizar la acción, situarme en el futuro perfecto (imaginario) donde la acción ya se ha realizado y se ha logrado el objetivo, y de esta forma reconstruir los pasos aislados de la acción que provocaron los resultados esperados.

Esta proyección del futuro perfecto se fundamenta particularmente en los actos realizados anteriormente y de los cuales ya tengo experiencia y han sido aprehendidos típicamente, es decir, en recetas de acción, determinadas principalmente por mi situación biográficamente determinada. Debemos aclarar en todo caso, que ninguna acción se muestra desvinculada de otra, siempre existe un horizonte de acción familiar al sujeto, esto surge a propósito de la determinación de la experiencia biográfica en los horizontes típicamente familiares, efectuar o reefectuar una acción expresa un arraigo de las tipificaciones en el sentido común, es decir, las acciones que reconocemos como típicas forman parte de nuestra estructura de recetas típicas de acción, y por lo tanto también de nuestro acervo de conocimientos a mano.

En otras palabras, las acciones arraigadas a nuestro conocimiento del sentido común se expresan en fórmulas donde el sujeto sabe que en circunstancias típicas y haciendo determinadas acciones típicas se logran resultados típicos. En definitiva, podemos decir que la proyección de la acción depende fundamentalmente de dos cosas, por una parte mi situación biográfica y por otra mi acervo de conocimientos a mano.

Los motivos para y porque

Schütz se interesa principalmente por la acción social, por la interpretación subjetiva que el actor le asigna a la acción, pero esta interpretación subjetiva del sentido de la acción es vista como una tipificación del sentido común, concretamente, la manera en que los sujetos interpretan en la vida diaria su propia conducta y la de los demás. En este sentido, los seres humanos interpretan el mundo social siempre

dotado de sentido, es decir, los actos de las otras personas siempre son interpretados como dotados de sentido y propósito.

La tipificación actúa en esta parte de la interpretación de la acción como dotada de sentido cuando visualizamos los actos de los otros como actos propiamente humanos (lo que quiere decir que sus actos tienen sentido tanto para él como para mí), y particularmente porque no sólo lo presupongo yo, sino que mi interlocutor (o interlocutores) también lo presuponen; de esta forma, esta tipificación hace posible la intersubjetividad.

Ya que toda acción está siempre dotada de sentido, asumimos entonces que es el actor el responsable de dar sentido a sus acciones y actos, por lo tanto es el propio actor quien define este sentido y quien define la situación de la cual forma parte; en este sentido, la situación es problema suyo, y no de quien interpreta sus acciones. Esta definición de la situación en la que se encuentra el actor es puramente subjetiva y corresponde (como a estas alturas ya resulta familiar) a su situación biográficamente determinada; a partir de esta definición de la situación el actor estructura su realidad social y finalmente actúa en el mundo social.

Ya vemos cómo el actor asigna significados subjetivos a sus actos a partir de la definición de la situación que da origen a los planes de acción y que permite la tipificación de las interpretaciones de los actos de los demás sujetos. Nos encontramos ahora ante una nueva dificultad, esta vez para definir los motivos detrás de las acciones; esto se debe a que comúnmente el motivo es empleado con una única definición cuando en realidad es un término equívoco; a partir de esta constatación, Schütz distingue entre dos tipos de motivos, por una parte están los motivos para y por otra los motivos porque.

Los motivos para podrían definirse en pocas palabras como las razones por las que un sujeto emprende acciones para alcanzar un objetivo en el futuro, por lo que existen solo si la acción se realiza. Estos motivos son subjetivos, forman parte de la conciencia profunda y como tales son inaccesibles tanto para el investigador como para el sujeto. Los

motivos para implican objetivos y fines que se procura lograr, en palabras de Schütz, “aquí motivo significa el estado de cosas, el objetivo que se pretende alcanzar con la acción”⁴⁷.

El motivo para, entonces, constituye el acto proyectado, el estado de cosas previamente imaginado y que debe ser producido por la acción; en este sentido, el motivo para no produce la reflexión imaginaria de proyectar los resultados de los actos, sino que motiva el hacer mismo, el realizar definitivamente la acción, convertir el proyecto en acto. Decimos que el motivo para es subjetivo porque “se refiere a la experiencia del actor que vive en el proceso en curso de su actividad”⁴⁸, el motivo para significa para el actor lo que él tiene realmente en vista y que finalmente da sentido a la acción que cumple.

Mientras tanto, los motivos porque se relacionan básicamente con las razones pasadas para justificar la conducta actual, y a diferencia de los motivos para, son objetivos, como lo aclara Schütz, “desde el punto de vista del actor, el motivo porque alude a sus experiencias pasadas. Estas experiencias lo han llevado a actuar como lo hizo. Lo que está motivado, en una acción del tipo porque, es el proyecto de la acción misma”⁴⁹. Los motivos porque se basan en la predisposición psíquica de los antecedentes biográficos y el ambiente donde el sujeto define su situación, y por esto son objetivos para el observador, “que debe reconstruir, a partir del acto realizado, o sea a partir del estado de cosas creado en el mundo externo por la acción del actor, la actitud de este ante su acción”⁵⁰.

7. Conclusiones

El concepto Mundo de la Vida cotidiana aparece siempre en la obra de Schütz referido al mundo de vida cotidiana que se caracteriza siendo un mundo intersubjetivo, compartido, donde conviven distintos sujetos, distintas subjetividades que van re-articulando experiencias

⁴⁷ Ibidem, pág. 88.

⁴⁸ Ibidem, pág. 89.

⁴⁹ Ibidem, pág. 88.

⁵⁰ Ibidem, pág. 89.

contextualizadas. Pero este mundo social –a diferencia de la re-apropiación temática que hacen las ciencias sociales– es pre-reflexivo, es decir, actúa en un nivel de conocimiento de sentido común, donde los elementos cognitivos que lo integran son parte de una matriz de conocimientos que llamamos experiencia del sentido común, y que está al alcance de todos los sujetos aunque diferenciada socialmente.

El análisis de esta experiencia contenida en la actitud natural del mundo requiere configurar una propuesta teórica donde Schütz destacará principalmente la reflexión tanto de la forma significativa que asume el lazo social y el rol específico de la intersubjetividad como acerca de las diversas formas de acción. En este sentido, la concepción de Schütz del mundo del sentido común –que es propia del ámbito de las ciencias sociales– se acerca a las nociones husserlianas del *Lebenswelt*, de la significación (*Sinn*) y de la experiencia (*Erhfarung*). Pero en su obra tomará varias proyecciones diferentes en cuanto ahonda en el sentido social de dichas relaciones. Se mantienen elementos coincidentes, para ambos autores el Mundo de la Vida (cotidiana) se caracteriza principalmente por ser un mundo previo, por su pre-reflexividad y por ser el escenario histórico donde se desarrolla la cuestión de la intersubjetividad.

La característica pre-reflexiva del mundo de la vida cotidiana tiene como consecuencia la presuposición de todos los procesos y fenómenos que ocurren en este mundo, es decir, estos no se presentan a la conciencia del sujeto de una forma problemática, por el contrario, los elementos que conforman este mundo son familiares y típicos a los sujetos. En este sentido, el sujeto mantiene siempre a su disposición un stock de elementos de conocimiento familiares que permite situar su realidad de acuerdo a lo que es típico o no para él.

Sin embargo, los elementos que salen de esta tipicidad, es decir que presentan características y rasgos que no son familiares para el sujeto sí se presentan de forma problemática a la conciencia de éste, ya que no encajan dentro de la estructura de tipificaciones legada culturalmente a través de la socialización. En este sentido uno de los mayores

aportes de Schütz a nuestra comprensión del concepto de Mundo de la Vida tiene que ver con la determinación histórica contextual de la biografía; los elementos relevantes de la historia biográfica del sujeto son en realidad los que determinan la estructura de tipificaciones y de acciones típicas o reelectas, es decir, la contextualización y las diferentes motivaciones que el sujeto puede tener para proyectar y actuar en el mundo, además de relacionarse con otros están determinadas casi en su totalidad por las experiencias pasadas. Esto es fundamental para la comprensión de la importancia del eje temporal en la determinación de la conducta del sujeto, tanto el pasado como el futuro son fundamentales en la obra de Schütz en cuanto hacia atrás encontramos los antecedentes, los motivos porque de la acción, mientras que al mirar hacia el futuro visualizamos la proyección de estos motivos para, que se cristalizan en actos futuros.

El estudio de la intersubjetividad en la obra de Schütz es fundamental para comprender los diferentes matices de las relaciones entre los sujetos. Una vez más el plano temporal es de primordial importancia para el análisis de las relaciones indirectamente vivenciadas a través de la historia con nuestros antepasados y a través de la imaginación proyectiva con nuestros sucesores. De central relevancia es la relación presente entre nuestros contemporáneos y nosotros. De esta relación se nutre el mundo intersubjetivo, donde el intercambio de flujos de conciencia en la relación cara a cara permite construir un mundo social que hace posible todas las formas de intercambio social y la acción misma.

Finalmente, el análisis de la acción por parte de Schütz integra las características anteriormente vistas, en cuanto a la determinación de la biografía y de las tipificaciones al momento de llenar de sentido la acción. El actuar conforme a fines implica necesariamente llenar de sentido dicha acción, por lo que nos alejamos de la perspectiva del actuar azaroso o sin sentido y abordamos cualquier actividad en el mundo del sentido común desde un punto de vista comprensivo interpretativo.

Nuevamente la situación biográficamente determinada es fundamental para comprender las motivaciones del sujeto, y en este sentido, sacamos el análisis de la acción del relativismo subjetivo, si bien es el propio sujeto quien da sentido a las acciones y quien decide los caminos a seguir para actuar, si hay un contexto biográfico que determina el cómo se define la situación por parte del sujeto, todo en base a conocimientos típicos socialmente distribuidos a través de la socialización. Finalmente, la distinción entre motivos para y motivos porque enriquece mucho más el análisis de la acción en el mundo del sentido común, y nos obliga a plantearnos preguntas acerca de las motivaciones objetivas (contextuales) que determina la proyección de los estados de cosas deseados y los impulsos subjetivos que llevan a su concreción.

En la perspectiva de Schütz es fundamental explicitar las diversas formas de encarar la comprensión de las significaciones del mundo social. Nos parece que su esfuerzo es productivo en cuanto permite precisar una cuestión epistémica respecto de la experiencia en su sentido social, que vaya más allá del empirismo prevaleciente en muchos enfoques de las ciencias sociales y humanas. Seguimos en este punto, a Bolnow quien indica "...que el concepto de experiencia no es tan unívoco como aparece en la perspectiva empirista, sino que requiere una clarificación radical"⁵¹. En este sentido, el aporte de Schütz es haber entregado pistas para las investigaciones actuales que buscan hacer avanzar la cuestión de la experiencia (*Erfahrung*) como un elemento constituyente del modo humano de aprehenderse en el ser.

Aunque la experiencia ha sido releída por las teorías sociales heredadas a partir de sus propias tensiones internas, como una categoría primeramente elaborada por matrices fenomenistas, es decir vinculada a una determinada concepción del conocimiento sensorial, ésta ha sido madurada por la incorporación de las matrices histórico-sociales. La fenomenología de la social conduce a superar un mero conocimiento psicológico sensorial, sentando las bases de una comprensión episté-

⁵¹ BOLNOW, Otto; *Introducción a la filosofía del conocimiento*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1980, pág. 142.

mica de la experiencia en el conjunto de las dimensiones prácticas de la vida social y humana.

En este sentido, el aporte de Schütz es consistente con el debate epistémico contemporáneo ya que nos entrega pistas relevantes de un enfoque post-empirista de las ciencias humanas y sociales. En su sentido más productivo, su concepción del *Lebenswelt* levanta la adecuada crítica a las simplificaciones y posiciones “ingenuas” propiciadas por las diversas modalidades de las teorías racionalistas, empiristas y criticistas del conocimiento de las ciencias sociales y humanas. Al consolidar una posibilidad diferente de fundamentar el conocimiento social permite superar los impasses y atolladeros del marco epistémico para dar cuenta en un plano más radical de la experiencia social.

Los aportes de las teorías post-empiristas están en la base de las nuevas tendencias hermenéuticas y críticas de las ciencias sociales e históricas que están presentes en la teorías críticas actuales –al menos en su formulación habermasiana– acerca de la acción comunicativa, la que reitera esta dimensión previa. Lo que es esencial del aporte de Schütz es que existe un a priori ineludible en toda acción humana social; por lo tanto, también en la investigación científico-social: la comunidad comunicativa o la intersubjetividad. El pensamiento está posibilitado por el lenguaje, que es radicalmente social e interpersonal. Por esto la acción sobre la naturaleza, objeto de las ciencias naturales, presupone un sujeto cognoscente que lo es en comunicación con otros sujetos humanos. Esto significa que el ‘diálogo’ en la comprensión de las significaciones es la base de la ciencia social. Analizaremos este a priori constitutivo en otro trabajo, lo que nos desvelará aquellas condiciones universales de la posibilidad de la comprensión y de la explicación científica (pragmática universal)⁵². En este plano, el aporte de Schütz contribuye a despejar la problemática de la fundamentación de las teorías científicas de la sociedad, que se han desplegado durante el siglo XX. Pero se abre por otra vía el problema de la des-fundamentación, la que no puede desligarse de

⁵² MARDONES, J. M.; *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1984, pág. 318.

sus dificultades para buscar un punto de partida incuestionable del conocimiento histórico-hermenéutico⁵³.

8. Bibliografía

AGUIRRE, Antonio; "Consideraciones sobre el mundo de la vida", en *Revista Venezolana de Filosofía* (Caracas) N° 9, 1979, págs. 7-32 y N° 11, 1979, págs. 11-31.

BERMES, Christian; "Monde" et "Monde vécu" dans la philosophie au XIX siècle et dans la philosophie husserlienne", en *Études Phénoménologiques*, Louvain, Tomo XIX-N°37-38, 2003, págs. 175-195.

BONILLA, Alcira; *Mundo de la vida. Mundo de la Historia*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 1988.

HOUSSET, Emmanuel; *Husserl et l'énigme du monde*, Ed. du Seuil, París, 2000.

HUSSERL, Edmund; *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hrsg. W. Biemel*, Ed. Martinus Nijhoff, La Haye, 1954 (Husserliana, Tomo VI). Versión en francés: *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Traducción de Gérard Granel, Ed. Gallimard, París, 1976. (Versión en castellano: *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Traducción de J. Muñoz y S. Mas, Ed. Crítica, Barcelona, 1990.)

MONTERO, Fernando; *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, Ed. Universidad de Valencia, Valencia, 1994.

MUGUERZA & CERZO; *La filosofía hoy*, Crítica, Barcelona, 2000.

NATANSON, Maurice (Editor); *Phenomenology and Social Reality*, Ed. Martinus Nijhoff, La Haye, 1979.

PIZZI, Jovino; *El mundo de la vida. Husserl y Habermas*, Ediciones UCSH, Santiago de Chile, 2005.

SCHÜTZ, A. & LUCKMANN, Th.; *Strukturen der Lebenswelt* (Edición póstuma a partir del manuscrito transmitido por Ilse SCHÜTZ) en dos volúmenes por Thomas LUCKMANN, Frankfurt-am-Main, Shurkamp, 1979 (primer volumen) y 1982 (segundo volumen). Versión en inglés: *The Structure of the Life-World*, Traducción de Zaner, Engelhardt, & Evanston, Northwestern University Press, 1973 y en castellano está traducida por N. Mingués, *Las Estructuras del mundo de la vida*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1977.

⁵³ LADRIÈRE, Jean; *La Articulación del sentido*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2001, págs. 64 y ss.

SCHÜTZ, Alfred; *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Springer Verlag, Wien, 1932. Versión en castellano: *La construcción significativa del mundo social*, traducción de Eduardo J. Prieto, Paidós, Barcelona, 1993.

_____ ; *Collected Papers I. The problem of social reality*, Ed. Martinus Nijhoff, La Haye, 1962. Editados e introducidos por Maurice Natanson, prefacio de Herman Leo Van Breda, Traducción Castellana de Néstor Míguez, *El problema de la realidad social*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1974.

_____ ; *Collected Papers: Tome II: Studies in Social Theory*, editados e introducidos por Arvid Brodersen, Ed. Martinus Nijhoff, La Haye, 1964 (trad. Castellana de Néstor Míguez, Estudios sobre teoría social, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1987.

_____ ; *Collected Papers: Tome III: Studies in Phenomenological Philosophy*, editado por Ilse Schütz e introducidos por Aron Gurwitsch, Ed. Martinus Nijhoff, La Haye, 1966.

_____ ; *Collected Papers: Tome IV*, editado, prologado y anotado por Helmut Wagner y George Psathas, en colaboración con Fred Kersten, Dordrecht y Londres, Kluwer Academic Publishers, 1996.

VELOZO, Raúl; "El problema de la reducción fenomenológico-trascendental en la 'Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental'", en *Revista Venezolana de Filosofía*, Caracas, N° 34, 1996, págs. 89-141.

VVAA, *Actas del XIII Congreso Internacional de Filosofía. Simposio sobre el Lebenswelt*, UNAM, México, 1963.

ZACCAÏ-REYNERS, Natalie; *Le monde de la vie*, Ed. Du Cerf, 3 VOL, Paris, 1996.

EL MAL, UNA MIRADA DESDE LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA¹ O LA LUCIDEZ DESCIFRADORA NO NECESARIAMENTE ES UN BIEN

Lic. Hans Schuster*

Resumen: El siguiente artículo trata sobre algunas ideas gnoseológicas contenidas en el pensar de Francisco Castillo Ávila. El autor da cuenta de la historia de la filosofía a fin de hurgar en torno al tema del Mal, desde la mirada occidental, pasando desde Sócrates hasta Paul Ricoeur, asumiendo con ello la tradición filosófica que busca la inteligibilidad de la conciencia pensante, y con ello establece las referencias para el conocimiento del mundo fenomenológico. Bajo este sustrato, se revisa el problema del Mal, como cosa disputada en cuanto a la problemática que literalmente se despliega a través del tiempo con la fuerza o fragilidad argumentativa, que en materia filosófica forman parte del reconocimiento intelectual, ante las diversas manifestaciones ontológicas de "El Mal".

Palabras Clave: El Mal - gnoseología - ontología - modelo hermenéutico.

Abstract: The following article incorporates some gnoseological ideas found in the thoughts of Francisco Castillo Ávila. The author acknowledges the history of philosophy in order to delve into the theme of evil from the western point of view, starting from Socrates and moving onto Paul Ricoeur, while assuming at the same time a philosophical tradition that looks for the intelligibility of the thinking conscience and with it establishing the references for the knowledge of the phenomenological world. Under this substrate, the article covers the theme of evil, as something disputed in terms of the problem that literally unfolds over time with the force or argumentative fragility that in philosophical matter is comprised of the intellectual recognition, before the diverse ontological manifestations of evil.

Key words: Evil - gnoseology - ontology - hermeneutic model.

* Chileno. Profesor de Filosofía y Castellano por la U. Austral de Chile. Académico de la U. Católica Silva Henríquez. Contacto: hschuster@ces-usch.cl

¹ CASTILLO ÁVILA, Francisco; *El mal una mirada desde la reflexión filosófica*, Ed. UCSH, Santiago de Chile, 2004.

1. Premisas y contextos en la introducción

El Mal, desde luego no es una palabra bella, sin embargo, quien haya inventado el término dejó señalado un bien, ya que como todo juego del lenguaje y con el lenguaje, la filosofía suele recorrer su territorio de elucubraciones expresando todo tipo de creencias, de allí que nos hable de realidad, valores, conocimientos y otras complicidades discursivas. De modo que abordar el problema del Mal como cosa disputada, forma parte del juego de la metaforicidad o como diría Patricio Peñalver² ante “la necesidad de analizar la condición tropológica (figuras, metáforas, metonimias, pero también traducciones, transferencias, errancia, envíos) del lenguaje de la filosofía: el juego de la metaforicidad en y bajo el texto filosófico, y la clausura del campo de la representación (o del lenguaje como representación)” responde a una preocupación ideológica que permite identificar las diversas representaciones que pueblan la historia de los discursos legibles, bajo la mirada de Occidente, por lo que en la actualidad se debe presentar la situación dejando en claro dos perspectivas desde donde es posible elaborar los discursos. Siguiendo la tradición cartesiana, desde el interior de la conciencia o bien siguiendo la tradición nietzscheana, fuera de la conciencia. El problema es quién y cómo piensa el mundo y al mismo tiempo se percibe pensándolo.

La tradición suele hablarnos de una actitud científica cognitiva, que supone la distancia entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. Tal acción admite una condición epistemológicamente neutra, y aparece como desligada de las propias cualidades sensibles de quien se enfrenta al problema, y lo manifiesta bajo el paradigma del conocimiento lineal, de manera que tal conocimiento puede aparecer como insuficiente o saturado por sus propios principios lógico-deductivos. De esta forma será a través del lenguaje, que las creencias y los paradigmas de base estarán convocados desde una singularidad e individualidad, que les permita ser autónomos. Por lo tanto, tal actitud científica, necesariamente se ve forzada ante principios gnoseológicos e ideológicos que

² PEÑALVER GÓMEZ, Patricio; *La Desconstrucción En Las Fronteras De La Filosofía*, Ed. Paidós, Barcelona, 1989, pág. 9.

dejan en claro la posición reduccionista, con la cual se debe contener aquello que se propone y que debe descansar en torno a una lógica de identidad absoluta. Eso incluye el principio lógico de no-contradicción, el principio de identidad y el principio del tercero excluido, caminos que Castillo Ávila recorre permanentemente, a fin de abordar el problema del Mal.

Desde el punto de vista de los análisis con que el lenguaje ha abordado el tema, Castillo Ávila sólo da cuenta al modo de una réplica exacta, de cómo la filosofía ha venido reflexionando al interior de su propio discurso, es decir, utiliza un análisis espontáneo de la representación del Mal como categoría aplicable a todas las convenciones que se establecen como campo de estudio, concentrando su uso en aquello que está ligado al movimiento propio de la representación. Ante lo cual, es posible reconocer el carácter recopilatorio de la obra y dilucidar, en parte, el ser mismo de aquellas representaciones. Junto a lo anterior, las palabras con que se interroga y a partir de las cuales se establecen los elementos representativos, operan como elementos virtuales del discurso que se relacionan con un origen absoluto de carácter mítico, poniendo a todos en el mismo rango y en un mismo modo de ser. Con ello, plasma a la manera de una comparación horizontal su propia preocupación ideológica, cuyas marcas están depositadas tanto en el tipo de orden que plantea, como en el tipo de preguntas, y con ello la densidad de sus similitudes, abarcando los límites que le permiten transparentar una noción conducente a la otra. Sin embargo, tales preguntas confrontan un mismo núcleo de significación, lo que hace que su revisión opere desde una cronología extensa, a fin de ir aportando a una razón fácil de descubrir y que se desenvuelve en el núcleo duro de las representaciones del problema en cuestión. No obstante, olvida acercarse a tamizar su propia reflexión (se nota el esfuerzo de cientificidad a la manera tradicional) al tiempo que se aleja de los valores representativos en el uso del lenguaje y sus contextos, supeditando el sentido o la representación del problema a una sola raíz, casi inalterable. Ante lo cual El Mal es un mecanismo, portador de identidad y de diferencia, que puede llegar ser interpretado como

soporte de la historia occidental. Gracias a él, es posible introducirse en la historicidad y espesor de la palabra misma, a modo de organizador de lo que significa en las representaciones internas. Y con ella, es posible desplegar tanto el envés sombrío de lo que aparenta, como la visibilidad discursiva de aquellos que la utilizan, sirviéndose de ella, para plasmarla en una elucubración soberana.

Desde el punto de vista filosófico, El Mal opera como una metáfora de forma tal, que es algo más que una táctica retórica, puesto que la intención final consiste en definir, al modo de una relación estable de contenido a continente, su propia existencia. El Mal es, aunque en algunos casos, para que sea, debe dejar de ser. De lo contrario, se utiliza allí un simple cambio de significante, desde el cual sólo es posible utilizar el concepto para hacer referencia a otra cosa³.

Siguiendo a Jakobson, la metáfora se comporta como la similitud de un referente que figura en la realidad descrita por otro referente, a través del uso de la nominación, por lo que El Mal es una palabra que mantiene activos dos pensamientos distintos: el primero, en el marco de un discurso que apela a una nueva pertinencia, fundada sobre la semejanza de una redescrición de la realidad; mientras que el segundo, es un espacio cognitivo, que se obtiene, siguiendo a Ricoeur, por la llamada *identidad de la diferencia*, que implica básicamente la identidad de significados con permanencia de la diferencia.

Lo anterior, permite al pensamiento llevar a cabo un ordenamiento de sí, al tiempo que agrupa nominalmente lo que designa bajo la noción de Mal, con sus semejanzas y sus diferencias, ante lo cual, el lenguaje utilizado se entrecruza con diversos grados de conciencia, lugares comunes, situaciones utópicas, sucesos reales que se denominan como provenientes del concepto "El Mal" y con ello se desata la elucubración y el mito, o bien, el lirismo se hace presente, envolviendo los mecanismos de abstracción y los campos semánticos de su denominación.

³ En el sentido aristotélico, la noción de trasposición de parte del significado en términos de integración, por medio de una imagen.

2. La Reinterpretación de “El Mal” de Francisco Castillo Ávila

“La reflexión en torno a la naturaleza Del Mal intenta responder a la pregunta qué es El Mal. Sin embargo, esto equivale a dar por supuesto que El Mal es algo en la realidad y sólo falta determinar su modo de ser: ya sea una realidad necesaria, un ser o sustancia, un no ser, una cualidad, un valor, una energía, etcétera.”⁴.

La revisión que realiza Francisco Castillo Ávila está situada desde el espíritu de cientificidad de la reflexión filosófica, por lo tanto, gnoseológicamente debe ser entendido bajo el marco de esas creencias, de allí que levante un repertorio de preguntas que organiza para guiar el tema: ¿Qué es El Mal? ¿De dónde proviene? ¿Se puede superar? Para ello recorre la historia de la filosofía hurgando desde Sócrates hasta Paul Ricoeur, a fin de dar cuenta cómo el tema es abordado y asumido a partir de la razón teodiceica que realiza sus silogismos con el Dios inacabado, en cuyo oscuro fundamento se hace cómplice del Mal, dándole al hombre la libertad de elegir. Invirtiendo un tanto el signo, la tesis agustiniana es la posibilidad humana de acercarnos a la perfección y con ello El Mal se traslada hacia el interior de cada uno, de forma que el alejamiento de la voluntad divina sea la causa del Mal, en el hombre y no en Dios.

A lo anterior se le suma lo sostenido por Kant al establecer que El Mal es una desviación, debido al no respeto de la ley moral y a la pérdida del amor hacia sí mismo. Tal fragilidad de la naturaleza humana, estaría presente en la actitud o ineptitud del libre albedrío, de modo que deja entrever espacios de determinismo que llevarían a la naturaleza humana a desgajar sus acciones fuera de la ley moral, que es el bien.

Nietzsche amplifica la idea, pero al mismo tiempo vuelve a poner en tela de juicio que todo lo creado, e incluso el sentido de las cosas y el sentido de lo humano, son dados sólo por el hombre, de allí que todo bien o todo Mal provenga de esta mirada antropocéntrica.

⁴ CASTILLO ÁVILA, Francisco; *El mal, una mirada desde la reflexión filosófica*, pág. 21.

Jacques Maritain hará lo suyo siguiendo las premisas anteriores para demostrar la inocencia absoluta de Dios, y con ello rescatar los axiomas de Santo Tomás: La causa del Mal es un acto de la libertad humana y El Mal moral es en el hombre y para el hombre. Bajo este orden de cosas, Castillo Ávila llega hasta Paul Ricoeur, quien plantea que la experiencia del Mal sigue siendo una limitación o fragilidad propia del hombre, expresada en un lenguaje simbólico; por ello, develar El Mal no es otra cosa que un ejercicio hermenéutico que intenta descifrar aquello que no es más que una expresión connotacional confesional ya que, y siguiendo a Ricoeur, la experiencia del Mal está en el lenguaje.

Todo lo anterior impone una primera observación: es necesario edificar el círculo de las interpretaciones a partir de un espacio ontológico y en este sentido la condición cartesiana es, sin lugar a dudas, una de las más fuertes, puesto que se hace necesario abordar la cosa disputada desde lo que la cosa es, de forma que los parámetros –y en este sentido somos completamente cartesianos– seguirán siendo metafísicos. Tal observación no resulta menor al interior de un libro de filosofía, sobre todo cuando se mezcla el pensamiento y la materia del pensamiento con su propia extensión, puesto que el rigor exige delimitaciones. De allí que el discurso levantado por Castillo Ávila se sostenga en el plano gnoseológico, pero guarde distancia de abordar la cuestión disputada desde el ángulo del conocimiento posible.

En este sentido, Castillo Ávila aborda la cuestión disputada siguiendo la línea de la historia de la filosofía, a la vez que hace un recordatorio de las distintas éticas o actitudes filosóficas frente al Mal, por lo que su recopilación va desde Platón hasta Erich Fromm⁵; luego establece algunas desviaciones del tema situándolo en el espacio de la religión o más bien de la religiosidad entendida bajo la perspectiva occidental (tal vez sea allí el único punto donde realmente tenga cabida el problema del Mal como cosa disputada, de tal forma que la filosofía debe recu-

⁵ Castillo Ávila da cuenta de los datos observados a partir de *El Banquete* de Platón para llegar a *El Arte de Amar* de Erich Fromm.

rrir a un inventario de culpas que le permitan trazar la línea divisoria entre el orden ético, el cósmico y el humano de la interpretación de aquello que estando ahí, se hace o se padece, bajo la noción de la culpa)⁶ puesto que los alcances que hace al Taoísmo obedecen a una traducción occidentalizada de esta forma de vivir en la armonía. Otro tanto realiza frente a la religión Budista, occidentalizándola, puesto que no se ajusta a la visión dialéctica que Occidente posee del Mal, de manera que se hace incomprensible el ciclo in-definido de posibilidades de reencarnación.

Llama la atención en Castillo Ávila la nula mención que frente a este concepto poseen los pueblos vernáculos amerindios, de manera que su elucubración se mantiene siempre en el espacio del racionalismo optimista con que la cultura dominante ha abordado este problema. Por lo tanto es dable pensar al modo de Chatelet, a fin de esforzarnos por resolver un problema propio que tiene que ver con el que piensa aquello que está pensando, como parte de un saber universal. En este sentido "La demostración luminosa de las Meditaciones Metafísicas establece que todo conocimiento procede del conocimiento que el sujeto tiene de su propia existencia y de su propia esencia, por el hecho irreductible y primero de que es sustancia pensante, siendo el pensamiento mismo intelección pura, intuición de las ideas y de sus conexiones necesarias, al margen del recurso a esas facultades como son la sensación y la imaginación (así el sujeto no se aprehende como percibiendo porque se conoce en primer lugar como pensante); que el Yo entiende su actividad de pensamiento como finita, como limitada y que se imponga con la misma necesidad la idea de un Ser infinito, creador y garante de la existencia y de la esencia del Sujeto, o sea, como creador y garante de la Verdad; que en el ejercicio del pensamiento el Yo se reconoce como formado de un entendimiento limitado y de una voluntad infinita, que es ésta, fuente de actividad cognitiva, brinda al mismo tiempo la ocasión del error, que, por eso, el método torna

⁶ La discusión propuesta por Ricoeur establece la distinción de cinco niveles discursivos acerca del origen y la razón del Mal: El mito, la sabiduría, la gnosis, la antignosis y la teología, que él denomina, quebrada.

a limitar el poder de unión entre las ideas que posee la voluntad en la percepción clara y distinta de las ideas y de sus conexiones por el entendimiento; que la esencia de las realidades materiales, sensibles, cuya existencia está atestiguada por la fuerte inclinación para creer en ello que Dios la ha puesto en nosotros, es la extensión y el movimiento; y que sus cualidades segundas –el sabor, el calor, el olfato, etcétera– dependen tanto de esta esencia como de las disposiciones corporales contingentes del sujeto perceptivo”⁷. Es dable recordar que, de lo que es real en cuanto tal, o de lo que existe en cuanto existe, forma parte del discurso ontológico y lo constituye; en cambio, aquello que es meramente mental y de las formas en que es posible conocer como fenómeno mental, forma parte del estudio gnoseológico. Lo anterior no es signo de olvido en Castillo Ávila sino que está presente en el propio discurso de Ricoeur, que privilegia la teología por sobre la filosofía mezclando las fronteras de ambas disciplinas.

Volviendo a Castillo Ávila, en su apartado “*Las Doctrinas Generales sobre el Mal*”, recorre lo planteado por Leibniz, Schopenhauer, y Bergson, de modo que las tesis de los mundos posibles se conjugan bajo la mirada optimista del primero, el dolor cósmico con su pesimismo trágico del segundo y la tesis de la perfectibilidad, planteada por Bergson y su meliorismo, cuya teoría se basa en la evolución creadora como tendencia de amor hacia el mundo⁸.

En el segundo capítulo, Castillo Ávila da cuenta de los hitos en la historia del pensamiento sobre el Mal, de manera que recurre a lo planteado por la figura de Sócrates, la Mitología Trágica Griega y el alcance ético de enfrentar los grados de conciencia, a fin de que el hombre pueda orientarse por sí mismo. La búsqueda del equilibrio es también una de las preocupaciones del discurso nietzscheano, aunque su visión gira al margen de la conciencia entre lo apolíneo y

⁷ CHATELET, François (Dirección); *Historia de las Ideologías*, Tomo II, Capítulo IV Segundo Apartado, “*La ideología de la naturaleza*”, Tercera Edición, Ed. Premiá, Puebla, México, 1990, pág. 215.

⁸ El postulado de Henry Bergson, considerado como *mejoramiento continuo* permite alcanzar una acción metafísica que impulsa al amor místico.

lo dionisiaco. Más adelante, Castillo Ávila da cuenta del pensamiento prosaico del Mal en donde lo corpóreo es lo despreciable.

Luego establece una mirada sobre el pensamiento judaico como parte de una desobediencia, una rebelión con que se inicia el discurso profético de la salvación, y con ello el límite de la teología cristiana, es así como a Castillo Ávila no le queda más camino que abordar los espacios de la superstición y da fe en el diablo, recurriendo a citas del antiguo y nuevo testamento, para demostrarnos mediante el imaginario poético aquello que es la síntesis del imaginario occidental sobre el Mal. Dante Alighieri, Divina Comedia, siglo XIV, allí Infierno, Purgatorio y Paraíso ponen en marcha la eternidad de las creencias como lugares comunes en la cultura medieval de Occidente y a su vez como punto de partida en los discursos literarios, que sacralizan la nobleza y burguesía de un Sade.

En el plano de la literatura y el arte, la mirada que realiza el autor es breve; al parecer por el valor desmesurado que le otorga al Marqués, de manera que no alcanza a mencionar a otras vertientes del pensamiento francófono como lo son Rimbaud, Apollinaire, Baudelaire, André Gidé, Bataille, para no decir nada de la corriente anglosajona, desde la literatura en lengua alemana o inglesa, entre otras, de modo tal que su acercamiento a las manifestaciones del arte y la literatura es escueto, pues sólo hace una somera mención a quien inicia la pandilla de perversos, cuestión que irá más allá del romanticismo y de todos los *ismos* literarios posteriores. Tal vez sea porque el autor concentra su mirada en forma recursiva, interpretando la edad moderna bajo las vertientes Kant, Nietzsche, para caer en la mirada contemporánea bajo el influjo iconoclasta del sicologicismo, en donde su mentor, Sigmund Freud, con la teoría de las tres almas (El Ello, el Yo, el Super Yo) serán las fuerzas que tensionen las exigencias corporales bajo la teoría sicoanalítica.

Más adelante Castillo Ávila rearticula los discursos de interpretación del Mal bajo las pistas de la cultura occidental, que pone su énfasis no en el enigma sino en las decisiones y en los actos que dan cabida

a lo excesivamente humano, pero siempre bajo el convencimiento de la culpa, por lo mismo, aun cuando desde allí se da respuesta a las preguntas de qué es y cuál es su origen, y se mantiene el estigma fatal de aquello que en la lógica de la guerra interna puede vencerlo, por lo mismo el Mal seguirá estando presente.

En el capítulo tercero se da cuenta de la filosofía de Paul Ricoeur, cuyas elucubraciones fenomenológicas se desgajan de la búsqueda de sentido a partir de lo planteado por Jaspers y Marcel y los modos de representación de los significados asumidos desde el discurso filosófico de Husserl y en el campo práctico, la Fenomenología de la Percepción de Merleau-Ponty, entre otros⁹.

La ontología esbozada por Ricoeur, le permite encontrar una neutralidad necesaria para la descripción de los fenómenos, ya en el *Hombre Lábil*, aparece elaborada la que más tarde será conocida como la *Ontología de la Desproporción*, y con ello dará inicio a las *Estructuras Formales de la Voluntad*, al *Método de Análisis de los Símbolos* y a la *Noción de la Culpa*. Lo anterior corresponde también a los títulos con que Ricoeur entrega su camino filosófico, debido al permanente análisis que desarrolla ante la obra de Freud, al tiempo que el capítulo tercero, es un buen acercamiento a las etapas filosóficas de Ricoeur y es posible desprender entre líneas, cómo elabora su discurso de la interpretación en el juego del lenguaje hermenéutico, que como todo buen filósofo, intenta alcanzar la lucidez del discurso racional y nos propone pensar el problema del Mal a partir de la interpretación de los símbolos.

Cabe destacar que en el discurso recorrido por Ricoeur, éste pasa de la hermenéutica general a la interpretación de la evolución de los símbolos en el plano conceptual, a una hermenéutica de los símbolos religiosos, refractados en la cosmovisión judeocristiana.

⁹ Desde estas cuatro vertientes Ricoeur esboza un método de descripción al estilo husserliano, que confronta con lo propuesto por su maestro Gabriel Marcel y a quien le dedica su primera obra: *Filosofía de la Voluntad*, proponiendo en ella la *Ontología de la Desproporción*, la cual irá desarrollando en sus obras posteriores hasta llegar finalmente -luego de un apasionado estudio de la obra de Freud- a la formulación de su *Hermenéutica*.

El cuarto capítulo trata, específicamente, sobre el modelo hermenéutico planteado por Ricoeur¹⁰ y su develamiento al problema del Mal. Ontológicamente Ricoeur establece el símbolo como punto de entrada, de forma que la interpretación del símbolo en rigor, mediante su definición no aporta nada que ya no haya sido dicho por lingüistas o por la filosofía del lenguaje, vale decir el símbolo en cuanto tal. Sin embargo, la mirada dialéctica con que lo hace operar dentro del lenguaje conceptual lo establece desde un punto de vista poético (estamos usando su tercera categoría) de manera que se permite decir que el auténtico símbolo tiene tres dimensiones que marcan la amplitud y la variedad de las zonas en que emerge, y con ello rompe la custodia del mito y del rito, y a través de la palabra en su condición poética que genera el símbolo auténtico del símbolo, proponiendo allí su posible interpretación, de paso deja abierta su conainterpretación, ya que es dable pensar lo contrario. Los ejemplos que él otorga para la mayor comprensión del símbolo auténtico, se desgajan de las nociones fundamentales judeocristianas, es por esto que los símbolos primarios forman parte de la experiencia directa de la confesión aun cuando Ricoeur sostiene que la comprensión fenomenológica, hermenéutica y filosófica del símbolo es en sí misma la primera comprensión del símbolo por el símbolo; ya a éste le ha dado un rango interpretativo, puesto que tal neutralidad ni siquiera opera en términos de lenguaje, de manera que el símbolo es siempre símbolo de algo, aunque ese algo sea su propia entidad, o sea, la condición simbólica de simbolizar. En este sentido, ya operaría en él una carga poética cuyos múltiples significados debieran ser abordados con el rigor gnoseológico, ya que se intenta hacer una ciencia de la interpretación, por lo que el segundo momento para la comprensión del símbolo se aplica a su propia noción de símbolo verdadero y Ricoeur llega a ser majadero cuando nos habla de que la labor de la filosofía es pensar a partir de lo que el símbolo entrega, por lo tanto la razón filosófica debe llegar a su clari-

¹⁰ Castillo Ávila había realizado con antelación una reseña en torno al trabajo del Padre Eduardo Silva Arévalo, *Poética del Relato y poética Teológica, Aportes de la hermenéutica filosófica de Paul Ricoeur*, en "Temps et Recit" para una hermenéutica teológica, publicado por el Boletín de Filosofía de la Universidad Católica Cardenal Silva Henríquez, año 2001.

dad, al lenguaje conceptual, a describir el enigma propio del símbolo. No obstante, como ya habíamos señalado anteriormente, establece que todo auténtico símbolo tiene tres dimensiones que enmarcan su extensión y las diversas zonas dicen relación con: lo cósmico, lo onírico y lo poético, ante lo cual en su primera dimensión, el símbolo no es más que un fragmento del cosmos que intenta traslucir ajustado o no a las experiencias profanas o religiosas, de modo que la concepción más arcaica es instituirlo como algo que apunta más allá de sí mismo; aunque Ricoeur, considera que todo signo no es un símbolo, sin embargo, el auténtico símbolo manifiesta en sí mismo una doble intencionalidad, por ello cuando trata el problema del Mal, establece que el símbolo del Mal es entendido como una mancha, como algo opaco y no transparente, de manera que los símbolos primarios del Mal se relacionan con expresiones que connotan un espacio confesional del temor y de la angustia; el símbolo es por lo tanto, una infección, un contagio. Allí el Mal es concebido como algo que se padece en la relación de lo físico, de la enfermedad, del sufrimiento, de la muerte, como un castigo que se paga por un orden violado; el Mal es una impureza que afecta cual mácula y que sirve de acicate para el temor y en términos cristianos se expresa como el pecado, la atadura como algo interior al hombre que opera de manera interna a su condición. Aun así, el símbolo no pierde su carácter convencional en la perspectiva judeo-cristiana y se ve representado en su carácter comunitario, por lo que la acción teológica se expresa bajo la modalidad del temor. Así es como se relaciona el hombre con Dios, y el hombre no podrá ver a Dios sin morir.

En la segunda dimensión del símbolo auténtico, cosmos y psiquis se fusionan como polos de una misma expresividad. Lingüísticamente hablando, Saussure dirá significante-significado, en cambio Ricoeur nos dice que estamos al borde de una doble regresión que nos da las pistas para el descubrimiento del espacio profético que a su vez estaría al interior de aquel que utiliza el símbolo, por ello éste es una guía para llegar al Ser, que a su vez interpreta al sí mismo mediante la segunda dimensión del auténtico símbolo. Pero en este espacio ya

estamos fuera de la mente, puesto que la interpretación se subjetiviza, de manera que el espacio de interpretación debe ser asumido desde lo otro, de allí la necesaria duplicidad; el símbolo no es lo pensado, sino lo que ello significa. Por ello Ricoeur establece la hermenéutica de la sospecha que se cumpliría aquí, en el alzamiento de las máscaras, en la reducción de las ilusiones, de tal forma que cabría dudar de la conciencia que piensa el símbolo, y al igual que Nietzsche y Freud, mentores de Ricoeur, este último continuará hablando de la conciencia falsa y con ello se rechaza el cogito cartesiano: *Pienso, luego existo*¹¹. Por lo tanto, Ricoeur enfrenta el problema del Mal como una condición ética y ante esta nueva conciencia del Mal el hombre debe ser más responsable, a fin de reiniciar el diálogo interrumpido por el pecado, por la mancha y para que pueda con ello restaurar el lazo de Dios para con el hombre. El acto de conciencia genera aquí, una bifurcación hacia el perdón.

El tercer momento es sin lugar a dudas la recuperación o recolección del sentido supuestamente perdido en la dimensión anterior, por lo que Ricoeur se ve ante la necesidad de tener que duplicar la noción del símbolo y con su espíritu dialéctico plantea la noción del símbolo secundario. Allí estarían, entre otras cosas, los mitos sobre el origen y el fin del Mal, con lo que es posible abordar el problema en el cual basa su hermenéutica teológica, lo que implica la posibilidad de una imputación personal del Mal, apareciendo aquí los grados de culpabilidad.

Con lo anterior, Ricoeur se permite visualizar la trasgresión que posibilita la interiorización creciente del Mal: al profundizarlo desde la propia conciencia es posible descubrir la libertad, lo cual no es más –en términos judeocristianos– que el desarrollo de la conciencia moral. Entonces, Ricoeur opone el concepto de libre albedrío al de “siervo albedrío”, que no escapa a la posibilidad de capturar el límite del con-

¹¹ Para mantener el equilibrio ricoeuriano, bien valdría sospechar de la hermenéutica de la sospecha, de modo tal que podríamos preguntarnos cuál es el espacio de interpretación que Ricoeur intenta ocultar, si todo es develamiento del antifaz o de la máscara. ¿No será que el discurso freudiano y el ricoeuriano sean también una mascarada de un desgaje ideológico que intenta ocultar la mirada positivista?

cepto y con ello vuelve a establecer la relación de circularidad entre los símbolos. Tal nivel de discurso recursivo cae necesariamente en la tautología; ya no es posible interpretar el Mal sin los niveles anteriores, sin la cosmovisión judeocristiana, sin la concepción simbólica del Mal, dentro del concepto de siervo albedrío. Desde esta perspectiva completamente luterana, ya no es posible ser salvado si se confía sólo en el libre albedrío, con lo cual ya no es posible tampoco, escapar de tal determinismo religioso.

La creación es un drama; el origen del Mal está conectado al origen de las cosas, el Mal se ve representado por el caos y Dios en su acción creadora ordena y al mismo tiempo genera el espacio de la salvación, por lo tanto se debe suponer que el génesis del mundo es la lucha entre ambas fuerzas, de allí que el mito de la creación sea una categoría común a todas las cosmogonías y con ello expresa su determinismo de que el acto de la creación no es tan sólo poner orden, en su sentido original, sino que es un acto terminal: pone fin a la pugna entre las fuerzas y el acto de fundación del mundo se cumple si y sólo si dentro de la creación, se instaura el hombre y en él se replica y se reactualiza el drama de la creación: el hombre como hijo de Dios puede ser capaz de sus propios determinismos; portar o detener el Mal. Ya no se trata tan sólo de aceptar el sino trágico en que la existencia humana es culpable sin haber cometido la culpa, ya que esto hablaría del Dios hostil y redimiría al hombre de la presencia del Mal, él sólo lo padece. Para Ricoeur en cambio, el hombre es responsable de la entrada del Mal, ya que éste es el resultado de una decisión propia; para ello se apoya en el relato bíblico, de modo que el hombre al tomar conciencia de su libertad puede optar por el bien o por el Mal. Adán al desobedecer a Dios y comer del fruto del árbol de la ciencia, en ese instante simbólico, desencadena su propio sufrimiento: pierde la inocencia, reconoce la existencia de Dios, Dios es la suprema bondad y por ende el Mal en él existe. De allí la recursividad del discurso y la condición moralizante. Por lo que se hace necesario instaurar la figura del hijo de Dios que permita a través del sufrimiento y la humildad fundar un nuevo mundo, de forma que la salvación es la liberación del Mal.

Castillo Ávila recoge el trabajo recursivo de Ricoeur, en cuanto al símbolo racional del Mal como concepto de pecado original. Luego, cuando se trata de defender racionalmente a Dios ante el Mal nos recuerda el fracaso de la teodicea, entonces vuelve a la cosmovisión del mito a fin de esbozar, nuevamente el problema de dónde proviene el Mal. Bajo la noción de la sabiduría se plantea la idea de la retribución, que concibe a Dios como un creador soberano e insondable que pone a prueba al hombre, lo que conlleva a un pensamiento especulativo: la Gnosis, que manifiesta los dos principios eternos: el Bien y el Mal cuyo combate implacable permite pensar lo contrario, la gnosis antignóstica y así, recursivamente es posible pensar, sentir y actuar el Mal, es así que la experiencia cotidiana del mundo no resuelve el problema, ni tampoco lo disuelve, puesto que pensar el Mal con lucidez, no necesariamente es un Bien.

3. Conclusiones

El Mal, visto desde la mirada occidental, es una identidad cuya trama de significaciones se constituye como la gran capa de discursos, cuya coherencia interna deja entrever una serie de discontinuidades en torno a la condición del concepto. En efecto, el devenir de significaciones ha tratado de estructurar un término, que dice de suyo siempre consecuencias notables, cuyas creencias ponen de manifiesto un conflicto aún no superado. Entonces, como cuestión disputada, desde el punto de vista del lenguaje, corremos el riesgo de hundirnos en ella.

Castillo Ávila hace evidente la coherencia y validez del concepto, cuyo grado de significancia debe ser pensado dentro del orden gnoseológico y que al mismo tiempo se encuentra inserto en lo que se denomina un disvalor, que si bien puede ser abordado en función de una conciencia explícita, que intenta determinar el conflicto que rige su sistema de relaciones con la significación que lo hace posible, el Mal es precisamente, el no ser dado a la conciencia. Justamente, el papel del concepto consiste en demostrar cómo algo propuesto desde el lenguaje, genera un tipo de discurso explícito que puede darse con distintos grados de representación. Por lo mismo, el con-

cepto se constituye en su origen positivo y se da en relación con la conciencia de su propia significancia, pues el mal se aloja siempre a partir de su condición totalizante, cuya presencia cercana puede ser concebida como un modo de ser del hombre, bajo el análisis de su finitud, de manera que la noción del Mal puede ser mostrada como la necesidad o el interés mismo que posee la conciencia, para experimentar formas en la representación de aquello que, como concepto inverso del ser, organiza lo que puede ser pensado y lo hace posible asegurando su plasmación. Desde esta perspectiva, el Mal en términos de pensamiento, es necesario, puesto que forma parte de un proceso que permite la representatividad de un concepto que se aplica como norma, y que al mismo tiempo se da en función de sí mismo, frente a sus propias condiciones y posibilidades, siempre bajo los límites de un ejercicio intelectual. De lo anterior se desprende que el Mal es una categoría que permite organizar tanto las posibilidades del lenguaje como las condiciones empíricas de la vida. El Mal es una forma de la finitud, que caracteriza el modo de ser humano. Esta categoría le permite a la razón ofrecer un saber posible y al mismo tiempo recorrer el campo de sus posibilidades, articulando con ello las condicionantes culturales que lo delimitan. Pero esto no es todo, puesto que el Mal permite la disociación y con ello se convierte en una característica del conocimiento para y sobre lo humano, al mismo tiempo que conjuga los grados de conciencia y sus formas de representación.

Bajo esta lógica, las interpretaciones filosóficas y las teorías científicas en general, intentan explicar el porqué existe un orden o bajo qué ley general obedece aquello que puede ser pensado por intermedio de la razón, y que se establece dentro de un orden de lo real. Con todo, es bajo el nombre de este orden que se critican o se invalidan parcialmente los diversos códigos del lenguaje, tanto en función de la percepción, como en relación con su coherencia y práctica. En este sentido, el conocimiento reflexivo exige la configuración de un metalenguaje, al modo de un lenguaje con el que se habla de otro lenguaje.

Ahora bien, es dable pensar que en la *episteme* de la cultura occidental se inauguraron metalenguajes a partir del concepto de *El Mal*. Ante lo cual, el discurso teológico se ha desarrollado ininterrumpidamente bajo la *ratio* de este concepto, hasta nuestros días, constituyéndose en una de las más sólidas teorías de la representación, como fundamento general de todos los órdenes posibles, bajo la noción del Mal. Por otra parte, siendo el Mal un espacio de la representación, en el campo del saber occidental, el Mal es uno de los pilares que permite la configuración de los humanismos, de allí su circunscripción filosófica, centrada en los límites de la modernidad, la cual, al comparar sus propias claves, puede llegar a dar cuenta de su inquietante inestabilidad, y la serie de anomalías con que se construye ingenuamente el discurso de las rupturas, que intentan normar el conocimiento bajo cánones exclusivos y excluyentes. No obstante, es posible reconocer que en el borde interno de los discursos de la modernidad, el concepto del Mal puede avanzar hacia la configuración de una nueva antropología, y con ello, se amplían y restituyen los espacios propios de las ciencias humanas y el gesto suspendido de interpretar el Mal, como un Bien.

4. Bibliografía

AAVV; *Boletín de Filosofía*, Ed. UCSH, Santiago de Chile, 2001.

CASTILLO ÁVILA, Francisco; *El mal, una mirada desde la reflexión filosófica*, Ed. UCSH, Santiago de Chile, 2004.

CHATELET, François (Dirección); *Historia de las Ideologías*, Tomo II, Capítulo IV Segundo Apartado, "La ideología de la naturaleza", Tercera Edición, Ed. Premiá, Puebla, 1990.

FOUCAULT, Michel; *Las palabras y las cosas*, Ed. Siglo XXI, México, 1999.

JAKOBSON, Roman; *Ensayos de Lingüística General*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1975.

PEÑALVER GÓMEZ, Patricio; *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Ed. Paidós, Barcelona, 1989.

KINÉ: LA ESTÁTICA ILUSIÓN DE LA VIDA¹

Dr. (c) Mario Sobarzo Morales*

Resumen: El artículo trata la problemática de la industria cultural, en su ejemplo más paradigmático: el cine. Se exponen las relaciones existentes entre la técnica cinematográfica y la producción de subjetividad. Así como también, el modo en que se despliega la sociedad de masas, orientada al consumo de productos que generan identidad, y le aseguran la tranquilidad al hombre mediatizado y despojado de sí mismo. Pero, a la vez, se muestra que culpar a la técnica del cine por su producción, es suponer una realidad autónoma a la sociedad que lo genera –al cine–. Por lo que, se propone que no hay que demonizar a una técnica, sino comprenderla como síntoma de la sociedad que la hizo posible, y le dio el estatus que tiene en ella.

Palabras Claves: Industria Cultural - Personalidad Autoritaria - Pensamiento Negativo - Técnicas de Producción Social - Cine como Fenómeno de una Sociedad Masificada.

Abstract: The article is about the cultural industry problem on its most paradigmatic example: the cinema. Existing relations between the cinematographic technique and the subjectivity production are exposed. The way in which the mass society oriented to the product consumption displays, generates identity, and assures quietness to the undressed of itself and mediatized man. But, simultaneously, shows that we can't blame the cinema by its production. Doing it would suppose a reality independent of the society that generated it. Thus, it is proposed that technique shouldn't be demonized, but understood as a symptom of the society that made it possible, and gave it the status that it now has.

Key Words: Culture Industry - Authoritarian Personality - Non-identity Thinking - Social Production Techniques - Cinema as a Massified Society Phenomenon.

* Chileno. Profesor y Licenciado en Filosofía por la P.U. Católica de Chile. Doctor (c) en Filosofía Política por la U. de Chile. Académico de la U. ARCIS, U. Católica Silva Henríquez y U. Mayor. Contacto: mariosobarzom@hotmail.com

¹ Este texto fue presentado en el coloquio en honor a los 100 años del nacimiento de Theodor Adorno, realizado en Goethe Institut, el año 2003. Se ha conservado su estructura de ponencia para ser leída a un público que no cuenta con el original frente a él. Mis disculpas por las dificultades que eso puede traer.

1.

La situación es pesadillesca. Una constante repetición de un mismo día con la salvedad que la única conciencia que se da cuenta de ello, es idéntica a la que está atrapada en ese día. Para todos los otros sujetos el *continuum* temporal no se ha trastocado: saben que al día siguiente, una vez terminada la fiesta, la vida volverá a su normalidad. Pero, la conciencia que ha perdido el sentido del mundo en que habita, está exteriorizada, incluso, respecto a la esperanza de cualquier tipo de redención: ha sido privada hasta de la opción de la muerte, pues de ella -la muerte- sólo vuelve a emerger para darse cuenta que se encuentra en el mismo día.

De lo que estamos hablando no es de la subjetividad en el mundo socialmente administrado de la industria cultural, sino de un personaje de uno de dichos productos. La película fue conocida en Chile con el nombre del **Día de la Marmota**. En ella Phil Conors (Bill Murray) llega a un pequeño pueblo de Pennsylvania en que aún se celebra la fiesta de la marmota como señal del inicio de la primavera.

Pero nuestro personaje tiene en común, justamente, con el sujeto-tipo desarrollado por la industria cultural, el habitar en un mundo atravesado por una constante repetición de la misma escena. La realidad presentada en forma de administración en la cual habita un ciudadano de cualquier Metrópolis del siglo XXI no tiene diferencias con la realidad angustiante de una película que presenta claramente una pesadilla.

La pregunta, entonces, vuelve bajo el modo de un «cómo».

El soñante que se encuentra enfrentado a sus temores bajo la experiencia del sueño desea salir de él, aun cuando sea él mismo quien lo produce –dato que no puede ser obviado–.

El yo alienado de sus propias pulsiones es incapaz de reconocerse en las imágenes que esas mismas pulsiones originan. Sin embargo, en la pesadilla cinematográfica el proceso es exactamente inverso: sólo hay proyectividad. Los deseos más recónditos, pero a la vez más angustiantes para el yo, aparecen bajo la forma de un drama con caracteres de comedia.

El cine cumple así una función terapéutica: desplaza la angustia por la pérdida de control sobre el deseo –y por tanto, sobre la posibilidad de una individualización verdadera– hacia el enfrentamiento con una realidad en que ese deseo aparece autenticado –mediante el mecanismo de la alta fidelidad– y separado de la propia conciencia. Esto le permite al sujeto liberarse del deseo, al tiempo que obtiene un castigo por el hecho de haber osado desear lo prohibido².

En esto la técnica cinematográfica le aporta a la sociedad un eficiente mecanismo de construcción y garantía de lo que Adorno y los psicólogos norteamericanos llamaron personalidad autoritaria³.

A todo lo ancho y largo de lo que este concepto puede significar, es posible encontrar un correlato en el cine. Él es el mejor exponente de la tendencia de la sociedad industrial contemporánea a fabricar subjetividad tal como se fabrican autos o radios.

En el cine –particularmente el hollywoodense, pero también el europeo, el latinoamericano, el contestatario– es posible descubrir una exaltación de cada uno de los componentes del individuo autoritario: estereotipia, convencionalismo, identificación con el poder y la fortaleza, destructividad y sumisividad, antiintracepción, cinismo, proyectividad, creencia en la magia y en gobierno de fuerzas irracionales y sobredimensión de los hechos sexuales⁴. Ninguno de los rasgos está

² A este respecto se debe recordar que en Freud el proceso primario es suficiente para que se sienta culpa, independiente de que el deseo se haga o no “real”.

³ La investigación conocida como *La Personalidad Autoritaria* apareció publicada en la Editorial Proyección de Buenos Aires, en 1965. Todas las referencias serán a esta edición.

⁴ El convencionalismo se refiere a la “adhesión rígida a valores convencionales de la clase media”. La sumisividad autoritaria es descrita por los autores como “actitud de sumisión y aceptación incondicional respecto a las autoridades del endogrupo”. Mientras que la agresividad autoritaria es la “tendencia a buscar y condenar, rechazar y castigar a individuos que violan valores convencionales”. Por otra parte la antiintracepción es la “oposición a lo subjetivo, imaginativo y sentimental”. La superstición y la estereotipia consisten en la “creencia en la determinación sobrenatural del destino humano; inclinación a pensar en categorías rígidas”. El poder y la fortaleza se refiere a la “preocupación por la dimensión dominio-sumisión, fortaleza-debilidad, dirigente-dirigido; identificación con las figuras que representan el poder; exageración de los atributos convencionalizados del yo; valoración excesiva de la fuerza y la dureza”. Y la destructividad y el cinismo es descrito como “hostilidad, vilipendio general de la humanidad”. La proyectividad, siguiendo la línea psicoanalítica de la investigación indica la “disposición a creer que en el mundo suceden cosas desenfundadas y peligrosas; proyección hacia el exterior de impulsos emocionales inconscientes”. Y, por último, la variable sexo de la tabla F –tendencia al fascismo– indica la “preocupación exagerada por los ‘hechos’ sexuales”. En *La Personalidad Autoritaria*. VV. AA., Ed. Proyección, Buenos Aires, 1965, pág. 234.

ausente en una película común. La identificación con el protagonista que sufre la injusticia, pero que logra sobreponerse y, finalmente, consigue que triunfe “la justicia” no es más que la señal más extrema de esta tendencia y realización de una administración absolutamente eficiente y eficaz de la vida humana⁵.

Todo esto es cierto, pero aun así, no creo que represente la totalidad de la experiencia cinematográfica, y por tanto, requiere volver a ser pensado.

Como ya he señalado en la técnica cinematográfica se encuentra el mecanismo más eficaz y eficiente por el que la sociedad de la administración total puede transmitir y lograr la aceptación de su modo de funcionamiento y, por tanto, lograr su legitimación pseudo racional: “Los films se realizan a la medida de su clientela, se calculan en función de sus necesidades reales o imaginarias y reproducen estas necesidades”⁶ dice Adorno en **El Cine y la Música**. En este claro indicio aparece la constante tendencia de la industria cultural a disipar la diferencia entre universalidad y particularidad. El sujeto que acude a la sala de proyecciones –y aun el que está conectado a la televisión satelital– es la exacta manifestación del universal para el que está hecha la película.

El proceso de idiotización por el que el sujeto olvida durante un par de horas su propia cotidianeidad, disuelve la diferencia con la experiencia normalizada, común, que el filme presenta. En el mero traspaso de la experiencia proyectada en el telón –e introyectada en las actitudes que nuestro sujeto toma al salir del cine– se hace presente la caverna platónica; pero con la diferencia de que lo fantasmático ha sido invertido, convirtiéndose la propia conciencia, en conciencia fantasma. La situación que se realiza en este contexto, sólo puede ser la de una inquietud resuelta por medio de la sobresaturación de los terminales nerviosos con la luz –*photós*– que escribe –*graphía*– deteniendo el pro-

⁵ A este respecto véase “La Industria Cultural” en *Dialéctica del Iluminismo* por parte de Horkheimer y Adorno, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1987.

⁶ ADORNO, Theodor y EISLER, Hanns; *El Cine y la Música*, Ed. Fundamentos, Madrid, 1981, pág. 78.

ceso de razonamiento que el sujeto podría comenzar sobre su propia vida, transformándolo en imagen estática de una realidad periclitada y donde las contradicciones son sólo asunto de un re-enfocamiento de lo que acontece en la pantalla.

El mecanismo por el que esta inversión platónica sucede es una constante del propio proceso por el que el capital logra determinar que los consumidores aceptan felices las lógicas del capitalismo tardío. El desplazamiento desde una economía dirigida a la resolución de necesidades, a la de una generadora de ellas, a través del *marketing* y los *focus group*, implica una incorporación de las resistencias psicológicas a la integración social como modo de garantizar su éxito⁷. El sujeto que en el proceso del consumo decide resistirse a la propaganda no hace más que verificar su realización, así como el que decide oponerse a la lógica de dominación de la industria cultural, no hace más que demostrar la eficiencia de las técnicas por las que ella triunfa, y el nivel de eficacia de sus resultados; pues exalta una vez más el estereotipo de una justicia con mayúscula, de una expresión de la propia divinidad realizando un *spot*, que incluye sus gestos de resistencia.

Puestas así las cosas, las intuiciones de Adorno y de la teoría crítica, parecen más que realizadas, y no sólo realizadas, sino definitivamente zanjadas. Aun con ello, no es posible olvidar aquello que la dialéctica negativa sabe de consuno con la realidad socialmente devenida: que en el propio proceso de constitución de identidad aparecen los jirones de su negatividad, de su consumación insuficiente por ser un “más que” lo que sería dado esperar.

Este motivo es el que –me parece– lleva a Adorno a considerar la experiencia cinematográfica en su contenido técnico. Para él, el cine,

⁷ MARCUSE, H.; *El Hombre Unidimensional*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1971, pág. 83: “Bajo estas circunstancias, incluso las libertades y escapes existentes encuentran lugar dentro de la totalidad organizada. En esta etapa del mercado reglamentado, la competencia, ¿alivia o intensifica la carrera hacia cada vez mayores y más rápidos cambios y superaciones? Los partidos políticos, ¿están compitiendo por la pacificación o por una industria del armamento cada vez más fuerte y más cara? La producción de ‘opulencia’, ¿promueve o retarda la satisfacción de necesidades vitales no cubiertas todavía? Si las primeras alternativas son ciertas, la forma contemporánea del pluralismo fortalecerá el potencial de contención del cambio cualitativo y así impedirá antes que impulsará la ‘catástrofe’ de la autodeterminación. La democracia aparecerá como el sistema más eficaz de dominación”.

no sólo es el reconocimiento de la miseria de una sociedad devenida idéntica a sí misma –en el sentido de que sus propias contradicciones sólo son expresión de la imposibilidad de contradicción–, sino –y esto es fundamental– de la incapacidad, ahí mismo donde debería acontecer una liberación o un aireamiento de realidad, de que ello suceda.

La industria cultural ni siquiera es capaz de realizar una revolución técnica en sus mecanismos de transmisión.

Y esto no quiere decir que el cine no se haya modernizado desde sus orígenes. Obviamente –y todos lo sabemos–, sólo ha sido modernización técnica. Pero, es por eso mismo que, en realidad, él ha sido incapaz de acceder a una verdadera modernidad, en tanto y cuanto técnica. La tendencia aneja a la cinematografía es la sorpresa, el *shock* de la novedad y del efecto especial: ser capaces de asistir al hundimiento del Titanic a través del plano general y aéreo que permite seguir su separación en dos, mientras las víctimas del naufragio cuelgan en un precipicio; o poder observar cómo las balas viajan a velocidades mayores que el sonido, pero –y esto no lo olvidemos–, sólo porque sucede en una realidad virtual.

Es este rasgo uno de los más sorprendentes del cine como expresión socio-cultural: la unión entre una lucidez obvia, que no esconde nada, que señala que la historia misma es una ficción al contárnosla, y que por eso mismo, diluye, convierte en ficción la realidad social de la que nace y se nutre, doble duplicación de la realidad y su fantasma *-phasma*.

Si la realidad social sólo existe en la medida que la encontramos expresada en la pantalla⁸, es porque esa realidad queda expresada como un fuera que constantemente incita a volver a mirar para ver qué nos perdimos mientras no mirábamos hacia el frente.

No puedo olvidar aquella anécdota que cuenta Zizek cuando va a ver **Matrix**. Él señala que vio la película con el observador ideal de ella, con el idiota que la disfrutó y al mismo tiempo se cuestionó todo lo

⁸ En la mala conciencia que se hace proyección en la pantalla.

que la película quería que se disfrutara y cuestionara. No puedo dejar de pensar en esa anécdota, porque ella es exacta muestra de algo que sucedió en cualquier parte: que la exterioridad del crítico, respecto al sujeto estereotipado que observa la película, no es otra cosa, sino la propia expresión de la realización de la película, que logra su cúlmine de idiotez en aquel que no se da cuenta de ello... y éste es el observador ingenuo, pero también –y, tal vez, más– el propio crítico.

Pero, entonces, si la posibilidad misma de la crítica queda desplazada de cualquier lugar por la constante evidencia controlada y mediatizada –aun de modo preconciente–, que la industria cultural trabaja y que ha ido ganando con los años: ¿cómo sería posible, hoy, un acceso al ejercicio crítico como el que en su momento realizó Adorno?

Obviamente la situación no es tan distinta a la que el mismo Adorno constata en los años 40. Quizá la gran diferencia está en el ingreso de los propios científicos sociales que han vuelto más consciente la administración de las expectativas y logros de las películas y series, pero eso no es suficiente para producir un cambio cualitativo en la estructura misma de la industria cultural.

Eso nos obliga a volver al punto previo: la técnica como lugar de desarrollo de lo cinematográfico.

Éste es uno de los puntos más problemáticos, según Adorno, a la hora de permitir una reconceptualización del cine liberado de la condición de industria, es decir como mero productor de objetos de consumo. En la medida que en el cine lo importante es la innovación técnica, él se aleja de la posibilidad de convertirse en un soporte adecuado para pensar la condición misma de él, en tanto superación de lo puramente técnico. En este punto la crítica de Adorno coincide con la crítica a las vanguardias musicales que creen que por introducir lo mecánico están renovando a la música misma, así como también les ocurre a las vanguardias pictóricas y su experimentación con los materiales.

Pero si en las vanguardias este elemento puede ser tildado de ingenuidad, en el cine es condición fundante de su identidad. Y esto se debe

a que él surgió y se desarrolló en cuanto reproductibilidad técnica del mundo, es decir en cuanto constante repetición de lo peor de él: “se quiso ahorrar al espectador el desagrado de ver unas reproducciones de la figura humana que vivían, actuaban e incluso hablaban, pero que al mismo tiempo permanecían mudas. Vivían y al mismo tiempo no vivían, esto es lo fantasmagórico, y la música no pretende tanto insuflarles esta vida que les falta –*sólo podría hacerlo en el caso de una voluntad ideológica*– como apaciguar el miedo y absorber el shock”⁹

El cine como fórmula que hizo posible mostrar a los sujetos su propia condición de alienación –hacerles patente que hablaban para no decir nada, que gesticulaban repitiendo gestos estereotipados y sin ninguna posibilidad de adquirir individualidad– adquiriría así el estigma de complejizarse para encubrir mejor el terror que causaba enfrentarse a la propia irrealidad del sujeto. En este mismo proceso ocurrió su desarrollo técnico: la adición de la música, la ilusión de la tridimensionalidad, la perfección digital y todas las invenciones no serían más que un modo de encubrir de la mejor manera posible su falta de vida, su mera copia de ella, y evitar así el horror que causa descubrirse a uno mismo fotografiado y expuesto en una pantalla monumental que muestra el peso de la enajenación de libertad, que es la vida en el mundo del capitalismo total.

Dicho de otro modo, la condición que hizo posible el desarrollo técnico acelerado en la industria cinematográfica coincide en forma extrema con la necesidad de encubrir las relaciones sociales en un mundo periclitado. Basta con observar cualquier película antigua para observar una disonancia perceptiva que vuelve imágenes cadavéricas la propia realidad que ellas pretenden transmitir. Aun en una película como *El Acorazado Potenkim* de Eisenstein, uno no puede sino constatar que la lejanía que tenemos con la forma de expresión, coincide en múltiples puntos con la lejanía ideológica que tenemos con el mundo en el cual ella se originó. Vistas así las cosas, el propio aparato técnico que hace posibles las películas de una época, es el entramado ideológico que

⁹ ADORNO, Theodor y EISLER, Hanns; Op. Cit., pág. 97.

encubre la condición alienada de los sujetos en los que la película se inspiró e interpretaba.

Este carácter de recursividad del cine, que lo vuelve histórico –en relación a las condiciones de determinación social en que él habita–, es también parte importante a la hora de entender su utilización por parte de los grupos de poder. En la medida que estas características son patentes, la propia estructura que lo sustenta, requiere de un sistema que no tenga que transmitir su identidad ideológica a través de los mensajes, sino a través de su constitución como lenguaje. Lo ideológico del cine no está en los motivos que lo originan, sino en su forma misma, en el nombre que le da su carta de existencia: la posibilidad de fotografiar el movimiento, esto es, descomponerlo de modo que el ojo que observa *sólo* las transformaciones de la luz pueda ser engañado por una apariencia estática, pero que a la luz del ojo ingenuo *parece* que se moviera.

Presentadas así las cosas, podríamos creer que en el cine se expresa el fascismo en su estado puro: algo que es capaz de copiar a un nivel imperceptible la apariencia de vida, de modo que su rechazo requiere un constante ejercicio mnemotécnico que impida olvidar que algo se esconde ahí. Y esa ha sido la interpretación –de al menos una parte– de los que estudian este tema en Adorno. Pero, si se me permite decirlo, adolece de la ingenuidad de pensar que el mismo pensamiento de Adorno tiene una hipóstasis en que la realidad se clausura de tal modo que nos permite vislumbrar el fuera, respecto al cual debemos situarnos. Creo que la opción no es tan fácil, pero por lo mismo, tampoco permite una interpretación *a priori* que zanje el problema.

Es cierto, el mismo Adorno reconoce que la clausura del discurso llega hasta el pensamiento artístico y el filosófico –de otro modo no sería necesario mantenerse atento a la condición presente de modo constante–, pero de ahí a suponer que en algo, que es una mera técnica de captura de realidad, se asome el demonio cartesiano¹⁰, me parece

¹⁰ Entendiéndolo como productor de una realidad falseada.

que existe un paso que Adorno no puede aceptar. Y esto no sólo tiene que ver con la posibilidad de pensar el cine bajo la luz mesiánica de una sociedad en que acontezca la reconciliación –cosa que de por sí ya es una clara muestra de falsa reconciliación–, sino más aún, que el cine, en cuanto experiencia técnica, posible en una sociedad de la administración total, coincide y no coincide consigo mismo. O dicho de otro modo: incluso en la película donde la idiotización se presenta en su forma más pura, es posible percibir los gérmenes de su propio fracaso con la identificación de la vida que él pretende realizar. O mejor aún, que en él se pretende realizar. Bajo este “se”, yace escondido el temor de la sociedad en que ese cine existe, y que lo hace posible.

La industria cultural, en la medida que es obra de seres humanos -por mucho que ellos estén mediatizados en sus deseos, por ella misma- no logra su coincidencia con el propio deseo de dominación. Así como la economía política, en tanto que política, es refractaria de las relaciones ideológicas que la hacen posible, pero a la vez gatilla procesos de toma de conciencia racional de ella. Así también, el cine, expresa por negación, su propia tendencia a la positivización en sentido hegeliano; y por tanto, hace posible que lo que en él se manifiesta de cadavérico, remezca la vida de aquellos que se le enfrentan críticamente.

Desde este punto de vista me parece válido interpretar el silencio de Adorno acerca de las condiciones de posibilidad de un cine no cooptado por las tendencias administrativas de la industria cultural, de modo semejante a un desenfoque del encuadre por efecto del exceso de la mirada identificadora. Si existe un espacio de silencio en la misma toma que podemos observar hasta el cansancio, sin descubrir el motivo de que ella envejezca; así también, la sociedad en que dicha toma adquiere sentido, permite entender el fuera de esa toma. Ambas, la toma y la sociedad que ella retrata, nunca se cierran en sí mismas. Para existir, las dos requieren de voluntad de sentido que las mantenga unidas. Sin embargo, dicha voluntad, en tanto deseo que se hace social, exterioriza su súper yo, y en ese proceso, lo vuelve criticable.

Sería tranquilizante poder señalar el modo que debe adquirir la crítica para hacer posible la emancipación aun en un procedimiento tan fallido como es el cine, pero ello es imposible *a priori*. Si la misma técnica mejora su modo de presentación para encubrir la dominación que se despliega en pantalla, es porque el sujeto vive condenado a salir constantemente de sí mismo, aun si en ese proceso puede advenir la lógica de la administración total o la iluminación del mundo reconciliado.

Valga como conclusión la frase con que cierra el saludo que Adorno le dedica a Chaplin con motivo de su septuagésimoquinto aniversario: “Tan próxima al horror es la risa que el horror provoca, que incluso, sólo en tal cercanía, adquiere su legitimación y su poder de salvación.”

En un mundo donde ni el amor puede ser excusado en forma inmediata, el día de la marmota sólo puede repetirse eternamente.

2. Bibliografía

ADORNO, Theodor y EISLER, Hanns; *El Cine y la Música*, Ed. Fundamentos, Madrid, 1981.

MARCUSE, H.; *El Hombre Unidimensional*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1971.

II. El filósofo y su obra:
Homenaje a Martin Heidegger

HEIDEGGER: DE LA FENOMENOLOGÍA A LA EXPERIENCIA¹

Lic. Jorge Acevedo Guerra *

Resumen: La fenomenología ha sido un lugar de encuentro entre el pensamiento de Oriente y el de Occidente. Pero puede entenderse de muchas maneras. Se propone el modo en que Heidegger la asume. En el mismo filósofo, hay una primera etapa en que en la fenomenología parece predominar el concepto; y una segunda etapa en que encontramos una fenomenología experiencial. Se abordan, pues, obras de Heidegger en que él se refiere a la fenomenología (*Los problemas fundamentales de la fenomenología*) y a la experiencia (*De camino al habla*). Además, un libro de Ortega y Gasset (*Meditaciones del Quijote*) donde se expone lo que es concepto. A continuación, se señala el modo en que “opera” la fenomenología experiencial en la conferencia de Heidegger “Construir Habitar Pensar”.

Palabras Clave: Heidegger – Ortega y Gasset – fenomenología – concepto – experiencia

Abstract: Phenomenology has been a meeting place between the Eastern and Western schools of thought. Nevertheless, it can be understood from many perspectives. The author proposes the approach that Heidegger assumes. In the same philosopher, there is one first stage in which Phenomenology seems to predominate the concept; and a second stage in which we find an experiential phenomenology. The author approaches, then, works of Heidegger in which he talks about phenomenology (*The fundamental problems of phenomenology*) and the experience (*Towards the spoken word*). In addition, a book by Ortega y Gasset (*Meditations of Quixote*) where the term ‘concept’ is explained. Next, how the experiential phenomenology ‘works’ in the conference by Heidegger “To construct, to live, to think” is described as well.

Key words: Heidegger - Ortega y Gasset - phenomenology - concept - experience

* Chileno. Director del Departamento de Filosofía y Profesor titular de la U. de Chile. Realizó sus estudios filosóficos bajo la dirección, en especial, de los catedráticos Francisco Soler Grima –discípulo de Julián Marías y de José Ortega y Gasset– en la U. de Chile. Ha publicado artículos en más de cuarenta revistas, de Argentina, Costa Rica, Chile, España y Puerto Rico. También ha sido profesor invitado en programas de postgrado en la Universidad Nacional de San Juan (Argentina) y en la Universidad de Concepción (Chile).

¹ Ponencia presentada en el Seminario “*La exploración de la mente en la ciencia y el budismo*”, que contó con la participación especial de S.S. el Dalai Lama. Instituciones patrocinadoras: Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile y Facultad de Ciencias de la Universidad de Valparaíso (Chile). Institución organizadora: Centro Budista Tibetano (Santiago de Chile). Secretario Ejecutivo del Comité Organizador de la Visita de S.S. el Dalai Lama a Chile: Fernando Salinas Manfredini.

Sin duda, la tarea que desarrolla S. S. el Dalai Lama a nivel mundial –en la que ha mostrado su autoridad moral y su altura espiritual e intelectual–, ha contribuido de manera significativa a difundir el budismo y a impulsar el imprescindible diálogo entre Oriente y Occidente. Sorprendentemente, Chile ha sido un país privilegiado en este sentido. Seguramente, Francisco Varela jugó un papel decisivo en este hecho. Agradezco a S.S. el Dalai Lama en presencia y a Francisco Varela en el recuerdo la oportunidad que nos brindan.

Como no soy –ni de lejos– suficientemente conocedor del pensamiento oriental, fui renuente en un comienzo a aceptar la honrosa invitación de mi amigo Fernando Salinas Manfredini para participar en este seminario. Pero luego consideré que Martin Heidegger –filósofo que he estado leyendo por un lapso de más de cuarenta años– tenía algunas meditaciones respecto del diálogo entre Oriente y Occidente a las que tal vez valdría la pena aludir. Además, recordé que su filosofía ha tenido una buena acogida en el Lejano Oriente, lo cual queda claramente testimoniado en su diálogo con el profesor Tomio Tezuka, de la Universidad Imperial de Tokio, recogido en su obra *De camino al habla*. Por lo demás, no se trataba de abordar algo en lo que no se fuera experto, sino, más bien, comparar muy a grandes rasgos las dos tradiciones de pensamiento. Recordé, también, que Heidegger participó en un intento de traducción al alemán del *Tao Te King* con el estudioso chino Paul Shih-yi Hsiao –tarea que quedó trunca, porque el estudioso chino tuvo que dedicarse a otros menesteres–. Se me vino a la memoria, por otra parte, que Heidegger recurrió a un discípulo de Lao-Tse, Dschuang-Dsi, para aclarar su propio pensamiento. Por ejemplo, en su conferencia *Lenguaje de tradición y lenguaje técnico*² y en la tercera parte de su libro *Conversaciones en el sendero del campo*³,

² HEIDEGGER, Martin; *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, Erker Verlag, Sankt Gallen, 1989. Edición de Hermann Heidegger.

³ HEIDEGGER, Martin; "Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Rußland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren" ("Conversación al atardecer en un campo de prisioneros de guerra en Rusia entre un joven y uno de más edad"; en *Gesamtausgabe (GA)* [Edición integral], VOL. 77: *Feldweg-Gespräche (1944/45)* [Conversaciones en el camino de campo], Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. Edición de Ingrid Schüßler; pág. 239). En francés: *La dévastation et l'attente. Entretien sur le chemin de campagne* ("La devastación y la espera. Conversación en el camino de campo"), Gallimard, Collection L'Infini, Paris, 2006. Trad. de Philippe Arjakovsky et Hadrian France-Lanord; pág. 69. Las notas de esta versión son agudas y esclarecedoras.

donde insiste en la urgente necesidad de retornar hacia lo inútil (por cierto, habría que preguntarse: ¿inútil para qué?, inútil, ¿en qué sentido?). Por tanto, acepté la invitación de Fernando Salinas, a quien agradezco su generosidad.

Mi interés en el pensamiento oriental –en particular, en el taoísmo y en el budismo–, nace de una serie de inquietudes que he encontrado en el pensamiento de Occidente –la filosofía–, y queda enmarcado allí. En especial, me ha parecido de interés algo así como un acercamiento que se produce en Heidegger hacia el pensamiento oriental. Este “acercamiento”, sin embargo, parte de la filosofía y se mantiene dentro de ella. Aunque, como he dicho, Heidegger participó en un intento de traducción al alemán del *Tao Te King* con el estudioso chino Paul Shih-yi Hsiao –tarea que quedó trunca, repito–, y a veces, como veremos, recurrió a un discípulo de Lao-Tse, Dschuang-Dsi, para aclarar su propio pensamiento ante sus oyentes o lectores, *no pretende ir más allá de la tradición en que está inscrito*, sino sólo dar primeros pasos –aún muy preliminares–, para *iniciar una conversación* con el pensar del Lejano Oriente. Aunque, según él, es *indispensable, previo a ella*, el diálogo con los pensadores griegos y su lenguaje. El investigador italiano Carlo Saviani se ha referido a estos y otros asuntos conexos en su obra *El Oriente de Heidegger*⁴, donde hace notar la gran cantidad de estudios que han surgido desde hace algunas décadas acerca del vínculo de Heidegger y el pensamiento oriental.

Un ejemplo ilustrativo del interés de Heidegger por ese pensamiento lo hallamos en su conferencia *Lenguaje de tradición y lenguaje técnico*; Heidegger da allí la siguiente cita, y la comenta:

“Oigamos un texto de los escritos del viejo pensador chino Dschuang-Dsi, un discípulo de Lao-Tse:

⁴ SAVIANI, Carlo; *El Oriente de Heidegger*, Traducción de Raquel Bouso García, Ed. Herder, Barcelona, 2004 (*L'Oriente di Heidegger*, il nuovo melangolo, Genova, 1998).

El árbol inútil

Hui-Dsi habló a Dschuang-Dsi y le dijo: “Tengo un árbol grande, la gente lo llama el árbol de los dioses. Tiene un tronco y unas ramas tan nudosos y retorcidos, que no se los puede podar conforme a pauta alguna. Sus ramas son tan curvas y están tan enredadas que no se lo puede trabajar conforme a compás y escuadra. Está en el camino, pero ningún carpintero le hace caso. Así son vuestras palabras, oh señor, grandes e inútiles, y todos se muestran unánimes en pasar de ellas”.

Dschuang-Dsi respondió así: “¿No habéis visto nunca una marta, esperando con encogido cuerpo a que algo pase, salta de una viga a otra y no teme dar grandes saltos hasta que cae en una trampa o queda cogida en un lazo? Pero también existe el yack. Es grande como una nube de tormenta; se le ve poderoso, pero ciertamente no puede cazar ratones. Tenéis un gran árbol y os lamentáis de que no sirva para nada. ¿Por qué no lo replantáis en un erial o en un gran campo vacío? Podrías pasear a su vera como descanso o dormir ociosamente bajo sus ramas. El hacha no le daría prematuramente fin y nadie le causaría daño.

Que algo no valga para nada: ¿por qué habría uno de preocuparse de ello?”

Dos textos similares se encuentran con algunas variantes en otro pasaje del escrito *El verdadero libro del país de las flores del sur*. Ambos nos brindan la misma idea: no hay que preocuparse por lo inútil. En virtud de su inutilidad viene a cobrar algo de intocable y duradero. Por eso es un error aplicar a lo inútil el criterio de la utilidad. Lo inútil, por no poderse hacer nada con ello, tiene su propia grandeza y poder determinante. Inútil de esta forma es el sentido de las cosas [In dieser Weise nutzlos ist der Sinn der Dinge]⁵.

⁵ Traducción de Manuel Jiménez Redondo. En el sitio de la Internet, creado y mantenido por Horacio Potel, *Heidegger en castellano*: <http://www.heideggeriana.com.ar> (*Überlieferte Sprache und technische Sprache*, Op. Cit., pág. 7 y ss.) Para una más adecuada comprensión de esta conferencia conviene tener presente la versión francesa –que contiene un Epílogo del traductor–, a pesar de una lamentable errata en las Notas; específicamente, en la nota 6 (Pág. 43); *Langue de tradition et langue technique*, Trad. de Michel Haar, Éditions Lebeer-Hossmann, Bruxelles, 1990.

Por otro lado, Ortega –a quien también he estado leyendo por más de cuatro décadas–, al igual que Heidegger, considera de la mayor importancia el encuentro pensante entre Oriente y Occidente. Hacia el final de su *Meditación de la Técnica*, hace notar que en las técnicas relativas a la materia el Occidente ha alcanzado grandes logros; pero en las técnicas relativas al alma, la superioridad de Oriente parece evidente. “La vida humana –señala–, no es sólo lucha con la materia, sino también lucha del hombre con su alma. ¿Qué cuadro puede Euroamérica [presentar] como repertorio de técnicas del alma? ¿No ha sido, en este orden, muy superior el Asia profunda? Desde hace años –concluye–, sueño con un posible curso en que se muestren frente a frente las técnicas de Occidente y las técnicas de Asia”⁶. Sería, pues, necesario y fructífero hacer una comparación entre ambas. He abordado, por tanto, el tema de mi exposición en esta doble perspectiva: el punto de vista de Heidegger y el de Ortega, insistiendo en el primero, a saber, el de Heidegger.

Mi propósito es tratar de mostrar cómo Heidegger fue derivando –por decirlo de alguna manera– de una fenomenología “científica” a una fenomenología “experiencial”, tan rigurosa como la primera, pero marcada por algo peculiar, que el mismo Heidegger llama *experiencia*, y que entiende en un sentido inhabitual. Cuando hablamos de fenomenología “científica” tenemos presente el proyecto filosófico de Edmund Husserl, el maestro de Heidegger, quien tenía como meta fundamental transformar la filosofía en ciencia estricta o rigurosa. La *experiencia* de que hablamos ahora poco o nada tiene que ver con los empirismos filosóficos y científicos que conocemos, y puede aproximarse –en mi opinión– al pensamiento cultivado en el Lejano Oriente. “La esencia del habla” o “El despliegue de la palabra”⁷ ensayo contenido en *De camino al habla*, da cuenta de lo que afirmo. Nos iremos refiriendo de manera más detallada a la *experiencia* aludida en lo que sigue.

⁶ *Obras Completas (O. C.)*, VOL., V, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1964, pág. 375.

⁷ Creativamente, así traduce Fédier “Das Wesen der Sprache”: “Le déploiement de la parole”. Véase, *Acheminement vers la parole*, Éditions Gallimard, Paris, 1976, pág. 141.

Me parece importante hacer algunos comentarios acerca de la conferencia “Construir Habitar Pensar”, para hacer vislumbrar cómo allí se piensa fenomenológicamente y experiencialmente. En ella no hay pues sólo la fenomenología como la entendió Heidegger al comienzo de su carrera filosófica, lo que podemos comprobar viendo qué entiende por fenomenología en obras como *Ser y Tiempo* y *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, que recoge un curso de 1927. Hay posteriormente algo más: la experiencia; un ingrediente de su modo de pensar que en cierto modo estaba tácito en los inicios de su filosofar, pero que después pasó a primer plano.

Heidegger pronunció la conferencia “Construir Habitar Pensar” en el Coloquio de Darmstadt de 1951, que versaba sobre arquitectura. Como todos sus escritos y conferencias –comenta Ortega–, ésta fue llena de profundidad. Tal vez por ello –relata el mismo Ortega–, “un gran arquitecto protestó de que en las faenas arquitectónicas se introdujese el *Denker* (el pensador) que, con frecuencia, es *Zerdenker* (des-pensador)”⁸.

A partir de esta anécdota podemos preguntar hasta qué punto hubo una intromisión del filósofo en el ámbito de la arquitectura. Y si la hubo, en qué sentido.

Por lo pronto, Heidegger se encarga de advertir que su pensar sobre el construir no se arroga la pretensión de encontrar pensamientos constructivos en un sentido moralizante ni de dar reglas al construir arquitectónico. ¿Qué pretende, pues, Heidegger con su conferencia? Contesta: retrotraer “el construir al ámbito al que pertenece todo lo que *es*”⁹. Esto significa que se nos invita a retroceder hacia el nivel del

⁸ ORTEGA Y GASSET, José; “En torno al *Coloquio de Darmstadt, 1951*”, *O. C.*, VOL. IX, Op. Cit., 1965, pág. 629 y ss.

⁹ HEIDEGGER, Martin; “*Construir Habitar Pensar*” en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Traducción de Francisco Soler. Edición de Jorge Acevedo, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2003, pág. 199. Otras versiones de este texto: “*Construir Habitar Pensar*” en *Conferencias y Artículos*, Traducción de Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994. *Construir Habitar Pensar*, Traducción de Ana Carlota Gebhardt, Editorial Alción, Córdoba (Argentina), 1997 [bilingüe]. (“*Bauen Wohnen Denken*” en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1967, VOL. II, pág. 19. El año 2000 este libro fue recogido en el VOL. 7 de la *Edición integral*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann).

ser, aquello que no ha sido suficientemente pensado en Occidente. En otros términos, se nos convida a abandonar de algún modo el ámbito habitual en que nos movemos, el ámbito de *los entes*, para sumergirnos en el ámbito de aquello que permite que los entes *sean* y sean *lo que son*, esto es, *el ámbito del ser*. Ya explicitaremos más adelante la diferencia entre los *entes* y lo que está “a la base” de ellos, el *ser*. Así quedará más clara esta propuesta.

Con la plasticidad propia de su estilo, Ortega describe así el retroceso al que hemos aludido: “La filosofía es siempre la invitación a una excursión vertical hacia abajo. La filosofía va siempre detrás de todo lo que hay ahí y debajo de todo lo que hay ahí. El proceso de las ciencias es progresar y avanzar. Pero la filosofía es una [...] *anábasis*, una retirada estratégica del hombre, un perpetuo retroceso. El filósofo camina hacia atrás”¹⁰. Es decir, el filósofo trata de pensar aquellos asuntos a los que no se ha podido dar respuesta; precisamente, *al pensar el ser* no se ha obtenido una respuesta suficiente acerca de él hasta ahora (y posiblemente no se obtenga nunca).

En el contexto del pensar de Heidegger, esta *anábasis*, retirada o retroceso podría ser llamada paso atrás. “«Paso atrás» [«*Schritt zurück*»] –dice él–, no mienta un paso aislado del pensar, sino la manera del movimiento del pensar y un largo camino”¹¹.

Creo, por tanto, que Heidegger no se entrometió inoportunamente en un debate de arquitectos, sino que, más bien, los invitó a realizar con él la tarea del pensar. Pensar es algo que tenemos que aprender a llevar a cabo, puesto que hasta ahora todavía no pensamos de manera satisfactoria. Lo más meditable de nuestra meditable época,

¹⁰ ORTEGA Y GASSET, José; “En torno al *Coloquio de Darmstadt, 1951*” en *Meditación de la Técnica*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1982, pág.117. (Esta versión, aunque tampoco está exenta de erratas, es preferible a la de las *Obras Completas* publicadas por la Editorial Revista de Occidente. [Las que está publicando la Editorial Taurus de Madrid a partir de 2004 procura erradicar definitivamente tales erratas])

¹¹ HEIDEGGER, Martin; “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica” en *Revista de Filosofía*, VOL. XIII, Nº 1, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1966, pág. 99. Traducción de Luis Hernández Volosky, revisada por Francisco Soler (“Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik” en *Identidad y Diferencia*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1988, pág. 112 y ss., Ed. bilingüe de Arturo Leyte).

dice Heidegger, es que aún no pensamos. Aún no pensamos en varios sentidos. Por ahora aludo a uno de ellos. Todavía no pensamos en cuanto que normalmente nuestro pensar es un mero repetir lo que otros han dicho, sin que ese repetir incluya un ingrediente decisivo: *re-pensar* eso que otros han dicho, de tal modo que ese pensar ajeno sea hecho *algo propio* por cada uno de nosotros, y *deje de ser ajeno*.

¿Qué significado puede tener para los arquitectos esta invitación filosófica? ¿Viene al caso? Inclusive, ¿está dirigida sólo a ellos?

“Construir Habitar Pensar” fue pronunciada, especialmente, para arquitectos; pero la conferencia puede, *también*, dar luces sobre los fundamentos de sus quehaceres a un psicólogo, a un historiador, a un bioeticista, a un geógrafo, a un médico, a un poeta, a un pintor, a un filólogo, a un prospectivista y, creo, la enumeración podríamos continuarla indefinidamente.

En rigor, la conferencia toca a *todo ser humano como tal*. Prueba de ello es que cabe interpretarla como una definición del hombre inserto en el mundo, o, para ser más explícitos, en el ser, en el ser tal como lo designa Heidegger en *Sobre la cuestión del ser*: ser, tachado con una cruz de San Andrés o un aspa¹².

Me detengo un momento en esto para dar una breve explicación sobre el ser.

Para Heidegger, el problema del ser es el asunto fundamental de la filosofía desde sus inicios en el pensamiento griego originario hasta hoy. Sin embargo, de hecho fue desatendido por los representantes de la metafísica occidental. Por eso puede afirmar Heidegger que sus meditaciones nacen de la experiencia del olvido del ser. Su postura, opuesta en muchos sentidos a la reflexión tradicional sobre el ser, lo concibe históricamente. En nuestra época el ser se manifiesta de una doble manera: como lo dis-puesto, la im-posición, la posición-total, el

¹² En JÜNGER, Ernst / HEIDEGGER, Martin; *Acerca del nihilismo*, Traducción de José Luis Molinuelo, Paidós - I.C.E./U.A.B., Barcelona, 1994, pág. 73; pág. 107 y ss. Ahora, también en *Hitos*, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Ed. Alianza, Madrid, 2000, pág. 313; pág. 332 y ss. (“Zur Seinsfrage” en *GA*, 9: *Wegmarken*, 1976. Edición de F.-W. von Herrmann).

em-plazamiento (*das Ge-stell*¹³), esto es, como la esencia de la técnica moderna, la cual pone su pregnante sello “en todos los dominios de la vida a través de rasgos denominables de múltiples maneras, tales como funcionalización, perfección, automatización, burocratización, información”¹⁴. Al mismo tiempo, se da como la reunión de lo cuadrante (*das Geviert*): Cielo, Tierra, Mortales y Divinos. Esta manera de donarse el ser al hombre constituiría la matriz de todas las demás¹⁵. En cualquier caso, las figuras del ser serían inagotables. Esto significa, entre otras muchas cosas, que el futuro es radicalmente abierto e indeterminado.

Poniendo en juego la fenomenología experiencial, Heidegger nos da una nueva noción de lo que es ser hombre, noción que, en el fondo, no es novedosa, ya que apunta a lo prístino y originario. Afirma: “Ser hombre quiere decir: ser como mortal sobre la Tierra; quiere decir: habitar”¹⁶. El ser humano aparece, pues, ante la mirada fenomenológico-experiencial como el mortal que habita, como el habitante.

Habitar equivale a estar-en-el-mundo. Mundo, en este caso, hay que entenderlo como la reunión de la Cuaterna: cielo, tierra, mortales y divinos. Habitar es, pues, estar inmerso en los cuatro ingredientes del mundo.

Pues bien, ¿cómo llega Heidegger a esta “definición”? ¿Qué significa, más precisamente, *habitar*?

Uno de los métodos que, en mi concepto, él pone en juego en esta ocasión es el fenomenológico. Nuestro pensador entiende por fenomenología algo bien preciso. El camino fenomenológico despliega tres

¹³ Respecto de esta figura epocal del ser –*das Ge-stell*–, véase mi prólogo al libro de RODRÍGUEZ-RIDEAU, Christian; “*Heidegger y la ecología. Pensando la técnica hacia una ecofilia*”, Ediciones Logos Latreya, San Felipe (Chile), 2005, págs. 13-46

¹⁴ HEIDEGGER, Martin; “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica” en *Revista de Filosofía* VOL. XIII, N° 1, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1966, pág. 100 (“Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik” en *Identidad y Diferencia*, Op. Cit., págs. 114 -117).

¹⁵ Véase ACEVEDO, Jorge; *Heidegger y la época técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1999.

¹⁶ HEIDEGGER, Martin; “Construir Habitar Pensar”, op. cit., pág. 202. (“Bauen Wohnen Denken”, op. Cit., pág. 21.)

campos: reducción, construcción y destrucción. Veamos someramente en qué consiste cada uno de estos momentos, según el volumen 24 de la *Edición integral*, titulado *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.

Partamos con la reducción fenomenológica. Este primer elemento del método ha sido destacado por Husserl, el maestro de Heidegger. Sin embargo, la reducción fenomenológica del discípulo parece coincidir sólo en el nombre con la de su predecesor. “Para Husserl –dice Heidegger–, la reducción fenomenológica [...] es el método de la reconducción de la mirada fenomenológica desde la actitud natural propia del hombre que vive en el mundo de las cosas y de las personas hasta la vida trascendental de la conciencia y sus vivencias [...], en las cuales se constituyen los objetos como correlatos de la conciencia. Para nosotros –esto es, para él, para Heidegger–, la reducción [Reduktion] fenomenológica significa la reconducción de la mirada fenomenológica desde la comprensión, siempre concreta, de un ente, hasta la comprensión del ser de ese ente”¹⁷.

Antes de seguir, me parece oportuno aludir a la diferencia entre lo óntico y lo ontológico, a la distinción entre ente y ser. “Llamamos ‘ente’ a muchas cosas y en diversos sentidos. Ente es todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos de ésta o aquella manera; ente es también lo que nosotros mismos somos, y el modo como lo somos”¹⁸. Ente es todo algo que es. Entes son los dioses y los hombres, los templos y las ciudades, el mar y la tierra, el águila y la serpiente, el árbol y la hierba, el viento y la luz, la piedra y la arena, el día y la noche¹⁹, el

¹⁷ HEIDEGGER, Martin; *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Traducción de Juan José García Norro, Ed. Trotta, Madrid, 2000, pág. 47. (GA, 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 1975, pág. 29. Edición de F.-W. von Herrmann.)

¹⁸ HEIDEGGER, Martin; *Ser y Tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997, pág. 30. (*Sein und Zeit* (S. u. Z.), Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, pág. 6 y ss. El año 1977 este libro fue recogido en el VOL. 2 de la *Edición integral*. Edición de F.-W. von Herrmann).

¹⁹ Cfr., HEIDEGGER, Martin; “La sentencia de Anaximandro” en *Caminos de bosque*, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 1997, pág. 319. (“*Der Spruch des Anaximanders*” en *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1950, pág. 326).

edificio en que estamos, el ruido de una motocicleta, la suavidad del terciopelo o de la seda, una lejana cadena de montañas, una pesada tormenta que se cierne sobre ella, el portal de una antigua iglesia, un Estado, una conferencia diplomática, una pintura de van Gogh²⁰, el canto de un grillo, una máquina; en suma, ente es cualquier algo que es, de la manera que sea.

El ser es “aquello que determina al ente en cuanto ente”; el ser es, al mismo tiempo, eso “con vistas a lo cual el ente [...] es comprendido siempre”²¹. En otros términos, ser es aquello que posibilita que los entes *sean* como son, permitiendo, así, que comparezcan *tal como efectivamente lo hacen*²².

Pasemos a la construcción fenomenológica. Este segundo elemento del método es de mayor rango que el primero. La retracción de la mirada desde el ente al ser –es decir, la reducción fenomenológica–, “exige a la vez el positivo acto de dirigirse al ser mismo”. El ser –advierde Heidegger–, no es tan accesible como el ente, no nos encontramos con facilidad frente a él, sino que [...] debe ser siempre traído bajo la mirada en una libre proyección [Entwurf]”²³. Este dirigirse desde el ente al ser *para introducirse deliberada y “sistemáticamente” en éste* es lo que llamamos *construcción fenomenológica*.

Recordemos que Heidegger entiende la verdad como *alétheia*, des-ocultamiento, des-encubrimiento. En la construcción fenomenológica se trata de des-cubrir el ser, que habitualmente se mantiene encubierto. Aunque para ello se requiere, también, de la de-construcción fenomenológica.

²⁰ Cfr. HEIDEGGER, Martin; *Introducción a la metafísica*, Traducción de Emilio Estiú, Editorial Nova, Buenos Aires, 1959, pág. 71 y ss. Otra versión, en Editorial Gedisa, Traducción de Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, 1993, pág. 39 y ss. (*Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen, 1958, pág. 25 y ss.)

²¹ HEIDEGGER, Martin; *Ser y tiempo*, op. cit., pág. 29 (*S.u. Z.*, op. cit., pág. 6)

²² Cfr. ACEVEDO, Jorge; *Hombre y Mundo*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1992, pág. 113 y ss.

²³ HEIDEGGER, Martin; *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., pág. 47. (*GA*, 24, pág. 29 y ss.)

Abordemos, pues, el tercer ingrediente del método fenomenológico: la destrucción, o mejor, de-construcción fenomenológica. Para acercarnos a este ingrediente es preciso tener ante la vista que “la vida siempre está de algún modo presa de tradiciones y costumbres inauténticas”²⁴. En otros términos: hay que partir de la historicidad del hombre, es decir, del hecho de que el fenomenólogo está siempre inserto en una situación histórica. Los horizontes y perspectivas heredados al estar en dicha situación suscitan este tercer componente del método fenomenológico, a saber, la *destrucción* o de-construcción, esto es, un desmontaje o “deconstrucción (*Abbau*) crítica de los conceptos tradicionales, que, al comienzo, deben ser necesariamente empleados, que los deconstruya hasta las fuentes a partir de las que fueron creados”.

“La construcción [Konstruktion] de la filosofía –añade Heidegger–, es necesariamente destrucción [Destruktion], es decir, una deconstrucción [Abbau] de lo transmitido llevada a cabo mediante un regreso a la tradición”²⁵.

En otras palabras: reconociendo que siempre vivimos a partir de prejuicios y que estos son inextirpables de nuestra vida –para bien y para mal–, Heidegger considera que algunos prejuicios “clave” deben ser examinados, de tal manera de descubrir los obstáculos epistemológicos que en ellos anidan y que no nos permiten avanzar hacia el des-encubrimiento del ser. Ese examen debe ingresar en la fuente originaria de tales prejuicios.

Inmediatamente después, nos pone en guardia frente a un mal entendido respecto de esto. De-construcción no significa de ninguna manera –aclara–, negación de la tradición ni condena de ella a la

²⁴ HEIDEGGER, Martin; “*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]”, Traducción de Jesús Adrián Escudero, Ed. Trotta, Madrid, 2002, pág. 41. (“*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (Anzeige der hermeneutischen Situation). Natorp Bericht” en *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, VOL. 6, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, Göttingen, págs. 237-269. Edición de Hans-Ulrich Lessing).

²⁵ HEIDEGGER, Martin; *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., pág. 48 y ss. (GA, 24, pág. 31.)

nulidad sino, por el contrario, *apropiación positiva de la tradición*²⁶. Por tradición entiende la *herencia* del pensamiento occidental, esto es, lo que nos ha entregado *la filosofía en su historia, entrega* que dura ya más de 26 siglos y que, por cierto, no puede arrumbarse de un día para otro.

Precisa a continuación: “Estos tres componentes fundamentales (*Grundstücke*) del método fenomenológico, reducción, construcción y destrucción, se pertenecen mutuamente y deben ser fundamentados en su pertenencia mutua”²⁷. Ahora bien: si la hipótesis planteada más arriba es correcta, podemos preguntar: *¿de qué manera pone en juego Heidegger la fenomenología experiencial, tal como él la entiende, en la conferencia “Construir Habitar Pensar”?*

Como el título de la presente ponencia lo señala, hay que hacer notar ante todo que Heidegger dio una relevancia tal vez excesiva al *concepto* –al hecho de conceptualizar *en sentido estricto*–, en su primera etapa como pensador. Así lo vemos en su curso *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*²⁸, de 1924. Dice allí, por ejemplo (pág.104): “¿Cuáles son las cosas que aquí [en la fenomenología] se recogen o que la investigación [fenomenológica] por su propia tendencia nos lleva a agarrar?”²⁹. Y más adelante: “La expresión «fenomenología» nombra la manera como algo debe estar [*da sein soll*] a través del y para el *le/gein* [*légein*], para la exposición e interpretación conceptual” (pág. 115). Por ende, Heidegger aproxima la filosofía fenomenológica a la *ciencia* y a su tendencia *conceptualizadora* –aunque distingue netamente entre lo uno (la filosofía) y lo otro (la ciencia), lo que después variará; sin descartar del todo este acercamiento, acercará la filosofía al

²⁶ *Ibidem*, pág. 49. (*Ibidem*, pág. 31). [Véase también, al respecto, el § 6 de *Ser y Tiempo*: La tarea de una destrucción de la historia de la ontología: Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie]

²⁷ *Ibidem*, pág. 48. (*Ibidem*, pág. 31.)

²⁸ Alianza Editorial, Madrid, 2006; págs. 104, 115, etc. Trad. de Jaime Aspiunza. (*GA*, 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), 1979, págs. 105, 117, etc. Edición de Petra Jaeger).

²⁹ En nota, de manera muy oportuna, el traductor señala: “*ergreifen*: «coger, recoger, asir, agarrar», en el sentido literal de «tomar con las manos». Tal agarrar sería, precisamente, lo propio del concepto.

poetizar, entendiendo esta palabra más bien en sentido amplio que en sentido restringido. En sentido amplio, el poetizar tiene poco o nada que ver con el versificar. “Poesía –dice Heidegger–, es aquel nombrar fundador del ser y de la esencia de todas las cosas, esto es, no un decir cualquiera, sino precisamente ese decir mediante el cual aparece previamente en lo abierto todo lo que hablamos y discutimos luego en el lenguaje cotidiano”³⁰. En este último contexto –el del poetizar así entendido–, la *experiencia* tendrá un papel prevaleciente.

Ortega presenta una teoría del concepto que nos puede ayudar a entender esto. “Comparado con la cosa misma –dice–, el concepto no es más que un espectro o menos aún [...]. Lo que da al concepto ese carácter [...] es su contenido esquemático. De la cosa retiene [...] meramente el esquema. [...] en un esquema poseemos solo los límites de la cosa. [...] estos límites [...] no significan más que la relación en que un objeto se halla respecto de los demás. [...] Jamás nos dará el concepto lo que nos da la impresión, a saber: la carne de las cosas. Pero esto no obedece a una insuficiencia del concepto, sino a que el concepto no pretende tal oficio. [...] si devolvemos a la palabra percepción su valor etimológico –donde se alude a *coger*, *apresar*– el concepto será el verdadero *instrumento u órgano* de la percepción y *apresamiento* de las cosas. Agota, pues, su misión y su esencia con ser no una nueva cosa, sino un *órgano o aparato* para la *posesión* de las cosas”³¹.

Heidegger ha propuesto que junto al pensar conceptual –no sólo útil, sino imprescindible para el hombre a esta altura de la historia–, se

³⁰ HEIDEGGER, Martin; “Hölderlin y la esencia de la poesía” en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Ed. Alianza, Madrid, 2005, pág. 47. También, en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Traducción de José María Valverde, Ed. Ariel, Barcelona, 1983, pág. 63. Además, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Traducción de Juan David García Bacca, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989, pág. 32. (“Hölderlin und das Wesen der Dichtung” en *GA*, 4: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 1981, pág. 43. Edición de F.-W. von Herrmann.)

³¹ ORTEGA Y GASSET, José; *Meditaciones del Quijote* en *O. C.*, VOL. I, op. cit., 1963, pág. 353 [*Obras Completas*, VOL. I, Ed. Taurus, Madrid, 2005, pág. 784]. Editorial Cátedra, Madrid, 1984, pág. 149 y ss., Ed. de Julián Marías. En otra edición comentada y anotada: Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, pág. 231 y ss., Ed. de José Luis Villacañas Berlanga. Lo cursivo es mío. Sobre la teoría del concepto en Ortega: a) MARÍAS, Julián; “*Ortega. I. Circunstancia y Vocación*”, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1960; § 82. b) RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio; “*Perspectiva y Verdad. El problema de la verdad en Ortega*”, Editorial Revista de Occidente, Colección Estudios Orteguianos, Madrid, 1966. Primera parte, capítulo IV, Apartado 2; pág. 74 y ss.; en especial, pág. 85 y ss.

cultive otro tipo de pensar que no tenga las características del concepto, esto es, un *coger, apresar, poseer* aquello que se piensa; que no sea, en palabras de Francisco Soler, un andar a zarpazos con las cosas, esto es, un meter en jaulas, agarrar, asir, prender, imponer, aplastar –que es lo propio del pensar conceptual–, sino que sea un pensar que *rodea tiernamente lo que la mirada toma en vista*, un pensar (*denken*) que sea un dar las gracias (*danken*) y un recordar, rememorar, evocar (*Andenken*)³². En síntesis, frente y junto al pensar conceptual Heidegger propone un pensar experiencial³³.

En *Ser y Tiempo* –su gran obra, publicada en 1927–, Heidegger da aún una gran importancia al *concepto*; pero después –*sin desconocer su importancia*–, procura un pensar que, de alguna manera, no sea conceptual. Así, en la conferencia de 1951 “Construir Habitar Pensar”.

Retomemos la pregunta planteada anteriormente: ¿de qué manera pone en juego Heidegger la fenomenología experiencial, tal como él la entiende, en la conferencia “Construir Habitar Pensar”?

En primer lugar, y como es debido, parte en esta conferencia aludiendo a *entes*: puente y hangar, estadio y central eléctrica, estación de ferrocarril y aeropuerto, hilandería, dique y mercado cubierto, alojamientos y viviendas. No obstante, no se queda en una consideración *óptica* de ellos sino que, aplicando la *reducción* fenomenológica, avanza hacia una visión *ontológica* de esos y otros *entes*, buscando su *ser*. Concreta-

³² SOLER, Francisco: a) “Prólogo” a *Filosofía, Ciencia y Técnica*, de Heidegger; op. cit., pág. 71 y ss. b) *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1983, págs. 25 y 88. Edición de Jorge Acevedo. Heidegger se extiende sobre esto en la Lección III de la Segunda Parte de *¿Qué significa pensar?*, Traducción de Raúl Gabás Pallás, Ed. Trotta, Madrid, 2005. (GA, 8: *Was heißt denken?* (1951/1952), 2002. Edición de Paola-Ludovika Coriando).

³³ Pienso que sería fructífero revisar, a propósito de esto, las páginas que dedica Ortega a esclarecer lo que es *experiencia* en el § 19 de *La idea de principio en Leibniz* (O. C., VOL. VIII, op. cit., 1962, págs. 174-178). Muy acertadamente, Julián Marías ha llamado la atención sobre ellas en su ensayo sobre “La experiencia de la vida” (en *El tiempo que ni vuelve ni tropieza; Obras*, VOL. VII, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1966; pág. 640). Por cierto, habría que repensar lo que dice Humberto Giannini acerca de la *experiencia común* a lo largo de sus escritos; por ejemplo, en “La reflexión cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia”, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2004. Sexta edición corregida y ampliada. Prólogo de Paul Ricoeur. Entre tanto, remito a mi artículo “Humberto Giannini: en torno a su pensamiento” (*Boletín de Filosofía*, Universidad Católica Blas Cañas [continuado por *Hermenéutica Intercultural: Revista de Filosofía*, Universidad Católica Silva Henríquez] N° 7, Santiago de Chile, 1993-1994).

mente, realiza la operación poniendo en duda que el esquema mental “medio-fin” nos permita alcanzar lo verdadero, esto es, lo esencial; tal esquema nos lleva sólo a lo meramente correcto sin que alcancemos a vislumbrar siquiera lo verdadero, esto es, lo esencial. Permaneciendo en el nivel de lo meramente correcto, tendremos que reconocer sin más, sin ulteriores cuestionamientos, que el habitar y el construir son dos actividades separadas, que se dan en la relación de fin y medio: “éste, el construir, tiene por meta a aquél, el habitar”³⁴.

Segundo: El *impulso* que permite a Heidegger transitar hacia la *construcción* fenomenológica proviene de la manera renovada en que el pensador experiencia y asume el habla (*Sprache*). Ésta no es para él sólo un medio al servicio de la expresión –y, por tanto, un mero utensilio humano dominado por el hombre–; el habla es, ante todo, aquello que nos da una señal que indica hacia la esencia de algo, incluyendo, por cierto, la esencia de habitar y construir. En otras palabras: la indicación clave sobre la esencia de algo viene hacia nosotros del habla. Este nuevo modo de asumir el habla lleva a Heidegger a plantear que el “construir no es sólo medio y camino para el habitar; el construir es, *en sí mismo, ya habitar*”³⁵.

Tercero: Pero la construcción fenomenológica va de la mano con la *de-construcción*. Heidegger llega al resultado recién señalado –el construir es, *en sí mismo, ya habitar*–, deconstruyendo el significado habitual de la palabra alemana *bauen*, construir. Entonces, pregunta Heidegger, ¿a qué se llama construir? Y responde: “La palabra del alto alemán medieval para *bauen* [construir], ‘buan’, significa habitar. Esto quiere decir: permanecer, mantenerse. [...] Construir quiere decir originariamente habitar”³⁶.

Habiendo presentado *esquemáticamente* –no es posible algo más en esta ocasión– la primera manifestación del método fenomenológico-

³⁴ HEIDEGGER, Martin; “Construir Habitar Pensar”, op. cit., pág. 199 y ss. (“Bauen Wohnen Denken”, op. cit., pág. 19.).

³⁵ *Ibidem*, pág. 200 (*Ibidem*, pág. 20). Lo cursivo es mío.

³⁶ *Ibidem*, pág. 201 (*Ibidem*, pág. 20 y ss.).

experiencial en la conferencia, podemos darnos la licencia de afirmar que el método sigue aplicándose recurrentemente en ella. Pondremos un ejemplo que da Heidegger, en el que se resume el resultado de su fenomenología experiencial dentro de la conferencia “Construir Habitar Pensar”. Se trata de ver *un puente* como aquello que reúne lo Cuadrante, es decir, el cielo, la tierra, los mortales y los divinos.

Pero antes de presentar este ilustrativo y aclarador ejemplo, demos una *breve descripción* de lo que entiende Heidegger por tierra, cielo, divinos y mortales. Advirtamos, previamente, que Heidegger no se refiere a ellos mediante imágenes que pretendan embellecerlos; tampoco se refiere en forma simbólica o “poética” a los cuatro ingredientes de la Cuaternidad, sino que, contra toda apariencia despistadora, habla *directamente* de ellos.

Uno: “*La Tierra* es la portadora servidora, la fructificadora floreciente, que se expande en rocas y manantiales, que brota por plantas y animales”.

Dos: “*El Cielo* es la marcha abovedante del Sol, el curso de la Luna cambiante de figura, el brillo chispeante de las Estrellas, las estaciones del año y su tránsito, luz y tinieblas del día, oscuro y claro de la noche, lo hópito e inhópito de las temperies, paso de las nubes y profundo azul del Éter”.

Tres: “*Los Divinos* son los mensajeros señalantes de la Deidad. Del sagrado imperar de ellos aparece el Dios en su presente o se retira en su embozamiento”.

Cuatro: “*Los Mortales* son los hombres. Se llaman los Mortales porque tienen el poder de morir. Morir quiere decir: tener el poder de la muerte *en cuanto* muerte. Solamente muere el hombre, y ciertamente, *mientras y en tanto que permanece sobre la Tierra, bajo el Cielo, ante los Divinos*”³⁷.

³⁷ *Ibíd.*, pág. 204 y ss. (*Ibíd.*, pág. 23 y ss.). Excepto en la expresión *en cuanto*, lo cursivo es mío.

Añade Heidegger: “A este despliegue unitario lo llamamos *lo cuadrante* [*das Geviert*]. Los mortales *son* en lo cuadrante, *habitando*. Pero, el rasgo fundamental del habitar es el proteger [el cuidar, el mirar por, el preservar: *das Schonen*]. Los mortales habitan de modo que ellos protegen lo cuadrante en su esencia. Según eso, el proteger habitante es cuádruple”³⁸. A él –al habitar que cuida–, nos referiremos más adelante, hacia el final de la exposición, de manera detallada.

Expongamos, pues, el anunciado ejemplo del *punte*, que arrojaría luz sobre todo esto que exponemos, lo cual es simple pero, *por lo mismo*, no tan fácil de entender.

Primero Heidegger se refiere al puente *en relación con la tierra*: “El puente oscila «ligero y fuerte» sobre el río. No une solamente las orillas ya ahí existentes. En el tránsito por el puente se destacan las orillas ante todo como orillas. El puente las deja sobresalir propiamente una frente a otra. El otro lado está separado de éste por medio del puente. Las orillas tampoco trazan, como indiferentes líneas fronterizas, la tierra firme a lo largo del río. El puente, con las orillas trae en cada caso al río, una y otra amplitud de la región de atrás de las orillas. Él trae río y orillas y país en la vecindad recíproca. El puente *recolecta* la Tierra como comarca en torno al río. Así la conduce a través de las praderas. Los pilares del puente soportan, reposando en el lecho del río, el alzado de los arcos, que dejan al agua del río su carril”.

A continuación, se refiere al puente *en su vinculación con el cielo*: “Ya corran las aguas tranquilas y alegremente, ya choquen los torrentes del Cielo en el temporal o el deshielo en olas gigantescas contra los arcos de los pilares, el puente está ya preparado para las temperies del Cielo y su ser cambiante. También allí donde el puente cubre el río, tapa él su riar al Cielo, de manera que él lo acoge por un momento en el ojo del arco y lo deja libre nuevamente”.

En tercer término, Heidegger alude al puente y *su relación con los mortales*: “El puente deja al río su curso y, al mismo tiempo, guarece

³⁸ Ibidem, pág. 204 (Ibidem, pág. 24)

para los Mortales su camino, por el que andan y viajan de país en país. Puentes conducen de múltiples maneras. El puente de la ciudad lleva del recinto del castillo a la plaza-catedral. El puente de río lleva a coches y carros de la capital de provincia a las aldeas aledañas. El insignificante paso del arroyo del viejo puente de piedra da al carro-para-transportar-gavillas su camino desde la campiña hacia la aldea, lleva al carro de leña desde el camino vecinal hasta la carretera. El puente de la autopista está entramado en la red de líneas de servicio directo, calculado y, en lo posible, rápido. Siempre y en cada caso de manera distinta, conducen puentes, de acá para allá, los lentos y presurosos caminos de los hombres, llevándolos a la otra orilla y, finalmente, en cuanto Mortales, al otro lado”.

Por último, en cuarto lugar, se refiere al puente y su vinculación con los divinos: “El puente, ya de arcos elevados, ya planos, atraviesa sobre ríos y desfiladeros, de modo que los mortales –retengan en la atención u olviden el impulso del viaducto del puente–, que están siempre en camino hacia el último puente, a base de eso consideren sobrepasar lo habitual y desgraciado de ellos, para traerse ante la gracia de lo Divino. El puente *colecta*, en cuanto la fuerza que permite el tránsito hacia lo Divino. Su *presenciar* podría ser meditado [bedacht] propiamente y visiblemente *agradecido* [bedankt], como en la figura del santo protector del puente, o podría quedar descompuesta o, incluso, echada a un lado”.

En resumen: “El puente *recolecta* junto a sí a su modo, Tierra y Cielo, los Divinos y los Mortales”³⁹.

Pasemos a la pregunta: *¿qué significa, más precisamente aún, habitar?*

Por lo pronto, hay que hacer notar que *el habitar mismo* ha quedado oculto tras sus dos grandes manifestaciones: el *cultivar* (*pflügen*) y el *edificar* (*errichten*), tomando estos términos en su más amplio sentido⁴⁰. Al ir más allá de estas dos grandes manifestaciones del habitar,

³⁹ Ibidem, pág. 207 y ss. (Ibidem, pág. 26 y ss.)

⁴⁰ Ibidem, pág. 202. (Ibidem, pág. 21 y ss.)

nos encontramos con el *habitar mismo*, que entenderemos como permanecer (*bleiben*), mantener-se (*sich-aufhalten*).

Este permanecer o mantener-se tiene una *característica decisiva*: el *proteger* o *cuidar* o *mirar por* o *preservar* (utilizo estas palabras claves como sinónimos). Dicho *proteger* no se reduce a: 1. no hacer algo dañino contra lo protegido, ni tampoco se reduce a: 2. un rescatar a lo protegido de una situación riesgosa. El *proteger* consiste en: 3. permitir el *despliegue* de algo *en plenitud*, *consiste en retroalbergarlo en su esencia*, *consiste en dejarlo ser sin violentarlo*. Este proteger de que hablamos implica, por lo pronto, un *estar contento* (*zufrieden sein*); en segundo lugar, un *estar en paz* (*Friede*) y, en tercer término, un *liberar* (*freien*).

A propósito de esto: para Heidegger, estar contento, en paz, no significaría estar al margen de todo contratiempo, algo imposible; y la libertad, para él, *primariamente* no es sólo hacer lo que uno quiere o lo que a uno le da la gana. El estar contento, en paz, así como la libertad, son ingredientes del proteger, es decir, del habitar en que, sin perturbarlo, se *deja ser* a algo o a alguien *lo que más propiamente es*.

El proteger se dirige en cuatro direcciones: hacia la Tierra, el Cielo, los Mortales y los Divinos. Es decir: hacia lo que en esta etapa de su pensar Heidegger entiende por ser, palabra que escribe tachándola con una cruz de San Andrés (ser), indicando con esa grafía que el ser es lo Cuadrante, la Cuaterna, la Cuaternidad o la Unicidad (uso estos términos como sinónimos; todos traducen *das Geviert*).

Aunque esta idea del ser tiene ilustres precedentes –el *Gorgias* de Platón, por ejemplo⁴¹–, los que inspiraron decisivamente a Heidegger

⁴¹ Véase, de BEAUFRET, Jean; *“Dialogue avec Heidegger. IV. Le chemin de Heidegger”*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1993, pág. 123. Además, *Gorgias*, 507 e - 508 a. Afirma allí Platón (Edición bilingüe. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951, pág. 95. Traducción de Julio Calonge Ruiz): “Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobierna la unión, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto *cosmos* (orden) y no desorden y desenfreno”. No obstante, poco antes de su muerte en mayo de 1976, Heidegger le comentaba a Beaufret que aun cuando en ese texto de Platón los cuatro son nombrados, la Unicidad (*das Geviert*) está ausente, lo que no ocurriría en el poetizar de Hölderlin, donde hay referencia a la totalidad de la relación entre ellos, comprendiendo su centro, “que no es nunca alguno de los cuatro”.

para moverse hacia ella fueron, entre otros, el poeta Hölderlin⁴², Hans Jantzen⁴³ –historiador del arte en Friburgo–, y Walter Friedrich Otto⁴⁴ –investigador de la religión griega–.

Vemos, pues, que la construcción arquitectónica –un puente, por ejemplo–, según sugiere Heidegger, tendría que alcanzar el rango de *cosa*⁴⁵, *tal como él la entiende*: algo que reúne en torno suyo a lo cuadrante –la Tierra, el Cielo, los Mortales y los Divinos–, *permitiendo así que el hombre habite propiamente, esto es, que alcance su esencia*. Sería de gran importancia, no obstante, que los hombres asumiéramos –en los casos en que las posibilidades estén abiertas–, las construcciones como *cosas*, es decir, como lo que reúne la cuaterna, desplegando así nuestro ser más genuino.

Heidegger habría puesto en juego junto con la fenomenología como la entendía en sus primeros escritos de madurez, la *experiencia* como momento fundamental y decisivo de su pensar. ¿Qué entiende por tal?

Él nos da en “La esencia del lenguaje” al menos tres determinaciones de lo que entiende por *experiencia*. La tercera resume las dos primeras. Las enuncio ordenadamente:

Primera determinación de experiencia: “Hacer una experiencia con algo –sea una cosa, un ser humano, un dios– significa que algo nos acaece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma. Cuando hablamos de ‘hacer’ una experiencia, esto no significa precisamente que nosotros la hagamos acaecer; *hacer*

⁴² Como lo indica Otto Pöggeler en *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Traducción de Félix Duque, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pág. 254.

⁴³ JANTZEN, Hans; *La arquitectura gótica*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1982.

⁴⁴ OTTO, Walter F.; “Dioniso. Mito y culto”, Ediciones Siruela, Madrid, 1997. (“*Dionysos. Mythos und Kultus*”, 1933). “*Los dioses de Grecia. La imagen de lo divino a la luz del espíritu griego*”, Eudeba, Buenos Aires, 1973. (*Die Götter Griechenlands*, 1929). “*Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*”, Eudeba, Buenos Aires, 1968. (“*Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*”, obra publicada en la serie de la *Rowohlts deutsche Enzyklopädie* dirigida por Ernesto Grassi, Rowohlts Taschenbuch Verlag, Hamburg, 1956). Véase, de BARCELO, Joaquín; “En torno al mito de los griegos” en *Revista del Pacífico*, Año II, N° 2, Valparaíso (Chile), 1965.

⁴⁵ François Fédier advierte, empero, que habría que encontrar otra palabra, menos inducente a error, para designar lo que Heidegger llama *das Ding*, esto es, no algo cualquiera sin importancia, sino todo aquello que nos circunda, concerniéndonos, siendo –en cierto sentido–, lo más próximo, aunque, *como tal*, nunca llamando nuestra atención (“*Causerie chez les architectes*”; en *Regarder Voir*, Les Belles Lettres / Archimbaud, Paris, 1995, pág. 205).

significa aquí: sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello. Algo se hace, adviene, tiene lugar”.

Segunda determinación de experiencia: “Hacer una experiencia, *erfahren*, significa, en el sentido preciso del término: [...] obtener algo en el camino; alcanzar algo en la andanza de un camino”.

Tercera determinación de experiencia, que sintetiza las dos anteriores: “Hacer una experiencia significa: alcanzar algo caminando en un camino. Hacer una experiencia con algo significa que aquello mismo hacia donde llegamos caminando para alcanzarlo nos demanda (*belangt*), nos toca y nos requiere en tanto que nos transforma hacia sí mismo”⁴⁶.

Una determinación negativa de lo que sea experiencia –y que nos puede ayudar a entender qué se entiende positivamente por experiencia–, consiste en diferenciarla de un *mero procurarse noticias* sobre algo. Por ejemplo, nos dice Heidegger, “hacer una experiencia con el habla es algo distinto a la adquisición de conocimientos sobre el habla”⁴⁷. Probablemente, procurarse noticias sobre el lenguaje está al alcance de cualquiera. Experimentar pensantemente el lenguaje requiere de una preparación larga, compleja y tenaz.

Poniendo en juego el *experimentar así comprendido*, en su conferencia “Construir Habitar Pensar” Heidegger llega a los resultados ya enunciados y a otros que enunciaremos luego. La *fenomenología experiencial* de Heidegger no pretende en su conferencia “Construir Habitar Pensar” ni la *cientificidad en sentido restringido* ni el *conceptualizar entendido como un apoderarse de algo para dominarlo*. La Unicidad –figura matriz del ser–, *no es perseguida para ser agarrada y asegurada conceptualmente*, sino que, más bien, *es acogida en una experiencia*

⁴⁶ HEIDEGGER, Martin; “La esencia del lenguaje” en *De camino al habla*, Traducción de Yves Zimmermann, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1990, págs. 143, 152, 159. (“Das Wesen der Sprache” (1957/1958); en *GA, 12: Unterwegs zur Sprache*, 1985, págs. 149, 159, 167. Edición de F.-W. von Herrmann. *Unterwegs zur Sprache*, Neske Verlag, Pfullingen, 1965, págs. 159, 169, 177.)

⁴⁷ *Ibidem*, pág. 144 (*Ibidem*, pág. 150. *Ibidem*, pág. 160.)

pensante con ella. En la experiencia *pensante* de la Unicidad se posibilita que ésta –la Unicidad–, tenga lugar en plenitud. Estando en ella y estando en camino hacia ella –la Unicidad–, oímos su llamada, su interpelación; correspondemos a esa llamada caminando hacia ella de tal modo que al alcanzarla de manera renovada, somos transformados en el sentido de ella, en el sentido de la Unicidad. Experienciando *pensantemente* la Unicidad nos reinsertamos en ella de una manera que no se reduce al habitar técnico-moderno predominante en la actualidad. Al asumir de un nuevo modo la mortalidad que nos es inherente, protegemos la Unicidad en vez de lanzarnos en una conquista de ella en que predomine el querer de la voluntad que domina la tierra, no respeta al cielo, ignora la mortalidad del mortal y permanece cerrado tanto al ámbito de lo sagrado como a las señales de ausencia y presencia de los divinos.

Resumiendo el resultado de la meditación heideggeriana en “Construir Habitar Pensar” –realizada mediante la fenomenología experiencial–, pongamos delante lo que el filósofo entiende por habitar genuino. La *descripción sucinta* de este *genuino habitar* la presenta él, en la mayoría de los casos, en contraposición con el *habitar del mundo técnico actualmente predominante*; esta manera *comparativa* de mostrarlo permite ver sus peculiaridades de manera *perfilada*. Dice, entonces (y reitero un planteo hecho anteriormente):

“Los mortales *son* en lo cuadrante, *habitando*. Pero, el rasgo fundamental del habitar es el proteger [el cuidar, el mirar por, el preservar: *das Schonen*]. Los mortales habitan de modo que ellos protegen lo cuadrante en su esencia. Según eso, el proteger habitante es *cuádruple*”⁴⁸.

Primero, *respecto de la tierra*: “a) Los mortales habitan en cuanto *salvan* la Tierra; tomada la palabra *salvar* [*retten*] en el viejo sentido, que

⁴⁸ HEIDEGGER, Martin; “Construir Habitar Pensar”, op. cit., pág. 205. (“Bauen Wohnen Denken”, op. cit., pág. 24). [*Das Schonen* –el proteger, el cuidar, el mirar por, el preservar–, *die Sorge* –el cuidado, la cura, la pre-ocupación–, y *schützen* –proteger, resguardar–, serían términos que en Heidegger apuntan a lo mismo. Sobre este último término, véase HEIDEGGER, Martin; “¿Y para qué poetas?” en *Caminos de bosque*, op. cit., pág. 251 y ss. (“Wozu Dichter?” en *Holzwege*, op. cit., pág. 258 y ss.)]

conocía aún Lessing. La salvación no es solamente quitar un peligro; salvar significa propiamente: liberar [*freilassen*: franquearle la entrada a] algo en su propia esencia. b) El salvar a la Tierra es más que sacarle provecho o, pues, trabajarla excesivamente. El salvar a la Tierra no domina a la Tierra y no hace esclava a la Tierra, de donde sólo hay un paso hasta la explotación sin límites”.

Segundo, *respecto del cielo*: “a) Los mortales habitan en cuanto acogen al Cielo en cuanto Cielo. Dejan su curso al Sol y a la Luna, su ruta a las Estrellas, a las estaciones del año su bendecir y su inclemencia, b) no convierten la noche en día y el día en fatiga llena de ajetreos”.

Tercero, *respecto de los divinos*: “a) Los mortales habitan en cuanto esperan a los Divinos en cuanto Divinos. Esperando, mantienen contrapuesto a ellos, lo inesperado. Aguardan la señal de su llegada y no desconocen los indicios de su falta. b) No se hacen sus dioses y no practican el culto de ídolos. a) En la desgracia [*Unheil*] esperan aún la gracia [*Heil*] retraída”.

Cuarto, *respecto de los mortales*: “Los mortales habitan en cuanto que a su propia esencia, que es tener el poder de la muerte en cuanto muerte, la conducen hacia el uso de ese poder para que sea una buena muerte. Los mortales guiados hacia la esencia de la muerte no significa, de ningún modo, poner como meta la muerte en cuanto vacía nada; tampoco mienta el entenebrece el habitar por medio de un ciego poner la vista en el fin”.

En suma, y con esto termino: “En el salvar a la Tierra, en el acoger al Cielo, en el esperar a los Divinos, en el guiar de los Mortales, se acontece el habitar en cuanto cuádruple proteger [cuidar, mirar por, preservar] de lo cuadrante. Proteger [cuidar, mirar por, preservar] quiere decir: custodiar lo cuadrante en su esencia”⁴⁹.

⁴⁹ *Ibidem*, pág. 205 y ss. (*Ibidem*, pág. 24 y ss.). Las letras separadoras son mías

Bibliografía

ACEVEDO, Jorge; "Prólogo" en RODRÍGUEZ-RIDEAU, Christian; *"Heidegger y la ecología. Pensando la técnica hacia una ecofilia"*, Ediciones Logos Latreya, San Felipe (Chile) 2005.

_____ ; *Heidegger y la época técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1999.

_____ ; *Hombre y Mundo*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1992.

_____ ; *"Humberto Giannini: en torno a su pensamiento"* en *Boletín de Filosofía*, Universidad Católica Blas Cañas [continuado por *Hermenéutica Intercultural: Revista de Filosofía*, Universidad Católica Silva Henríquez] N° 7, Santiago de Chile, 1993-1994.

BARCELÓ, Joaquín; *"En torno al mito de los griegos"* en *Revista del Pacífico*, Año II, N° 2, Valparaíso (Chile), 1965.

BEAUFRET, Jean; *Dialogue avec Heidegger. IV. Le chemin de Heidegger*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1993.

FÉDIER, François; *"Causerie chez les architectes"* en *Regarder Voir*, Les Belles Lettres / Archimbaud, Paris, 1995.

GIANINNI, Humberto; *"La 'reflexión' cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia"*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2004. Sexta edición corregida y ampliada. Prólogo de Paul Ricoeur.

HEIDEGGER, Martin; *Lenguaje de tradición y lenguaje técnico*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. En el sitio de la Internet, creado y mantenido por Horacio Potel, *Heidegger en castellano*.

_____ ; *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, Erker Verlag, Sankt Gallen, 1989, Edición de Hermann Heidegger.

_____ ; *Langue de tradition et langue technique*, Trad. de Michel Haar, Éditions Lebeer-Hossmann, Bruxelles, 1990.

_____ ; *"Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Rußland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren"* ("Conversación al atardecer en un campo de prisioneros de guerra en Rusia entre un joven y uno de más edad"); en *Gesamtausgabe (GA)* [Edición integral], Vol. 77: *Feldweg-Gespräche (1944/45) [Conversaciones en el camino de campo]*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. Edición de Ingrid Schüßler.

_____ ; *«La dévastation et l'attente. Entretien sur le chemin de campagne»* («La devastación y la espera. Conversación en el camino

de campo»), Gallimard, Collection L'Infini, Paris, 2006. Trad. de Philippe Arjakovsky et Hadrian France-Lanord.

_____ ; **"Le déploiement de la parole"** en *Acheminement vers la parole*, Trad. de François Fédier, Éditions Gallimard, Paris, 1976.

_____ ; **"Construir Habitar Pensar"** en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Traducción de Francisco Soler. Edición de Jorge Acevedo, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2003.

_____ ; **"Construir Habitar Pensar"** en *Conferencias y Artículos*, Traducción de Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.

_____ ; **Construir Habitar Pensar**, Traducción de Ana Carlota Gebhardt, Editorial Alción, Córdoba (Argentina), 1997 [bilingüe].

_____ ; **"Bauen Wohnen Denken"** en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1967, VOL. II. El año 2000 este libro fue recogido en el VOL. 7 de la *Edición integral*, Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

_____ ; **"La constitución onto-teo-lógica de la metafísica"** en *Revista de Filosofía*, Vol. XIII, N° 1, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1966. Trad. de Luis Hernández Volosky, revisada por Francisco Soler.

_____ ; **"Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik"** en *Identidad y Diferencia*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1988, pág. 112 y ss. Ed. bilingüe de Arturo Leyte.

_____ ; **"Hacia la pregunta del ser"** en JÜNGER, Ernst / HEIDEGGER, Martin; *Acerca del nihilismo*, Traducción de José Luis Molinuelo, Paidós - I.C.E. / U.A.B., Barcelona, 1994.

_____ ; **"En torno a la cuestión del ser"** en *Hitos*, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Ed. Alianza, Madrid, 2000.

_____ ; **"Zur Seinsfrage"** en *GA, 9: Wegmarken*, 1976. Edición de F.-W. von Herrmann.

_____ ; **Los problemas fundamentales de la fenomenología**, Traducción de Juan José García Norro, Ed. Trotta, Madrid, 2000.

_____ ; *GA, 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 1975. Edición de F.-W. von Herrmann.

_____ ; **Ser y Tiempo**, Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993. El año 1977 este libro fue recogido en el VOL. 2 de la *Edición integral*. Edición de F.-W. von Herrmann.

_____ ; **“La sentencia de Anaximandro”**; **“¿Y para qué poetas?”**; en *Caminos de bosque*, Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 1997.

_____ ; **“Der Spruch des Anaximanders”**; **“Wozu Dichter?”** en *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1950.

_____ ; **Introducción a la metafísica**, Traducción de Emilio Estiú, Editorial Nova, Buenos Aires, 1959.

_____ ; **Introducción a la metafísica**, Traducción de Ángela Ackermann Pilári, Editorial Gedisa, Barcelona, 1993.

_____ ; **Einführung in die Metaphysik**, Max Niemeyer, Tübingen, 1958.

_____ ; **“Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]”**, Traducción de Jesús Adrián Escudero, Ed. Trotta, Madrid, 2002.

_____ ; **Interprétations phénoménologiques d’Aristote**, Trad. de Jean-François Courtine. Éditions Trans-Europ-Repress (T.E.R.), Mauvezin, 1992. Prefacio de Hans-Georg Gadamer. Nota final de Hans-Ulrich Lessing. Edición bilingüe.

_____ ; **Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo**. Traducción de Jaime Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, 2006.

_____ ; **GA, 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs (1925)**, 1979. Edición de Petra Jaeger.

_____ ; **“Hölderlin y la esencia de la poesía”** en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte Ed. Alianza, Madrid, 2005.

_____ ; **Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin**, Trad. de José María Valverde, Ed. Ariel, Barcelona, 1983.

_____ ; **Hölderlin y la esencia de la poesía**, Traducción de Juan David García Bacca, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989.

_____ ; **“Hölderlin und das Wesen der Dichtung”** en *GA, 4: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 1981. Edición de F.-W. von Herrmann.

_____ ; **¿Qué significa pensar?**, Trad. de Raúl Gabás Pallás, Ed. Trotta, Madrid, 2005.

_____ ; **GA, 8: Was heißt denken? (1951/1952)**, 2002. Edición de Paola-Ludovika Coriando.

_____ ; **"La esencia del lenguaje"** en *De camino al habla*, Traducción de Yves Zimmermann, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1990.

_____ ; **"Das Wesen der Sprache" (1957/1958)** en *GA, 12: Unterwegs zur Sprache*, 1985. Edición de F.-W. von Herrmann.

_____ ; *Unterwegs zur Sprache*, Neske Verlag, Pfullingen, 1965.

MARÍAS, Julián; **"La experiencia de la vida"** en *El tiempo que ni vuelve ni tropieza; Obras*, VOL. VII, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1966.

_____ ; **"Ortega. I. Circunstancia y Vocación"**, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1960.

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditación de la Técnica* en *Obras Completas (O. C.)*, VOL. V, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1964.

_____ ; **"En torno al Coloquio de Darmstadt, 1951"** en *Meditación de la Técnica*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1982; en *O. C.*, VOL. IX, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1965.

_____ ; *Meditaciones del Quijote* en *O. C.*, VOL. I, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1963.

_____ ; *Meditaciones del Quijote* en *Obras Completas*, VOL. I, Ed. Taurus, Madrid, 2005.

_____ ; *Meditaciones del Quijote*, Editorial Cátedra, Madrid, 1984. Ed. de Julián Marías.

_____ ; *Meditaciones del Quijote*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2004. Ed. de José Luis Villacañas Berlanga.

_____ ; ***La idea de principio en Leibniz*** en *O. C.*, VOL. VIII, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1962.

OTTO, Walter F; **"Dioniso. Mito y culto"**, Ediciones Siruela, Madrid, 1997.

_____ ; **"Los dioses de Grecia. La imagen de lo divino a la luz del espíritu griego"**, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1973.

_____ ; **"Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega"**, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1968.

_____ ; **"Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion"**, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg, 1956.

PLATÓN; *Gorgias*, Traducción de Julio Calonge Ruiz, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951. Edición bilingüe.

PÖGGELER, Otto; *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Traducción de Félix Duque, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio; *"Perspectiva y Verdad. El problema de la verdad en Ortega"*, Editorial Revista de Occidente, Colección Estudios Orteguianos, Madrid, 1966.

SAVIANI, Carlo; *El Oriente de Heidegger*, Traducción de Raquel Bouso García, Editorial Herder, Barcelona, 2004.

SOLER, Francisco. "Prólogo" en HEIDEGGER, Martin; *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2003.

_____ ; *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1983. Edición de Jorge Acevedo.

PENSAR DESDE LO ABIERTO DE LA HISTORIA

Dra. Dina V. Picotti C.*

Resumen: Se refiere a un planteo tan fundamental en el pensamiento de Heidegger como poco advertido, en medio de la polémica que ha suscitado este autor, de vigencia indiscutible. Se trata de la exigencia de 'otro comienzo del pensar', a partir del ser como acaecer, desde la indigencia de la pérdida de ser y sentido en nuestra época de 'acabamiento de la metafísica'. Ello implica una profunda transformación, el salto del ámbito entitativo al más originario del ser (*Seyn*) mismo, del hombre como *animal rationale* a 'ahí del ser' (*Dasein*), de la verdad como corrección, certeza, cálculo al 'juego de oculta-desocultación' del mismo ser. En el tránsito hacia el otro comienzo al que están destinados nuestros tiempos, se trata de un pensar el ser (*Erdenken*), que se entiende como 'meditación', e inaugura el 'claro' del ser como evento, en el que se cruza la réplica de dios y hombre, con la contienda de tierra y mundo. El punto de partida es la historicidad del mismo ser, lo abismoso de esta historia originaria, que sin embargo permite reconocer cada entidad y hecho en su insustituible singularidad y sentido.

Palabras clave: Ontología – historicidad – evento – pensar.

Abstract: The article states a comment so fundamental in the thought of Heidegger rarely noticed, amidst the controversy provoked by this author, of unquestionable present reference. It is about the demand of 'another beginning of thinking', from the being as happening, from the indigence of the loss of being and sense at our time of 'completion of metaphysics'. It implies a deep transformation, the leap of the entities scope to the most original of being (*Seyn*) itself, of the man as an *animal rationale* to 'there of being' (*Dasein*), of the truth as correction, certainty, calculation to 'game of hide-and-see' of the same being. In the passage towards the other beginning that our times are bound, it deals with thinking of being (*Erdenken*), which is understood as 'meditation', and instates the "clearness" of being as an event in which the angry replies of God and man are crossed, with the fight of earth and world. The departure point is the history of the same being, the abysm of this original history that nevertheless allows recognizing each organization and fact in its irreplaceable singularity and sense.

Keywords: Ontology – history – event - thinking.

* Argentina. Doctora en Filosofía por la U. de Munich, Alemania. Profesora de la U. N. General Sarmiento y coordinadora del programa de doctorado en Filosofía de la U. de Morón, Argentina. Ha traducido "Aportes a la Filosofía. Acerca del evento" (2005) y "Meditación" (2006) de Martin Heidegger, ambos en la Editorial Biblos de Buenos Aires.

1. Introducción

Martin Heidegger es un pensador que no pasa inadvertido en nuestra compleja y agitada época contemporánea. Atentamente leído y apreciado por unos hasta llegar a ser considerado 'el pensador de nuestros tiempos', malentendido frecuentemente y en diversos aspectos al ser juzgado desde el terreno metafísico que precisamente intenta abandonar, o bien al ser asumido sólo en su primera gran obra *Ser y tiempo* con prescindencia de la posterior y gran reparo con respecto a su lenguaje y modo de planteo, condenado en fin por otros que creen ver en él un compromiso o al menos una no clara actitud con respecto al nazismo. Para todos los casos conviene sin embargo recordar que todo auténtico pensador sólo ofrece un camino por él emprendido, que invita a los demás a hacer el propio. Pero a quienes se prestan a atender a lo por él andado, éste les resulta siempre iluminador, en tanto nos incita a través de un magistral diálogo memorante con la tradición, a la que también pertenecemos, y proponiendo desde el extremo de sus posibilidades y de sus límites un planteo más originario, en una época que compartimos y para la que se trata de escudriñar lo que esencialmente acaece y el modo en que podemos corresponder a las grandes exigencias que se plantean.

2. El acabamiento de la metafísica y el otro comienzo del pensar

En la complejidad e indigencia del mundo en que nos encontramos, en el que parecen convivir contradictoriamente, por una parte todos los medios de conocimiento y manejo de las cosas, pero por otra el juego de poderes de dominio que condenan a la exclusión en diversos grados y modos a grandes sectores de la humanidad, la tesis heideggeriana de época de 'acabamiento de la metafísica' y exigencia de 'otro comienzo del pensar' resulta iluminadora por las posibilidades de comprensión que ofrece y también esperanzada en tanto remite a un ámbito más originario. Se trata para ella de un mundo de sistematización total, en tanto máximo logro de las posibilidades metafísicas de objetivación, que sin embargo conducen necesariamente a la pérdida

de ser y sentido al prescindir del acaecer de ser que se da en todo lo que de alguna manera es.

Califica este hecho de ‘abandono del ser’ y máximo, en tanto el ente se ha convertido y tenía que convertirse en lo más corriente y habitual; su origen es explicado por otro ente, primero como *ens creatum* por un ente supremo que asume la esencia del ser, luego como hechura del hombre en tanto tomado y dominado sólo como objetividad, que lo empalidece en una ‘forma lógica’, en lo pensable de un pensar en sí mismo infundado; el hombre es de tal modo deslumbrado por lo objetivo-maquinador que ya se le sustrae el ente, tanto más el ser y su verdad, en el que tan sólo todo ente tiene que surgir y extrañarse originariamente a fin de que el saber reciba sus grandes impulsos para crear. Pero, continúa expresando el autor, la relación-causa-efecto es la más común, grosera y próxima, de la que se vale todo cálculo humano y pérdida en lo entitativo para explicar algo, es decir, mover a la claridad de lo común y habitual, y donde el ente es lo más habitual el ser se torna lo realmente corriente, lo que significa que se ha sustraído del todo y abandonado a aquél, el que a su vez se abandona a sí mismo tornándose maquinación¹.

Sin embargo, ello no significaría mera ‘decadencia’ sino la primera historia del ser mismo, la del ‘primer comienzo’ del pensar o metafísica y lo que de él desciende y necesariamente se rezaga, no algo negativo sino el ponerse a luz el abandono del ser en su fin, supuesto que desde el otro comienzo sea planteada la pregunta por la verdad del ser y se comience a salir al encuentro de aquél.

Que el ser abandona al ente quiere decir que se oculta en la manifestación de éste, se determina esencialmente como este ocultar que se sustrae. Lo abandona en tanto la *Aletheia* en su juego de oculta-desocultación deviene el carácter fundamental sustrayente del ente y de este modo prepara la determinación de la entidad como *Idea* entidad que rige sólo como algo adicional, tiene que devenir lo primero y a

¹ HEIDEGGER, Martin; *Beiträge zur Philosophie- Vom Ereignis, II*, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1989.

priori, lo más conocido y cierto del saber absoluto y finalmente en Nietzsche una apariencia necesaria, mientras el ser es rebajado a lo más común y vacío.

Si concibiéramos esta gran enseñanza del primer comienzo y su historia, advierte el autor, nos aviaríamos a preparar el otro comienzo. Para ello es necesario que el abandono del ser en su larga y encubierta historia, encubridora de sí misma, sea 'recordado', y que asimismo se experimente el abandono del ser como 'indigencia', que en el tránsito hacia el otro comienzo al que estaría destinada nuestra época, se eleve más allá e ilumine a éste como el acceso a lo venidero, tránsito que tiene que ser sopesado en toda su amplitud y variedad. Mas la indigencia no ha de ser entendida como mera carencia o mal, desde el usual aprovisionamiento de lo utilizable y disfrutable de lo ya presente ante la mano, que en el progreso admite un acrecentamiento, progreso que carece no obstante de futuro, porque sólo sigue promoviendo lo vigente por el mismo camino. Pero si rige aquello a lo que esencialmente pertenecemos y hacia lo que somos ocultamente forzados, lo que fuerza excede a todo progreso, porque es lo auténticamente futuro, cae fuera de la distinción de bien y mal y se sustrae a todo cálculo.

3. Las exigencias actuales y la transformación del pensar contemporáneo

El fenómeno contemporáneo de profunda transformación de las sociedades impulsado por las tecnociencias, ha llevado en un sentido a una conciencia de pluralidad de paradigmas, modelos y centros históricos, así como a una noción eventual de ser y configurativa de verdad, mientras en otro casi contradictoriamente se globaliza un orden liderado por los poderes vigentes y su confrontación. En el campo de las ciencias humanas se impone la necesidad de explorar diferentes aspectos y dimensiones del acaecer humano y de responder a las más diversas exigencias de reconocimiento por parte de identidades sociales y culturales. Lo que pone en jaque a la lógica metafísica, que se evidencia en el fondo como una lógica de la identidad que

fagocita las diferencias, y exige acoger otros modos de pensar y de ser, que de hecho se dan, desde ellos. Es decir, lo que resulta claro es la inconmensurabilidad de lo real en todas sus formas, justamente en una época que dispone de enormes posibilidades de conocimiento y realizaciones.

Aquí resulta nuevamente significativa la tesis heideggeriana de la historicidad del ser mismo y el reclamo del otro comienzo del pensar, a partir del ser como *acaecer*, que permite asumir a cada entidad y hecho como un *acaecer* de ser y reconocerla en lo insustituible de su singularidad. El otro comienzo significa, en una relación más originaria que la de sujeto-objeto, atreverse a pensar desde lo abierto de la historia, es decir, de aquello que dándose y a la vez sustrayéndose otorga sus propios caminos o los rehúsa. Pero esto reclama una transformación profunda que requiere la 'decisión' de un salto: del hombre como animal racional al ser-ahí; del ser (*Sein*) como lo más general de la ontología al ser (*Seyn*) que en su singularidad llega a la palabra y predispone al ente como único; de la verdad como corrección, que se degenera en la certeza del representar y la seguridad del cálculo y la vivencia, a la esencia inicialmente infundada de la *Alethéia* en tanto claro del ocultarse que llega a un fundamento; del ente que en calidad de lo más evidente consolida como razonable todo lo mediano, pequeño y mediocre, a lo más cuestionable que constituye la pureza del ser; del arte como un emprendimiento vivencial, al poner en obra la verdad; de la historia "rebajada a sala de armas de confirmaciones y precursos, a ascender a una cordillera de montañas extrañas e inescalables"; de la naturaleza denigrada a ámbito de explotación del calcular y organizar y a ocasión de vivencia, a que como tierra que se cierra lleve lo abierto del mundo sin imagen; de la desdivinización del ente que "festeja sus triunfos en la cristianización de la cultura", a la indigencia de la indecisión sobre la cercanía o lejanía de los dioses, que prepara un espacio de decisión; del contentarse con el ente, al atreverse al ser y con ello al ocaso; del abandonarse a la indecisión, que se insinúa como el estado de máxima actividad, al atreverse a la decisión².

² Op. cit., III, pág. 91 y ss.

La noción de historicidad es planteada en su sentido más originario como historia del ser mismo, más allá de toda teoría y filosofía de la historia. Ya en *Ser y tiempo* se había preparado este camino hacia lo que Heidegger llama 'la esencia de la historia' en el planteo fundamental ontológico de la historicidad del Dasein, del espacio-tiempo, en tanto abismo del fundamento, que remite a la esencia del ser por el cual se pregunta. Historia (*Geschichte*) no es tomada entonces entitativamente como un ámbito entre otros, sino sólo en vista al esenciarse del ser, que ya no quiere decir sólo la presencia sino el pleno esenciarse del abismo espacio-temporal y por lo tanto de la verdad.

En este originario concepto de historia se gana el ámbito en el que se muestra por qué y cómo historia es más que hecho y voluntad, y le pertenece destino, aunque no la agota. El evento-apropiador (*Ereignis*) es la historia originaria misma, que involucra al hombre como ahí-del ser (*Da-sein*).

En el otro comienzo es pensado previamente ese totalmente otro que fue llamado el ámbito de decisión, en que el verdadero ser histórico de los pueblos se gana o se pierde. Esta historicidad nunca es en cada época la misma, continúa afirmando el autor, está ahora ante una transformación esencial, en cuanto recibe como tarea fundar ese ámbito de decisión, ese contexto eventual, gracias al cual el ente humano histórico se pone ante sí mismo. La fundación de este ámbito exige un extrañamiento, es decir lo contrario de la 'propia' tarea, que sólo puede ser cumplido desde el coraje por lo abismoso del ser mismo; este ámbito es el ser-ahí, ese 'entre' que recién fundándose a sí mismo separa, reúne y apropia recíprocamente al hombre y al dios, en la confrontación del cuarteto del mundo. Lo que se inaugura en la fundación del ser-ahí es el evento (*Ereignis*), que no mienta un en-frente, algo intuible o una idea, sino el hacer señas hacia aquí y el mantenerse allá en lo abierto del ahí, que es precisamente el punto aclarador-ocultante en este viraje. Viraje que gana su verdad tan sólo en tanto es disputada como contienda entre tierra y mundo y de este modo lo verdadero es abrigado en el ente. Sólo cuando historia se funda en el ser-ahí tiene garantía de pertenencia a la verdad del ser.

Usados por los dioses, aplastados por esta elevación, en dirección a esto oculto, tenemos que interrogar a la esencia del ser como tal (*Seyn*), pero entonces no podemos explicarlo como lo aparentemente adicional, sino concebirlo como el origen que recién de-cide y a-caece dioses y hombres. Ese interrogar al ser realiza la inauguración del espacio-de juego-temporal de su esenciarse, la fundación del ser-ahí. El hablar de de-cisión (*Ent-scheidung*) no mienta el hacer del hombre, el realizar, ni un proceso, porque lo esencial aquí no es lo humano de un acto ni lo procesual, sino se desplaza al más íntimo centro esencial del ser mismo, no tiene nada en común con lo que llamamos el acierto de una elección y semejantes sino dice el separarse mismo que divide y en el dividir (*scheiden*) recién hace entrar en juego el acaecimiento-apropiador, justamente a esto abierto en lo separado como el claro para lo que se oculta y lo aún in-deciso, la pertenencia del hombre al ser como fundador de su verdad y la asignabilidad del ser al tiempo del último dios. Dispuestos modernamente pensamos a partir de nosotros y damos sólo con objetos, corremos por el acostumbrado camino del re-presentar y explicamos todo en su circuito; sin considerar nunca si este camino no admite un salto al espacio del ser, no alcanzamos por un salto la de-cisión. Pero aun dejando atrás una malinterpretación existencial de la decisión, advierte el autor, tenemos todavía por delante el peligro de otra, que suele confundirse hoy con la anterior y es tomar la decisión como lo volitivo y según el poder como la contraposición a; la decisión llega a contraponerse al sistema, pero en un sentido más esencial del adicional componer y ordenar que consideró Nietzsche –quien habiendo permanecido en la concepción del ser del ente no habría podido penetrar en la esencia de la modernidad y del sistema como su caracterización esencial-, transitando desde la modernidad al otro comienzo, en el que la de-cisión es en cierto modo más sistemática que todo sistema en tanto es una determinación originaria del ente como tal desde la esencia del ser. En primer lugar se piensa la decisión como un acontecimiento en medio de un o-o y es aconsejable preparar la interpretación originaria de la decisión según la historia del ser a través de una referencia a decisiones que surgen de aquélla como necesidades históricas. Estas decisiones,

que en apariencia son muchas y diferentes, tal como se mencionó en el acápite anterior, se reúnen en la una y única de si el ser se sustrae definitivamente o si esta sustracción como rehúso se convierte en la primera verdad y en el otro comienzo de la historia. Lo más difícil y magnífico de esta decisión por el ser se encierra en que permanece invisible y en el caso de expresarse, en absoluto malinterpretada y de este modo protegida de todo vulgar manoseo. La esencia misma del ser es de-cisión y en este despliegue esencial dona su verdad por primera vez en la historia del hombre.

Pero la expresión verdad del ser (*Seyn*) no significa verdad sobre el ser, enunciados correctos sobre el concepto de ser (*Sein*) o una teoría acerca del mismo, porque la esencia de tal verdad y con ello de la verdad como tal sólo puede determinarse desde el ser mismo, tal que no podemos disponer de ella a través de ningún parecer correcto, antes bien pertenece a los ocultos instantes de la historia del ser; esta verdad del ser no es algo diferente de él sino su más propia esencia y por ello está en su historia si dona o rehúsa esa verdad y a sí mismo y de este modo trae propiamente lo abismoso a ella. La verdad del ser es el ser de la verdad, inversión que no es algo artificioso, forzado, dialéctico, sino un fugaz signo externo del viraje que se esencia en el ser mismo y arroja una luz sobre lo que aquí quisiera ser nombrado con decisión.

El ser como evento es la historia, a partir de aquí tiene que ser determinada su esencia, independientemente de la representación del devenir y del desarrollo, de la explicación y consideración historiográficas. Hasta ahora el hombre nunca fue todavía histórico, afirma el autor desde la tradición occidental, por el contrario, tuvo y tiene una historia, pero esto delata el tipo de historia que se mienta, enteramente determinada de modo historiográfico, en parte ontológicamente como realidad en devenir y en parte según la teoría del conocimiento como lo pasado constatable, ambos dependientes de lo que los hizo posible, la metafísica. Pero si el hombre ha de ser histórico y llegar al saber de la esencia de la historia, entonces sobre todo la esencia del hombre tiene que hacerse cuestionable y el ser digno de ser cuestionado; lo que depende del ser mismo.

4. *Denken ist danken* – pensar es agradecer

En este camino, previene el autor, es siempre preguntada la misma cuestión del sentido del ser y sólo ella, y por eso los lugares del preguntar son siempre diferentes. Todo preguntar esencial, cada vez que lo hace más originariamente tiene que transformarse de modo radical, no es factible ninguna evolución gradual ni esa relación de lo posterior con lo anterior según la que en esto también se encontraría aquello, porque en el pensar del ser todo se dirige a lo único –aquí las subversiones son en cierto sentido la regla–; esto prohíbe aún el proceder historiográfico de abandonar lo anterior como falso o demostrar lo posterior como ya mentado en lo anterior; las modificaciones son tan esenciales que sólo pueden ser determinadas en su proporción cuando cada vez una cuestión es interrogada a partir de su lugar de interrogación.

El comprender, que ya en *Ser y tiempo* aparecía no como un acto entre otros de un sujeto sino como la esencia del ser-ahí, ha de remitirse a su determinación fundamental como proyecto; un inaugurar, echarse y exponerse a lo abierto, sólo en lo cual el que comprende llega a sí como a un sí mismo. Como proyecto es un arrojado, el llegar a lo abierto, que ya se encuentra inaugurado en medio del ente, enraizado en la tierra, elevándose a un mundo. De este modo comprender el ser como fundación de su verdad es lo contrario de subjetivización, en tanto superación de toda subjetividad y de los modos de pensar determinados desde aquí. En el comprender, como proyecto arrojado, se encuentra necesariamente, según el origen del ser-ahí, el viraje; el arrojador del proyecto es un arrojado, pero sólo en el arrojado y a través de él. Comprender es realización y asunción de la instancia que soporta, ser-ahí, asunción como un sufrir, en el cual lo que se cierra se inaugura portando-ligando.

Heidegger habla del “pensar del ser” (*Erdenken*) para nombrar la única y decisiva manera, en el tránsito al otro comienzo, por la que el hombre occidental venidero asume el esenciarse de la verdad del ser y tan sólo de este modo deviene histórico, es decir, surge de la esencia

del ser y permanece perteneciente a él, no mienta ser transferido al pasado y a lo historiográficamente constatable. La meditación histórica sobre la historia de la metafísica muestra que la realización de la pregunta conductora por el ser del ente tiene como hilo conductor en la figura del representar algo en general, lo que fue impulsando la interpretación de la entidad del ente en dirección a llegar a equipararse el ser con la objetividad del ente, de la representatividad en general, impidiéndose de este modo todo camino a la pregunta por la verdad del ser. Ahora, sin embargo, el pensar ha de devenir el paso a la verdad del ser, donde se expresa la plena dependencia de éste con respecto a aquél³.

En el tránsito al otro comienzo, la pregunta por el ser del ente se convierte en la pregunta por la verdad del ser, de manera que ésta como esencia de la verdad pertenece al esenciarse del ser mismo, que incluye que el pensar sea determinado a partir de él. El ser nunca es decible definitivamente y por ello tampoco provisionalmente, lo que no significa una carencia, sino por el contrario, que ese saber no definitivo retiene lo abismoso y con ello la esencia del ser, perteneciendo a la esencia del ser-ahí como fundación de la verdad del ser; este retener lo abismoso es al mismo tiempo el saltar al esenciarse del ser, de modo que éste despliega su poder esencial como evento-apropiador, como el 'entre' para la indigencia del dios y la custodia del hombre. El pensar del ser, el nombramiento de su esencia, no es sino 'riesgo', "el salir auxiliando a los dioses y poner a disposición del hombre la verdad de lo verdadero". Tan sólo este pensar del ser es realmente incondicionado, es decir no determinado desde algo fuera de sí sino únicamente a través de lo por pensar en él, por el ser mismo, que sin embargo no es lo absoluto; el pensar ha alcanzado así su más propio y elevado origen desde lo por pensar en él.

Salvar al ser la singularidad de su historia es la vocación del pensar y nunca más "la volatilización de su esencia en el casillero de la empaldecida generalidad de las categorías", expresa el autor. Pero por

³ Op. cit., V d, VIII, pág. 493 y ss.

ello los sabedores conocen que la preparación de esta historia del ser en el sentido de la fundación de la disposición a la 'custodia' de la verdad del ser en el ente, que tan sólo así deviene, será desconocida por mucho tiempo.

Entendemos lo que significa pensar (*denken*), afirma el autor⁴, desde el '*Gedanc*', antigua palabra alemana que mienta fondo del corazón, la reunión de lo que nos interesa como hombres; lo que importa (*Anliegen*) tiene aquí el sentido de presencia (*Anwesen*), en lo que ya estamos reunidos por esencia y le correspondemos con el 'recuerdo'. La palabra memoria (*Gedächtnis*) mentaba inicialmente ese concentrado no desistir de lo que importa. Nos atenemos, pensando, a lo más considerable, recordamos lo que importa. Pero ese recordar (*Andenken*) es a su vez el 'gracias' (*Dank*) originario, que no significa un retribuir sino un ir al encuentro a través de lo que propiamente se da a pensar, que expresamente permitimos en su esencia, lo despedimos (*ver-abschieden*) según el antiguo sentido de esta palabra alemana. Cuando un pensar sea capaz de esta despedida de lo más digno de ser pensado, entonces se dará el supremo gracias de los mortales. Aunque nadie de nosotros, concluye el autor, pretenderá aun lejanamente un tal pensar, ni siquiera su prelude, en el mejor de los casos se logrará una preparación al mismo.

5. El poder de la palabra y del silencio

En el ámbito originario del ser también se recupera el lenguaje en su más prístina esencia: "cuando los dioses llaman a la tierra y en el llamado hace eco un mundo y así el llamado resuena como ser-ahí del hombre, entonces es lenguaje en tanto palabra histórica, que funda historia"⁵. Lenguaje y evento, el comenzar a sonar de la tierra, eco del mundo. Contienda, el originario abrigo del quiebre del ser (*Seyn*) porque la más íntima hendidura, el sitio abierto.

⁴ HEIDEGGER, Martin; "Was heisst denken?", págs.149 y ss., en *Vorträge uns Aufsätze II*, Neske, Pfullingen, 1967.

⁵ HEIDEGGER, Martin; *Beiträge zur Philosophie- Vom Ereignis*, II, pág. 510.

El lenguaje, hablado o callado, es la primera y más amplia humanización del ente, pero también la más originaria deshumanización del hombre en tanto se considere mero viviente presente ante la mano, sujeto, en medio de todo lo vigente. Mas el lenguaje se funda en el silencio, el más oculto guardar medida en tanto sienta pautas, un sentir medida en lo más íntimo y amplio, el esenciarse de la competencia y de su ensamble (evento). En tanto el lenguaje es fundamento del ser-ahí, se encuentra en éste la moderación, como el fundamento de la contienda de mundo y tierra.

Con el lenguaje habitual, hoy cada vez peor empleado y hablado, afirma el autor, no se puede decir la verdad del ser; no puede ser dicha inmediatamente si todo lenguaje es lenguaje del ente, tampoco puede hallarse uno nuevo para el ser porque aunque se lograra y sin artificio este lenguaje no diría nada. Todo decir tiene que hacer surgir conjuntamente el poder oír, ambos son del mismo origen. Entonces sólo queda decir el más noble lenguaje surgido en su simbolicidad y fuerza esencial, el lenguaje del ente como lenguaje del ser. Si bien esta transformación penetra en ámbitos que nos están todavía cerrados porque no sabemos la verdad del ser; entonces se trata de inaugurarla y el silencio se torna la lógica de la filosofía en tanto ésta pregunta la cuestión fundamental por el ser desde el otro comienzo, busca la verdad de su esenciarse, verdad que es ocultación, misterio, señas-resonancia del evento, el hesitante rehúso. Nunca podremos decir inmediatamente al ser mismo, justamente en el salto hacia su dimensión originaria, pues todo dicho procede de él y habla desde su verdad, con lo que toda palabra, toda lógica está bajo su poder. Por ello la esencia de la lógica es la sigética, tan sólo en la cual es posible concebir la esencia del lenguaje; aunque sigética sería un mero título para quienes piensan aún en disciplinas y creen tener un saber sólo en orden a una clasificación; sería mentada transitoriamente con referencia retrospectiva a la lógica ontológica, aunque no con el afán de reemplazarla, puesto que el preguntar más originario por el ser no puede clausurarse en una disciplina. Pero si nunca podemos decir inmediatamente al ser, tampoco mediatamente en el sentido de

una lógica acrecentada por la dialéctica, porque todo dicho ya habla desde la verdad del ser y nunca puede sobrepasarse inmediatamente hasta él mismo. Aunque el silencio tiene leyes más elevadas que toda lógica, tampoco es una a-lógica, que pretendiera ser auténtica sin poderlo, mientras que la voluntad y el saber del silencio están orientados muy diferentemente; tampoco se trata de algo irracional, de símbolos y cifras, que presuponen a la metafísica vigente, sino que por el contrario, incluye a la lógica de la entidad, así como la pregunta fundamental transforma en sí a la pregunta conductora; surge del origen esenciante del mismo lenguaje. La experiencia fundamental no es el enunciado, la proposición, el principio, sea matemático o dialéctico, sino el contenerse de la retención, disposición básica exigida por un pensar que se orienta hacia el otro comienzo, ante el titubeante rehusarse de la verdad en la indigencia, de la que surge la necesidad de la decisión. Cuando esta retención llega a la palabra, lo dicho es siempre el evento, pero entender este decir significa realizar el proyecto y salto del saber al evento. El decir como silencio funda; no es su palabra un signo para algo totalmente otro, lo que nombra es mentado pero el mentar sólo adjudica en tanto ser-ahí, es decir, pensantemente, en el preguntar; pone el preguntar esencial como en decisión de la esencia de la verdad, el hallazgo originario en el buscar originario, donde buscar es ya mantenerse en la verdad, en lo abierto de lo que se oculta y se sustrae, es referencia fundamental al titubeante rehúso, buscar como preguntar y no obstante callar; quien busca, según antigua sabiduría ya ha encontrado, y el buscar originario es ese asir de lo ya encontrado, de lo que se oculta como tal, mientras el buscar habitual tan sólo encuentra en tanto cesa, de allí que el hallazgo originario se guarezca en el abrigo originario del buscar como tal, honrar lo máximamente cuestionable, persistir en el preguntar, instancia.

Todo decir del ser se mantiene en palabras y nombramientos, que entendidos en el sentido del opinar diario del ente y pensados exclusivamente en esta dirección, son malinterpretables en tanto sentencia del ser; la palabra misma ya descubre algo conocido y encubre con

ello lo que en el decir pensante debe ser manifestado. Dificultad que no puede intentar ser remediada sin que se desconozca todo decir acerca del ser, sino ha de ser asumida y concebida en su pertenencia esencial al pensar de éste. Ello condiciona un procedimiento que en ciertos límites primero tiene siempre que salir al encuentro del opinar habitual y andar con él un cierto trayecto, para luego en el instante justo exigir el vuelco del pensar, pero bajo el poder de la misma palabra; por ej. 'decisión' puede y debe en primer lugar ser mentada en tanto realización como acto del hombre, hasta que de pronto miente la esencia del ser mismo, lo que no significa que sea antropológicamente interpretado sino viceversa, que el hombre sea repuesto en la esencia del ser y arrancado de las cadenas de la antropología.

La palabra según la historia del ser es multívoca, no mienta a la vez diferentes objetos sino que dice inobjetivamente al ser, que siendo evento-apropiador-resolutivo se esencia sobre todo y siempre plurifacéticamente y no obstante exige de su palabra la simplicidad, crea contextos que una calculada sistemática nunca acierta, puesto que además como históricos retienen en sí siempre y necesariamente su algo oculto y aún no decidido, un indecible que no es lo irracional de la metafísica sino lo recién por decidir de la fundación de la verdad del ser⁶.

Este modo de pensar y de lenguaje, que requiere un salto desde el plano metafísico entitativo al más originario del mismo ser como acaecer, no resulta sin embargo demasiado extraño a otras culturas, que se han mantenido más cerca de este ámbito, ni a otras dimensiones de la civilización vigente, como la del arte, a la vez que aparece significativo en tanto remite a la dimensión desde la que se hace posible corresponder a las fuertes exigencias en las sociedades contemporáneas de reconocimiento y justicia, es decir, de recuperar el ser y sentido del hombre y las cosas desde lo abierto de la historia.

⁶ HEIDEGGER, Martin; *Besinnung*, pág. 106, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1997.

6. Bibliografía

HEIDEGGER, Martin; *Beiträge zur Philosophie- Vom Ereignis*, II, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1989.

HEIDEGGER, Martin; *Besinnung*, V.Klostermann, Frankfurt a.M.,1997.

HEIDEGGER, Martin; *“Was heisst denken?”*, en *Vorträge uns Aufsätze II*, Neske, Pfullingen, 1967.

APROXIMACIONES PRELIMINARES PARA PENSAR UN CAMINO A LA ESENCIA DE LA VERDAD EN MARTIN HEIDEGGER

Dr. (c) Martín Ríos López*

Resumen: El presente artículo pretende aproximarse de manera preliminar a la reflexión heideggeriana sobre la verdad. En este sentido se intentará mostrar cómo ha sido el diálogo que el pensador alemán ha sostenido con la larga tradición metafísica, sus supuestos, traducciones y su historia.

Palabras clave: Verdad – Metafísica – Pensar – Camino.

Abstract: The present article is a preliminary approach to the Heideggerian reflection on the truth. In this sense, the author will try to illustrate the dialogue that the German thinker has maintained with the long Metaphysical tradition, its assumptions, translations and its history.

Key words: The Truth - Metaphysics – Thinking - Road.

* Chileno. Profesor de Filosofía y Licenciado en Educación por la U. Católica Silva Henríquez. Diplomado en Estudios Superiores en Filosofía por la U. de Salamanca, España. Además cursa estudios de Magíster en Filosofía en la U. de Chile y de Doctorado en la U. de Salamanca, España. Académico de la U. Católica Silva Henríquez. Contacto: martinrios@usal.es

1. A modo de introducción

Es precisamente Heidegger quien nos realiza la invitación a pensar (*Denken*). Una invitación que se nos extiende a partir de escritos como *La pregunta por la técnica* (*Die frage nach der Technik*) o *¿Qué significa pensar?* (*Was Heisst Denken?*), entre muchos otros. Queda claro, ya sea en uno u otro texto, que esta invitación a la fiesta del pensar se nos da 'bajo clave' de pregunta y con un énfasis en la *esencia*. En este sentido, todo pensar que conduce nos lleva, ante todo, a transitar por la apertura que se hace camino. Puede esto resultar paradójico si tenemos en cuenta, como el mismo Heidegger nos lo hace notar, los más de dos mil años de tradición de pensamiento filosófico y la constatación que podemos realizar del actual estado de *avance* que ha alcanzado la ciencia en nuestros días. Más aún si nuestro afán se inscribe en los márgenes de un tránsito a la esencia de la verdad. ¿Es que el hacer humano aún no se ha preocupado por este tema? ¿No son acaso visibles, y al alcance de la mano, los avances impuestos por la técnica? ¿No es razón suficiente al coger un vuelo la certeza de su llegada? ¿Es que esta confianza *en* no es motivo suficiente para suponer que al menos estamos en una determinada posesión de la verdad? Si esto último fuese así, ¿cómo lo debemos comprender?

Heidegger, sin duda, se hace cargo de estas y de muchas otras *preguntas* que dicen relación con una forma corriente de abordar y comprender la cuestión de la verdad. Del mismo modo, y con la misma entrega, ahonda en el cómo la larga tradición filosófica ha considerado, comprendido y enfrentado, a partir de su propia historia, el problema que significa la verdad. Es, en este diálogo profundo y certero que nos presenta Heidegger que intentamos abocarnos con nuestras energías, pero sólo para hacer una mínima aproximación al pensamiento de Heidegger, para presentar la modulación histórica de este concepto junto con ciertos nódulos temáticos contenidos en algunos textos muy específicos. No es, por cierto, la intención de este trabajo agotar la riqueza de estos problemas, pretensión que de plano se excluye, sino tan sólo comenzar a vislumbrar un camino para

pensar la esencia de aquello que se comprende y se ha comprendido como verdad.

2. Consideraciones preliminares

Queda claro que nuestro trabajo tiene la arriesgada pretensión de aventurarse en una aproximación a un aspecto fundamental de la obra de Heidegger. Esta pretendida aproximación la queremos articular, en un primer momento, a partir de algunos conceptos que, además de ser claves, se nos presentan como una suerte de 'tópicos conceptuales', para realizar un bosquejo general de la reflexión heideggeriana. Estos tópicos conceptuales, a los que hacemos alusión en estas consideraciones preliminares, ya son de manifiesto objeto de nuestro interés a partir del mismísimo título. Si nos damos cuenta de lo anterior, podremos concebir que tanto el *pensar*, así como el *camino* y la *esencia de la verdad* son los conceptos claves de nuestra reflexión por medio de los cuales intentaremos hacer camino.

3. Momentos claves

3.1.- *Pensar*

¿Cómo es que nuestra reflexión tiene la pretensión de pensar el *pensar*? ¿Es que ello no es algo constitutivo al ser humano? Recordemos que en no pocas ocasiones se ha considerado a la razón como lo más propio de la esencia de este 'animal racional'. De ahí viene, incluso, esa cúspide clasificación que da la biología evolutiva y que lo define sustancialmente como *Homo Sapiens*¹. Al respecto Heidegger nos señala, ya en el inicio de *¿Qué significa pensar?*, que "La razón, la *ratio*, se despliega en el pensar"². Una lectura atenta a esta proposición heideggeriana, nos da a lo menos dos posibles diferencias entre pensar y razón. La primera cuestión sería que el pensar no es *ratio*, aunque, sin embargo, se corresponden mutuamente. Y la segunda

¹ Esta clasificación de la especie humana corresponde al naturalista sueco Carl von Linné (Linneo), en su *Systema Naturae* (Sistema de la naturaleza) del año 1758.

² HEIDEGGER, Martin; *¿Qué significa pensar?*, traducción de Heraldo Kahnemann, Ed. Nova, Buenos Aires, 1964, pág. 9.

sería que el pensar se encuentra en una posición más ventajosa que la razón. Esto último se debe al hecho que el pensar da cobijo a la razón y no al revés. Ello porque el pensar se modula, se manifiesta de diversas formas, aunque sea la razón (*ratio*), entendida como uno de los modos del pensar, aquel que se ha privilegiado a través de la historia de la metafísica occidental³. Sin embargo el pensar, en tanto que capacidad del hombre, sólo se hace posible en la medida que se *tienda* y *pre-tenda*. Una *tensión*, en este sentido, no es más que lo que media entre un punto y otro, es decir, es una determinada *distancia* o *ex-tensión* en la cual se hace posible un camino. En ella se hace necesario que, además, exista una *pre-tensión*, un estar dispuesto a *dis-tender-se* en ese espacio, es decir, a producir una determinada estancia que nos ayude a permanecer provisoriamente para luego dar paso a una nueva tensión. Por lo tanto, debemos afirmar que se cae en un gravísimo error si se pretende sostener la idea que la posibilidad de pensar, sea ya, de por sí, la garantía de una actividad que, sin duda, debe estar en un continuo caminar.

Empezamos a vislumbrar una cierta confirmación de lo señalando anteriormente, cuando reparamos en la advertencia que nos entrega un fragmento de *Holzwege*, en el texto '*La frase de Nietzsche Dios ha Muerto*', el cual nos señala que "(...) el pensamiento sólo comienza cuando la experiencia de que la razón, glorificada desde siglos [*die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft*], es el adversario más obstinado [*die hartnäckigste Widersacherin*] del pensamiento"⁴. ¿Qué quiere decirnos Heidegger con esto? Al respecto podemos afirmar que, por lo menos, se pueden comprender dos cosas. Primero, que esa actividad que llamamos pensar y de la cual se sostiene, en el más común y corriente de los sentidos, que es lo más propio del existente [*Dasein*], se encuentra en un estado de olvido. La segunda de estas

³ Otro de los modos del pensar se da en la *poesía* (Ποιησις), entendida como una modalidad que hace posible pensar en imágenes. Dicha posibilidad ha quedado en descrédito a partir de la sentencia que realiza Platón en el libro X de la *República*, en orden a que los poetas "corrompen el pensamiento", (595 b), priorizándose, a partir de entonces, el pensar racional argumentativo.

⁴ HEIDEGGER, Martin; *Holzwege*, pág. 247, en DUBOIS, Christian; *Heidegger: Introdução a uma leitura*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2005, pág. 120. (La traducción del portugués es nuestra).

consideraciones dice relación con el hecho, que el mismo pensar se encuentra en una situación de peligro. ¿Qué podemos conjeturar a partir de ello? Lo que subyace en la base de la *pregunta* por el pensar, como de cualquier otra pregunta heideggerianamente entendida, es una cuestión ontológica. Dicho de otro modo, que la pregunta que formula Heidegger por el pensar, así como también la pregunta por la técnica, es, ni más ni menos, que la reiteración de la pregunta fundamental de *Ser y Tiempo* [*Sein und Zeit*], que se dispone desde el párrafo §1 como una “necesidad de reiterar expresamente la pregunta que interroga por el ser”⁵. Olvido y peligro son, por tanto, dos síntomas que se diagnostican en la pregunta por el pensar y por el ser⁶. Podemos indicar que lo fundamental de aquello que diagnostica Heidegger como ‘olvido’, consiste en que se ha vuelto histórico. Es decir, que toda la historia de Occidente, desde Platón en adelante, en la medida que se ha olvidado por la pregunta por el ser, se ha vuelto tradición, traducción y traición metafísica⁷. La confirmación de estos tres *dictum* de la metafísica, en tanto olvido que se afirma a sí misma, se pueden vislumbrar cuando se asienta, tanto de manera vulgar como académica, que la larga tradición filosófica de más de dos mil años es la garante inequívoca de una constante puesta en práctica (o puesta en juego) del pensar. En este sentido nos señala Heidegger que “el ocuparnos de la filosofía es lo que más persistentemente puede sumirnos en el engaño de que estemos pensando, ya que estamos ‘filosofando’ sin cesar”⁸. Por ello, y de la misma manera, se tiene la creencia de que “Los filósofos son los pensadores: se llaman así por razón de que el pensar tiene lugar propiamente en la filosofía”.⁹ De

⁵ Cfr. HEIDEGGER, Martin; *Ser y Tiempo*, Traducción de José Gaos, Ed. FCE, México, 1962, pág. 11.

⁶ Como pudiésemos pensar “Con todo, no es la tocada pregunta una pregunta cualquiera”. HEIDEGGER, Martin; *Ser y Tiempo*, pág. 11.

⁷ Debemos recordar, como según señala Beaufret, que el pensamiento de Heidegger utiliza indistintamente, a lo largo de toda su obra, sinónicamente los conceptos de metafísica y filosofía. Cfr. BEUAFRET, Jean; *Al encuentro de Heidegger; conversaciones con Frederic de Towarnicki*, traducción de Juan Luis Delmont, Editorial Monte Ávila, Caracas, 1987, págs. 14 y 15. Cuestión que vemos confirmada cuando Heidegger nos hace presente que “La ‘filosofía’, que comienza sólo a partir de Platón, tiene desde ese momento el carácter de lo que más tarde se llamará ‘metafísica.’” HEIDEGGER, Martin; “*La doctrina platónica de la verdad*” en *Hitos*, traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés, Alianza Editorial, Madrid, 2000, pág. 196.

⁸ HEIDEGGER, Martin; *¿Qué significa pensar?*, pág. 11.

⁹ *Ibidem*, pág. 10.

lo dicho se desprende entonces, que nada podría ser más erróneo y paradójico que la suposición que tiende a igualar el pensar con el filosofar. Del mismo modo desacierta aquel supuesto que propone un *locus* propio para pensar. Sea entendido este en su doble acepción: ya sea como una *localización* facto-histórica o bien bajo una determinada experiencia de *locución* lingüística.

Estas singulares consideraciones respecto del *locus* merecen, a nuestro parecer, un tratamiento atento y profundo. Cuando hemos señalado que el pensar no es posible de ser concebido al alero de una *localización* facto-histórica, nos estamos refiriendo al hecho de que el pensar no es posible a partir de una determinada forma de institucionalización. En este sentido, debemos tener presente que muchas veces el pensar ha quedado oculto bajo una serie de máscaras. Un primer ocultamiento se produce cuando se la identifica como filosofía. Y el segundo ocultamiento del pensar que ocurre tras su identificación con la filosofía, se produce cuando se quiere hacer entender, a modo de contrabando, que la forma de manifestación más singular de la filosofía sólo se logra en una determinada *escenografía* de la institucionalización. Dicho de otro modo, si el pensar es entendido como la actividad más propia y originaria del filosofar, esta, a su vez, sólo es posible a partir de un determinado espacio de institucionalización¹⁰ de la misma. Decimos que es inapropiado sostener que el pensar tiene una específica localización institucional, no sólo porque “En la universidad es particularmente grande el peligro de que se produzca un mal entendido respecto del pensar”¹¹. Mal entendido que refiere a la consagración de ese espacio como el más indicado para realizar la tarea del pensar, sino, y he aquí lo fundamental, que la institución misma es resultado de un pensar impropio, que viene dado a partir de una experiencia traumática.

¹⁰ Por *institucionalización* debemos comprender lo planteado por SÁNCHEZ, Cecilia; “*Institucionalización de la filosofía*” en *Boletín de Filosofía*, N° 9, VOL 3, Universidad Católica Blas Cañas, Santiago de Chile, 1997-1998, pág. 34, quien nos señala que es “un conjunto de normas, códigos y leyes cuya función consiste en la instalación de una cierta economía, un uso, una manera de anunciarse, de hacerse ver y oír, en suma, una forma de administración del saber. Toda una estructura, un tejido y una ritualidad para que la filosofía tenga un ‘lugar’, esto es, un espacio de circulación y una validación de un cierto estilo de ejercer la palabra oral o escrita.”

¹¹ HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?*, pág. 18.

Explicar esta experiencia traumática requiere tener en cuenta a lo menos dos diálogos platónicos: *La Apología* y los Libros VII y X de *La República*. Inicialmente podemos decir que Platón, en *La Apología*, relata, quiera o no, dos historias en paralelo. Una de ellas recrea el juicio en el que Sócrates es condenado a muerte, la otra sin embargo se inscribe en lo profundo de la literalidad del primero. Este segundo relato es tan profundo, que aflora, paradójicamente, sólo cuando se pone en interrelación con los otros dos diálogos mencionados anteriormente. El Libro VII de *La República*, donde se nos presenta 'la alegoría de la caverna', se inicia con una exigencia al interlocutor, quien debe comparar un cuadro *imaginario* con la naturaleza del hombre¹². En este cuadro imaginario *un hombre* logra escapar del estado cautivo en el que se encuentra desde la infancia. Este suceso posibilita un viaje de salida y entrada a la caverna y el posterior reconocimiento de que todo lo tenido por verdadero no es tal. Cuando Platón señala: "Y si alguien ensayara libertarlos y conducirlos a la región de la luz, y ellos pudieran apoderarse de él y matarlo, ¿es que no lo harían? –Con toda seguridad, dijo"¹³. En este pasaje es donde encontramos las claves de lectura para el profundo relato contenido en *La Apología*. Nótese, primero que todo, que en uno y en otro diálogo ese que muere es Sócrates. Segundo, que el narrador de la historia es Platón y que, a diferencia del personaje, tiene la ventaja de hacer presente su descontento. Descontento que se expresa en la cuestión de cómo es posible que se haya cometido semejante injusticia con su maestro. Más aún, se pregunta cómo es posible que en ese acto de injusticia terminara triunfando el mal por sobre el bien; lo feo por sobre lo bello; lo falso sobre lo verdadero. La respuesta a ese trauma de Platón, provocado por la condena a muerte de su maestro, la encontramos en el Libro X de *La República*. Recordemos que en uno y otro relato, aludidos ya con anterioridad, existen hombres que se encuentran en la más absoluta ignorancia y producto de ello confunden lo bueno con lo malo, es así que son capaces de cometer las mayores atrocidades. ¿Quién o

¹² PLATÓN; *La República*, Libro VII, (514 a), traducción de María Cristina Vergara, Editorial Renacimiento, Santiago de Chile, 1986, pág. 307.

¹³ PLATÓN. *La República*, (517 a), pág. 310.

quiénes son los responsables de ello? Pidamos la respuesta de labios del mismo Platón: “Para deciros lo que pienso (porque no creo que vayáis a denunciarme a los poetas trágicos y a los demás poetas imitadores), me parece que todas esas obras corrompen el pensamiento de cuantos las escuchan, a menos que éstos posean el antídoto, es decir el conocimiento de cuál es su verdadera naturaleza”¹⁴. Para *remediar* terapéuticamente esta corrupción del pensamiento provocada por los poetas, es que Platón funda la *Academia*. En este orden de cosas la *Academia* platónica pasa a cumplir una función capital, puesto que se aboca a la labor propedéutica de ajustar las capacidades del ojo para su función visual, con lo cual se terminará preparando a los hombres, o al menos a los líderes y gobernantes, para que lleven una vida justa y, en honor a ello, hagan justicia.

3.2. Camino

Si tenemos la firme convicción que los caminos son o están dispuestos para el hombre como simples medios que facilitan el transporte de un lugar a otro, y por tanto, son tales, sólo en la medida que establecen una comunicación expedita y efectiva entre hombres, pueblos y ciudades, podríamos quedar atónitos, cuando en la experiencia profunda del bosque, aquellas certeras orientaciones tópicas entran en un profundo suspenso. Si tenemos en cuenta que la tradición metafísica ha conducido, de una u otra manera los destinos de Occidente, el pensar de Heidegger, sin embargo, se encuentra en un extremo muy distinto de ella. En un extremo tal, que casi podríamos asegurar que se sintoniza con esta experiencia profunda del bosque. Sin embargo su intención no está en desandar lo andado, como tampoco está en seguir a pie junto lo que hasta ahora se ha recorrido. Los pasos de Heidegger andan por donde hasta ahora no se ha andado. Es en este sentido, que el trabajo ‘filosófico’ de Heidegger no se aboca a la elaboración de una nueva tesis sobre el ser, sino que se dedica a pensar lo no-dicho-aún en la larga tradición metafísica. Ciertamente que aquello no dicho en

¹⁴ Ibidem, (595 b), pág. 431.

la tradición metafísica se hace patente sólo a partir de la singularidad que representa cada 'pensador' y su doctrina. En este sentido es que "La 'doctrina' de un pensador es lo no dicho en su decir y a lo que el hombre queda expuesto con el fin de emplearse en ello"¹⁵. Pero en forma alguna, lo no-dicho puede significar que se viene a cubrir algo que está en falta. En este sentido es que el pensador francés Jean Beaufret nos señala que "Cuando Heidegger habla de lo no-dicho en la metafísica, no se trata de lo no-dicho en el sentido de tapar un agujero, de llenar un espacio en blanco; se trata de algo no dicho en el sentido de un rechazo positivo a dejarse decir"¹⁶ por ella. Esto no-dicho-aún no quiere expresar, por tanto, una simple y mera relación con una ausencia. Si es entendida ésta a partir de la mera falta, como referíamos anteriormente, la negación se corresponde con la partícula griega ου, alejándonos con ello del original sentido de la expresión. Ahora bien, si intentamos alcanzar el sentido más profundo de la negación, debemos poner la mirada en la partícula με¹⁷ que refiere a una prohibición. Por ello habría que distinguir entre el ου λεγομενον del με λεγομενον, ya que el primero entraña la correspondencia con una determinada ausencia, en el sentido de un nada más. En cambio el segundo de éstos dice relación con una prohibición que anuncia un 'aquí no, pero posible'. ¿De qué se trata entonces este aún-no pero posible? Este (aún) no arriba pero posible, dice relación con el hecho que "Lo más meditable se muestra en que nosotros no pensamos aún"¹⁸. Ello quiere decir que toda nuestra 'historia' nos hace estar en falta o en deuda con el pensar, que si bien no hemos pensado aún es, sin embargo, posible. Un primer paso se da cuando esta situación se hace manifiestamente presente. Con ello, el primer paso en este camino hacia el pensar ha sido dado. ¿Pero cuál es el terreno para dar

¹⁵ HEIDEGGER, Martin; "La doctrina platónica de la verdad", pág. 173.

¹⁶ BEUAFRET, Jean; *Al encuentro de Heidegger; conversaciones con Frederic de Towarnicki*, traducción de Juan Luis Delmont, Editorial Monte Ávila, Caracas, 1987, pág. 35.

¹⁷ "lo no-dicho, para Heidegger, es algo no dicho en el sentido del 'me' (με), de la negativa que encierra el me, y que no simplemente de la ausencia que designa la partícula 'ou' (ου) BEUAFRET, Jean; *Al encuentro de Heidegger*, pág. 36.

¹⁸ HEIDEGGER, Martin; "¿A qué se llama pensar?", en *Filosofía, ciencia y técnica*, traducción de Francisco Soler G., Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997, pág. 254.

el segundo paso en este camino? Las reflexiones que desarrolla Beaufret nos conducen a sostener que la intención filosófica de Heidegger se encuentra abocada a “esclarecer el camino de la metafísica en tanto escucha lo ‘no dicho’ en ella. El único esclarecimiento posible de la filosofía en su historia es esta búsqueda de lo ‘no-dicho’ en lo ‘dicho’ por ella, y no en otra parte”¹⁹. Paradójica esta posibilidad para hacer el camino del pensar se da justamente sobre lo andado y que, de una u otra manera, ha sido silenciado. Un pensar (*Denken*) que se vuelve sobre la huella de lo andado, y que se encumbra por ello sobre sí misma (*An-Denken*), es un pensamiento rememorador²⁰. En este sentido estaríamos hablando de una posibilidad de remontarnos río arriba, es decir, que lo aún no pensado en esta *época grave* y que da que pensar, se vislumbra sólo en “el regreso al propio fundamento de la metafísica, regreso que produce un cambio de mirada”²¹. Pero este camino rememorador, que *tiende* a lo no pensado, es decir, a aquello que en la metafísica se ha dispuesto como silencio, atiende justamente a ese olvido que se inscribe en una permanente confusión entre ser y ente. La inscripción de esta diferencia entre ser y ente, es conocida como diferencia ontológica, que si bien es iniciada en *Ser y Tiempo*, sólo es concebida como tal en el curso de verano de 1927 en Marburgo y que llega a nosotros bajo el nombre de ‘*Problemas fundamentales de la fenomenología*’ (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*). Este es el peligro que existe en el silencio de la metafísica, y del cual debe hacerse cargo el pensar, que se inscribe en la confusión del ser por el ente. En este sentido Heidegger se pronuncia en 1936, en la conferencia titulada ‘*Hölderlin y la esencia de la poesía*’ (*Hölderlin und das wesen der Dichtung*), al señalar que “El peligro es la amenaza del ser por el ente (...) el ente es la amenaza del ser, porque ante el ente, estamos dispuestos a preguntar por sus cualidades, por lo que es”²². En este orden de cosas, podemos dar fe que Heidegger, en *¿Qué es metafísica?*

¹⁹ BEAUFRET, Jean; *Al encuentro de Heidegger*, pág. 80.

²⁰ Este re-memorar implica dos cosas: la primera en torno a que “la memoria es la reunión del pensar” HEIDEGGER, Martin; *¿Qué significa pensar?*, pág. 9. Pero además es ahí donde *mora*, habita el pensar.

²¹ BEAUFRET, Jean; *Al encuentro de Heidegger*, pág. 73.

²² Citado por Jean Beaufret en op. cit., pág. 18.

(*Was ist Metaphisik?*), realiza el esfuerzo de señalar enfáticamente que 'el ser no es un ente'. Sin embargo, y he aquí una paradoja, aunque "el ser no está en el ente, no es una cualidad del ente, y sin embargo, el ser no puede, sin embargo, desplegar su vigor sin ese 'ente' que lo amenaza, sin estar constantemente amenazado por el ente (...)"²³ en la medida que continuamente este le tiende a ocultar.

3.3. Esencia de la Verdad

Para buscar una cierta aproximación a la esencia de la verdad hemos creído conveniente realizar una suerte de re-visión general de esta historia en la cual se oculta el ser, teniendo en cuenta que la verdad le es de suyo correspondiente. Tener esta visión de cómo se ha comprendido la verdad a lo largo de la historia de la metafísica nos dará, sin duda, más preguntas que certezas, pero a su vez, nos permitirá vislumbrar una comprensión más amplia de esta problemática.

3.3.1. Sobre la 'verdad' en la época clásica y el medioevo

Si bien es cierto que los griegos fueron los primeros, dentro de nuestra cultura, en dedicarse a pensar todo cuanto les rodeaba, debemos también ser conscientes que sus reflexiones están referidas a una forma de entender el mundo. Esta pre-comprensión de la realidad tiene como uno de sus supuestos que no existe creación, que el universo es eterno y limitado. Es así que la verdad está dada en las cosas, con la característica de ser eterna e inmutable; y con independencia del sujeto cognocente, puesto que se encuentra dentro de la estructura ontológica de la realidad. En este sentido la labor del hombre queda reducida a la de ser un mero descubridor. Ya en este sentido han de entenderse las siguientes afirmaciones que hace Heráclito: 'Escuchando, no a mí, sino al logos, es sabio consentir (*homologeín*) que todo es uno', así como también 'Una sola cosa es lo sabio: conocer el pensamiento que gobierna todo a través de todo'²⁴. Esta preocu-

²³ BEAUFRET, Jean; *Al encuentro de Heidegger*, pág. 18.

²⁴ HERÁCLITO; "*Fragmentos*", en TORRETI, Roberto; *Filosofía de la Naturaleza*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1971, pág. 37.

pación por parte de los pre-socráticos, que de una u otra manera se extiende a la tradición griega, tiene por objetivo, ni más ni menos que aprehender la diversidad de los fenómenos del devenir en una determinada unidad de la realidad. Es así que Platón logró la unificación de lo diverso a partir de la concepción de la teoría de las *Ideas*, del mismo modo que el *concepto* era para Aristóteles aquel que identifica la unidad de esa diversidad. Aunque debemos tener presente que ya a partir de Platón, y esto es fundamental para Heidegger a la hora de retomar el concepto de *Alétheia*, entendida esta como presencia de algo al descubierto, se da inicio a esta historia del olvido que hacíamos mención momentos atrás. Para dar un paso más en nuestro objetivo debemos referirnos a la re-formulación de esta *Alétheia* del mundo griego en el medioevo. La verdad pasa a ser entendida como *Veritas est adaequatio intellectus et rei*. Los dos conceptos de esta fórmula que acompañan la noción de veritas alcanzan una capital importancia para la comprensión plena del mismo. Si partimos nuestro análisis del término *Intellectus* lo primero que llama la atención es la composición del concepto, puesto que, por un lado *intus* que significa 'dentro', y por otro *legere* que implica la acción de 'leer'. Con lo cual tenemos que la acción fundamental del *intelecto* radica en la posibilidad de leer dentro de las cosas. En este sentido, *leer dentro de las cosas* responde a una determinada *adaequatio*, puesto que si se trata de Dios, que es el creador de las cosas, la verdad es la adecuación de las cosas creadas por Dios al entendimiento divino. Si se trata del caso del hombre, que no es el creador de las cosas, la verdad pasa a ser comprendida como la adecuación del entendimiento humano a las cosas tal como Dios las ha creado²⁵. Es en el sentido anteriormente aludido que Heidegger nos indicará que "Para la escolástica medieval vale la frase de Tomás de Aquino: *veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino (Quaestiones de veritate; qu. I art. 4, resp.)*, 'la verdad se encuentra verdaderamente en el entendimiento humano o divino'. En el entendimiento tiene su lugar la esencia. La verdad ya no es aquí *ἀληθεια*, sino *ομοιωσις* (*adaequatio*)"²⁶.

²⁵ Respecto de este último concepto Cfr. BEAUFRET, Jean; *Al encuentro de Heidegger*, pág. 30.

²⁶ HEIDEGGER, Martin; "La doctrina platónica de la verdad", pág. 194.

3.3.2 La 'verdad' en la época moderna

El giro paradigmático que recoge la época moderna se empina en el hecho que la pregunta fundamental no es ya en relación por la verdad del ente, sino que por el principio del fundamento de esta verdad. Es así que toda la filosofía entendida, desde Descartes en adelante, es comprendida como una filosofía de la subjetividad o como bien lo formula Schopenhauer al señalar que en la modernidad 'toda la realidad pende del hilo de la conciencia que lo representa'. Lo fundamental de este cambio de pregunta por el principio de la realidad es que se vuelve pregunta por el método de la representacionalidad como uno de los principios de unificación del conocimiento.²⁷ En este orden de cosas "La pregunta 'qué es el ente' se transforma en pregunta por el *fundamentum absolutum inconsussum veritatis*, por el fundamento incondicional e inquebrantable de la verdad. Esta transformación es el comienzo de un nuevo pensar por el que la época se vuelve nueva y la edad que le sigue se vuelve edad moderna"²⁸. Por ello es que podemos señalar que la 'verdad' comprendida bajo la óptica de la subjetividad cartesiana, responde a la búsqueda de la *certeza*, con lo cual podemos decir que, de ahora en adelante, toda relación con la verdad es una relación de certeza, entendida esta como medible, posible sólo a partir de los márgenes esbozados por el despliegue del *cogito*. Por ello es que "A comienzos de la Edad Moderna, Descartes matiza del siguiente modo la frase precedente: *veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse. (Regulae ad directionem ingenii, Reg. VIII, Opp. X, 396)*. 'La verdad y la falsedad en sentido auténtico no pueden encontrarse en ningún otro lugar más que en el entendimiento'"²⁹. En relación con todo lo anteriormente señalado, debemos sostener que en este desplazamiento de la comprensión de *Alétheia*, pasando por la *Veritas* hasta el *Cogito*, se mantiene la lógica del ocultamiento del ser por el ente. Beaufret ejemplifica esta cuestión de manera magistral cuando nos dice que "Para Platón, dos más dos

²⁷ El otro sería la matemática.

²⁸ HEIDEGGER, Martin; *Nietzsche II*, traducción de Juan Luis Vermal, Editorial Destino, Barcelona, 2001, pág. 119.

²⁹ HEIDEGGER, Martin; "La doctrina platónica de la verdad", pág. 194.

son cuatro porque la cosa se me aparece en lo abierto; para Descartes, dos más dos son cuatro porque tengo una certeza ‘egocogitativa’ de ello”³⁰. La comprensión fundamental que podemos hacer de lo anteriormente señalado, es que toda verdad, entendida a partir del *Cogito* cartesiano moderno, se inscribe a partir de una traducción de la misma en certeza. Ello porque se ha traducido de modo literal el ‘cogito’ como si fuese pensar. Heidegger nos señala que en muchos pasajes de la obra de Descartes para la palabra *cogitar* utiliza la palabra *percipere*, que significa “tomar en posesión algo, apoderarse de una cosa, aquí en el sentido de re-mitir-a-sí [*Sich-zu-stellen*] en el modo del poner ante sí [*Vor-sich-stellen*], del ‘representar’ [*Vor-stellen*]”³¹. De lo anterior podemos colegir que la dinámica que se establece en la época moderna tiene que ver siempre con una dinámica de aseguramiento, que se dispone siempre bajo la forma de una dualidad conformada por la relación sujeto-objeto, donde el ente adquiere la característica de estar *dispuesto* para un determinado uso, o para el consumo (*Bestände*).

3.3.3. Para comenzar a pensar las posibles relaciones entre la *Alétheia* (ἀληθεια) y la época de la técnica

Heidegger nos señala en *La pregunta por la técnica* que en modo alguno podremos llegar a una comprensión de la pregunta misma, y en este caso la que da a lugar por la técnica, si no prestamos atención al hecho que, en este, como en muchos otros, es un concepto cargado de historia. Una historia del término τεχνη (tecné) que propiamente se corresponde inicialmente con la noción de επιστημη, en el sentido de saber (ειδεναι) sobre la (ἀληθεια) *Alétheia*. Muy por el contrario, de lo que el sentido corriente pudiese decirnos, “la técnica no es, en su esencia, el lado praxis de la teoría (...) la técnica es aquello a partir de lo cual, en el mundo moderno, adviene la distinción en el sentido contrario entre teoría y praxis”³², por esto es que “la técnica no es,

³⁰ BEAUFRET, Jean; *Al encuentro de Heidegger*, pág. 30.

³¹ HEIDEGGER, Martin; *Nietzsche II*, pág. 126.

³² BEAUFRET, Jean; *Al encuentro de Heidegger*, pág. 49.

pues, simplemente un medio. La técnica es un modo del desocultar. Si prestamos atención a eso, entonces se nos abrirá un ámbito del desocultamiento, esto es, de la verdad”³³. La técnica comprendida desde la óptica moderna, alcanza su plenitud de desarrollo en el proyecto matemático de la naturaleza³⁴ en tanto se dispone al control de su entorno. Entendida así la técnica, queda esta reducida a la mera practicidad, diferencia sustancial con los griegos, quienes le conciben a partir de su dimensión teórico-práctica, es decir, en tanto que pertenece a la ποιησις (poíesis). Conforme a lo que hemos venido señalando “La mirada técnica es el origen de la ciencia como proyecto matemático de la naturaleza, de la misma manera que había sido el origen de la ciencia griega. Y el error de los modernos está en dejarse obsesionar por su reducción de lo técnico a lo práctico.”³⁵ Esta visión reductora de la técnica, a lo puramente práctico, responde a que sólo es concebida respecto de fines. Más a fondo, esta disposición de la técnica sólo tiene a la vista, como esencia de ella, la comprensión instrumental y antropológica, por eso erramos en el intento de concebirla de esa manera, puesto que “la técnica no es igual a la esencia de la técnica”³⁶ y “según esto, la correcta determinación instrumental de la técnica no nos muestra aún su esencia”³⁷. Es en este sentido que Heidegger desea tener una relación libre con la técnica, para de esa forma proteger (*Schonen*), mirar por, preservar a fin de permitir el despliegue de algo en plenitud.³⁸

4. Des-conclusiones preliminares

Al presentar este cuarto momento de nuestra reflexión con el nombre de des-conclusión, quiero asentir públicamente con mi amigo Luis

³³ HEIDEGGER, Martin; “*La pregunta por la técnica*” en *Ciencia y Técnica*, traducción de Francisco Soler G., Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1984, pág. 79.

³⁴ Comprendamos esta idea bajo a partir de la frase acuñada por Galileo en la cual nos indica que “hay que leer el libro de la naturaleza, puesto que su lenguaje está escrito en lenguaje matemático”.

³⁵ BEAUFRET, Jean; *Al encuentro de Heidegger*, pág. 50.

³⁶ HEIDEGGER, Martin; “*La pregunta por la técnica*”, pág. 71.

³⁷ HEIDEGGER, Martin; “*La pregunta por la técnica*”, pág. 75.

³⁸ “La libertad es lo iluminante velante, en cuya luz se corre aquel velo que lo emboza lo esencial de toda verdad y deja aparecer al velo como lo que emboza. La libertad es el ámbito del destino; que lo lleva, en cada, a un desocultamiento a su camino.” HEIDEGGER, Martin; “*La pregunta por la Técnica*”, pág. 94.

Uribe en el hecho de que “La tarea no es aquella que se concluye, sino aquella que permanece por hacer.”³⁹ Es este mantenerse en la exigencia (*Heißt*) de la tarea del pensar (*denken*), en la *preliminariedad* de la reflexión, donde se quiere registrar este trabajo. Para ello hemos intentado sólo un esbozo de comprensión de esta tarea que significa pensar las modulaciones que ha tenido la ‘verdad’ a lo largo de la metafísica y cómo Heidegger se hace a la tarea de hacer decir lo no-dicho en ella. Dicho esbozo lo hemos articulado a partir de tres giros de aproximación. Estos corresponden al pensar, el camino y los momentos que se pueden registrar en la historia de la metafísica respecto de la verdad. Con lo anterior sólo se pone de manifiesto nuestro interés en volver a la tarea de pensar estos tópicos, aproximándonos preliminarmente a través de un nuevo y continuo aliento.

Santiago de Chile, verano de 2006

5. Bibliografía

ACEVEDO, Jorge; *Heidegger y la época técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1999.

BEUAFRET, Jean; *Al encuentro de Heidegger; conversaciones con Frederic de Towarnicki*, traducción de Juan Luis Delmont, Editorial Monte Ávila, Caracas, 1987.

DOUBOIS, Christian; *Heidegger: Introdução a uma leitura*, tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira, Jorge Zahar Ediciones, Rio de Janeiro, 2005.

HEIDEGGER, Martin; *Ciencia y técnica*, traducción y prólogo de Francisco Soler Grima, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1984.

_____ ; *Ser y Tiempo*, traducción de J. Gaos, FCE, México, 1962.

_____ ; *Introducción a la Filosofía*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Ediciones Cátedra, Madrid, 2001.

³⁹ URIBE M., Luis. “De la ontología del declinar a la ontología de la noche: Pensar después de Heidegger y Vattimo” en *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, N° 13, UCSH, Santiago de Chile, 2004, pág. 175.

_____ ; *Nietzsche II*, traducción de Juan Luis Vermal, Editorial Destino, Barcelona, 2001.

_____ ; *¿Qué significa pensar?*, traducción de Heraldo Kahne-
mann, Editorial Nova, Buenos Aires, 1964.

_____ ; *“La doctrina platónica de la verdad”*, en *Hitos*, traducción
de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

HERÁCLITO; *“Fragmentos”* en TORRETI, Roberto; *Filosofía de la Naturaleza*,
Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1971.

LONGÁS, Fernando; *La moderna condición humana. Una introducción al
pensar crítico de Kant*, Ediciones UMCE, Santiago de Chile, 2004.

PLATÓN; *La República*, traducción de María Cristina Vergara, Editorial Rena-
cimiento, Santiago de Chile, 1986.

PLATÓN; *Apología de Sócrates*, traducción de Alejandro Vigo, Editorial Uni-
versitaria, Santiago de Chile, 2005.

SÁNCHEZ, Cecilia; *“Institucionalización de la filosofía”* en *Boletín de Filosofía*,
Nº 9, VOL 3, Universidad Católica Blas Cañas, Santiago de Chile, 1997-1998,
págs. 34-48.

URIBE M., Luis; *“De la ontología del declinar a la ontología de la noche: Pensar
después de Heidegger y Vattimo”* en *Hermenéutica Intercultural. Revista de
Filosofía*, Nº 13, UCSH, Santiago de Chile, 2004, págs. 159-176.

HEIDEGGER Y ORTEGA Y GASSET: NOTAS INCOMPLETAS SOBRE HISTORIA COMO HERMENÉUTICA¹

Dr. (c) Luis Uribe Miranda *

Resumen: El artículo es una primera aproximación a la relación entre Martin Heidegger y José Ortega y Gasset. La tesis del autor es que en ambos filósofos la historia es pensada como hermenéutica y que abren la posibilidad para pensar el fin de la historia como fin de la racionalidad historicista.

Palabras Clave: Historia – Hermenéutica – Temporalidad – Racionalidad

Abstract: The article is a first approach to the relationship between Martin Heidegger and Jose Ortega y Gasset. The author's thesis is that, according to both philosophers, history is thought as hermeneutics, and that they open the possibility to think the end of history as the end of the historicist rationality.

Key words: History – Hermeneutics – Temporality – Rationality

* Chileno. Bachiller en Filosofía por la U. P. Salesiana de Roma, Italia. Profesor de Filosofía y Licenciado en Educación por la U. Católica Blas Cañas. Magíster en Filosofía por la U. de Chile y Doctor (c) en Ciencias de la Educación, mención Filosofía de la Educación, U. de París VIII, Francia. Académico de la U. Católica Silva Henríquez, U. Alberto Hurtado y del Centro de estudios CONFERRE. Contacto: luis.uribe@wanadoo.fr

¹ Este artículo surge de un texto antiguo que escribí el año 1999, en el marco de mis estudios de Magíster en Filosofía en la Universidad de Chile. Sin embargo, cambié algunos elementos y re-redacté otros a fin de ponerlo en la perspectiva de mis actuales reflexiones. Agradezco al editor su publicación y así contribuir, a des-tiempo, al aniversario de la muerte de Martin Heidegger.

“L’idea che la storia abbia un senso progressivo, e cioè che, per vie più o meno misteriose e guidate da una razionalità provvidenziale, si avvicini sempre più a una perfezione finale, è stata alla base della modernità, anzi si può dire che costituisce l’essenza della modernità”².

“Il y a d’abord une ambiguïté du terme histoire qui désigne aussi bien la réalité historique que la science historique. Cette ambiguïté exprime une équivoque existentielle, à savoir que le sujet de la science historique est aussi un être historique”³.

“...definiamo l’ermeneutica come quella filosofia che si sviluppa lungo l’asse Heidegger – Gadamer”⁴.

1. En aquel tiempo...

La historia es aquello por lo cual pregunto en esta reflexión. Esto implica la reflexión por cuanto la historia me pide volver sobre ella. El “volver sobre lo vivido” es justamente el sentido que le otorgo a la noción de reflexión. Más aún, me envía, me pone en camino de re-plantear la historia como lo “pasado” y, a la vez, manifestar la presencia del vivir humano como constitutivo esencial del acontecer histórico. Por otra parte, este quehacer meditativo pretende “ver-claridad” en el reflexionar, en cuanto permitir que el ser hable de nuevo. El hablar de nuevo, del ser, es una forma nueva de “ver-comprender” las modulaciones de éste a través de la historia.

La historia como re-flexión es aquello que se me im-pone. Esto es, que la historia me exige, me pide reflexionar dado que parece que ha llegado a su final. Este final de la historia es lo que Jean Baudrillard ha denominado “la huelga de los acontecimientos”. Efectivamente, para Baudrillard “lo único que constituye una manifestación histórica verdadera es esta *huelga de los acontecimientos*, este rechazo a significar

² VATTIMO, Gianni; *Nichilismo ed emancipazione*, Ed. Garzanti, Milán, Italia, 2003, pág. 33.

³ LYOTARD, Jean-François; *La phénoménologie*, Ed. PUF, Paris, France, 14^e Ed., 2004, pág. 91.

⁴ VATTIMO, Gianni; *Oltre l’interpretazione*, Ed. Laterza, Roma-Bari, Italia, 2002, pág. 5.

lo que sea, o esta capacidad de significar cualquier cosa. Éste es el auténtico final de la historia, el final de la Razón histórica”⁵. Según esto, parece que el tema de la historia me pone en lo que podría denominar “conflicto de racionalidades” que, a su vez, exigiría “hacerse cargo” de tal conflicto. Sin embargo, mi pretensión, por ahora, es aproximarme a la historia “guiado” por dos filósofos contemporáneos.

A continuación presento el pensar de Martin Heidegger y José Ortega y Gasset respecto a la historia, a fin de sacar a la luz las cuestiones que exige reflexionar sobre la historia y su final, como lo plantean algunos filósofos de la posmodernidad, que implica un giro en la concepción de la racionalidad. La hermenéutica filosófica me ha hecho reparar en la relevancia del lenguaje y, por lo mismo, cedo la palabra, a fin de que ésta hable de la historia.

2. La historicidad destinal según Heidegger

El tema de la historicidad, por lo menos en *Sein und Zeit*, aparece vinculado a la estructura del *Dasein* como cuidado. Mejor aún, la temporalidad aparece como el sentido ontológico del cuidado y, por ende, del *Dasein*. Por otra parte, este tema aparece, también, vinculado al de la comprensión y, éste, al del sentido del ser. Por tanto, el tema a tratar no es un tema periférico del pensar heideggeriano, sino que, por el contrario, se vuelve particularmente central.

La pregunta por el sentido del ser orienta, mueve, desde una pre-comprensión de éste. Esto, porque éste ente privilegiado, que habita en las cercanías del ser, el *Dasein*, en este preguntar pone en “juego” su ser propio. En efecto, “el *Dasein* es un ente al que en su ser le va este mismo ser”⁶. Este preguntar-comprender no es, para Heidegger, un esfuerzo intelectual, sino que es un existencial, un modo de ser propio del *Dasein*, como bien afirmará en el párrafo 31: “El comprender es el ser existencial del propio poder-ser del *Dasein* mismo, de tal manera

⁵ BAUDRILLARD, Jean; *La ilusión del fin*, Traducción de Thomas Kauf, Ed. Anagrama, Barcelona, 1997, pág. 39.

⁶ HEIDEGGER, Martin; *Ser y Tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997, pág. 213.

que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo"⁷. Esto es, que la comprensión en cuanto modo de ser del *Dasein* es un "estado de apertura", que le permite a este ser descubrirse, en el horizonte del tiempo, como un ser posible abierto a su ser-en-el-mundo y, por ende, como proyectividad. "La apertura del comprender concierne siempre a la constitución fundamental entera del estar-en-el-mundo"⁸. Por consiguiente la comprensión, en cuanto modo de ser del *Dasein*, es comprender, pero más aún es un "comprender-se" como *in-der-Welt-sein*.

Lo anterior me encamina a la cuestión del sentido. Según el filósofo de Friburgo, algo tiene sentido cuando "viene a comprensión" por el ser del *Dasein*. El "sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo"⁹. Que algo sea horizonte, significa aquí, por de pronto, que es el límite de la posibilidad de acceder a comprensión a partir de la tríada previa propia de lo proyectivo. Más aun, que el sentido en cuanto horizonte proyectivo del comprender es el mismo *Dasein*, "por eso, sólo el *Dasein* puede estar dotado de sentido o desprovisto de él"¹⁰. Por tanto, la pregunta por la comprensión del ser, por el sentido del ser, se articula desde el ser del *Dasein*.

El ser del *Dasein* es, también, cuidado¹¹. "El término "cuidado" mienta un fenómeno ontológico-existencial fundamental"¹² por darse "antes". En este anticiparse a-sí, en estar vuelto hacia su más propio "poder-ser", radica "la condición ontológico existencial de la posibilidad del ser libre para"¹³. Ser libre para, en cuanto expresión

⁷ Ibidem, pág. 168.

⁸ Idem.

⁹ Ibidem, pág. 175.

¹⁰ Idem.

¹¹ Utilizo la expresión cuidado toda vez que para muchos hispanoparlantes ha sido parte de nuestro modo de comprender la expresión *Sorge*. Sin embargo, bien podría significar preocupación.

¹² Ibidem, pág. 215.

¹³ Idem.

del cuidado, se manifestará más plenamente en la muerte, en cuanto imposibilidad de la posibilidad¹⁴.

Lo anterior en cuanto propedéutica al tema de la historicidad, me encamina al análisis de la temporeidad, y su relación con el cuidado, a fin de dilucidar la constitución de la historicidad.

Como Heidegger ha planteado en otros párrafos de *Ser y tiempo*, “la pregunta por el sentido del ser de un ente tiene como tema el fondo de proyección de la comprensión de ser que está a la base de todo ser de ente”¹⁵. Ahora bien, el sentido de este ente, el cuidado, es constitutivo del ser del poder ser. El poder ser es lo proyectivo y, éste, existencialmente, es resolución precursora. Esta condición existencial es mentada por Heidegger como “un estar vuelto hacia el más propio y eminente poder ser...El dejar-se-venir hacia sí mismo soportando la posibilidad eminente, es el fenómeno del porvenir”¹⁶. Según esto, el ser del *Dasein* en cuanto proyectividad existencial es resolución precursora, por cuanto en su proyectar-se es capaz de volverse sobre sí, asumiéndose como ser-para-la-muerte, en cuanto fenómeno originario del por-venir. Este por-venir que es un volver-se, un pasado, no es un futuro como *lo que llegará a ser*, sino que es un futuro que se vuelve al pasado, como *el que ya siempre era*, como su *haber-sido*. En efecto, “sólo en la medida en que el *Dasein* es, en general, un “yo he sido”, puede venir futurientemente hacia sí mismo, volviendo hacia atrás”¹⁷. Luego, el pasado surge del futuro y éste presencia el presente. Por tanto, para nuestro filósofo, “este fenómeno que de esta manera es unitario, es decir, como futuro que está siendo sido y que presenta, es lo que nosotros llamamos la temporeidad”¹⁸, pero más aún “la temporeidad se revela como el sentido del cuidado propio”¹⁹ del *Dasein*, donde el pasado, el presente y el futuro, propios del tiempo vulgar,

¹⁴ Sobre este punto conviene detenerse en el capítulo I de la segunda sección de *Ser y Tiempo*.

¹⁵ HEIDEGGER, Martin; *Ser y Tiempo*, pág. 342.

¹⁶ *Ibidem*, pág. 343.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ *Ibidem*, pág. 343-344.

¹⁹ *Ibidem*, pág. 344.

no tienen significación. La temporeidad es la unidad de la estructura existencial del *Dasein* en cuanto cuidado, porque el *Dasein* es concebido como un ente que trans-curre en el tiempo, donde encuentra el sentido del ser y su-ser en el futuro.

El *Dasein* en cuanto futuro es un “ser ahí”²⁰, mientras que el pasado es un ente que *ya no está-ahí*, por ende, no es *de cuidado*. La temporeidad, por su parte, reúne en unidad existencial, facticidad y caída, constituyendo la estructura del cuidado. Sin embargo, me pregunto: ¿en qué consiste la temporeidad? La respuesta no se hace esperar, aparentemente por vía negativa: “la temporeidad no “es”, en absoluto, un ente. La temporeidad no es, sino que se temporiza”²¹. Temporizar es, fundamentalmente, ser extático, *estar-fuera-de-sí*, elevado de un lugar. Según esto, la consistencia de la temporeidad radica en la temporización donde pasado, presente y futuro son éx-tasis de la temporeidad. Ahora bien, el futuro es el éx-tasis primario. Como bien afirma Heidegger, “el fenómeno primario de la temporeidad originaria y propia es el futuro”²².

Según el tenor de lo ex-puesto hasta aquí, el cuidado, desde la temporeidad como sentido ontológico de éste, se manifiesta como un volver-se hacia lo ya-sido como proyectividad futurienta hacia la muerte. El *Dasein* como ser respecto del fin, para la muerte, se revela como poder-ser, o mejor, como un ser-posible, que existe de modo finito. “Finitud no quiere decir primariamente una cesación, sino que es un carácter de la temporización misma. El futuro originario y propio es el hacia-sí, hacia ese sí que existe como la posibilidad insuperable de la nihilidad”²³. Por consiguiente, el tiempo, dirá Heidegger, es temporización de la temporeidad posibilitando la estructura del cuidado, donde la temporeidad es extática, temporizada desde el futuro y revelando el tiempo y, en él, al *Dasein* como finito.

²⁰ La traducción de *Dasein* por “ser ahí”, ha originado algunas controversias para algunos traductores contemporáneos de las obras de Heidegger. Por ejemplo, José Gaos lo traduce por “ser ahí”, el filósofo español Jaime Aspiuza propone traducirlo por “ser aquí”, Jorge Rivera no lo traduce. Yo, por ahora, seguiré con la expresión “ser ahí”.

²¹ HEIDEGGER, Martin; *Ser y Tiempo*, págs. 345-346.

²² *Ibidem*, pág. 346.

²³ *Ibidem*, pág. 347.

Por otra parte, el ser del *Dasein*, en cuanto cuidado es finito, temporal y, consecuentemente, “preñado” de historicidad. La historicidad es destinal. En efecto, “tan sólo la temporeidad propia, que es, a la vez, finita hace posible algo así como un destino, es decir, una historicidad propia”²⁴. La palabra destino, no dice primariamente la noción de *pre-destinatio*, sino que remite al acontecer originario del *Dasein*, el cual, “libre para la muerte, hace entrega de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido”²⁵. En este sentido, la historicidad es destinal porque refiere al ser del *Dasein*, el cual acontece en su *donación-apropiadora* de herencia y libertad para la muerte. Al mismo tiempo, el *Dasein* es un ser-en-el-mundo, un ser-con-otros, y, consecuentemente, lo destinal también es común, es un acontecer de la comunidad, de un pueblo. Además, el destino propio y común del *Dasein*, como constitutivos de la historicidad, exigen la temporeidad. La temporeidad, como he atisbado en los párrafos anteriores, tiene como condición esencial la temporización. Luego, es susceptible de repetirse. Pero la repetición es una respuesta a lo *ya sido*, es instantánea, una llamada de lo que en el *hoy* sigue siendo como *pasado*. La repetición revela el destino del *Dasein*. Como bien afirmará Heidegger, “definiremos la repetición como el modo de la resolución que se entrega a sí misma (una posibilidad heredada) y mediante el cual el *Dasein* existe explícitamente como destino”²⁶.

Siguiendo el meditar de Heidegger, respecto de los párrafos anteriores, debo decir que la historicidad es destinal en cuanto se repite, esto por ser temporizada pero, además, es historicidad del futuro. “La historia en cuanto forma de ser del *Dasein*, hunde sus raíces tan esencialmente en el futuro”²⁷, nos dice Heidegger. Por tanto, la historicidad es propia del *Dasein*, que descubre su destino en la repetición futurienta de la temporeidad. El destino es “el modo propio de la historicidad del *Dasein*”²⁸, porque el *Dasein* es un ente constituido de historicidad y

²⁴ *Ibidem*, pág. 401.

²⁵ *Ibidem*, pág. 400.

²⁶ *Ibidem*, pág. 401.

²⁷ *Ibidem*, pág. 402.

²⁸ *Idem*.

como tal, es un destino y éste es el fundamento de la historicidad. Consecuentemente, aquí la historia se juega su destino en la comprensión del sentido de esta como libertad²⁹ y cuidado.

3. La historia como hermenéutica según Ortega y Gasset

En los párrafos anteriores he realizado una aproximación a la historicidad en Martin Heidegger. En éste, por su parte, pretendo acercarme a los planteamientos del filósofo Español José Ortega y Gasset. Acercarme, por lo pronto, significa “estar-orientado”, estar en camino, o mejor aún, es un “buscar”. El buscar, nos ha dicho Heidegger en *Sein und Zeit*, es preguntar. Según esto, el preguntar acontece en el horizonte de la historicidad. Más aún, la historicidad viene a mí en la pregunta, por cuanto la historia se despliega en la *vida* del que pregunta.

La vida del hombre es la historia. Según Ortega y Gasset, “al hombre lo único que le pasa es vivir”³⁰. Ahora bien, el vivir del hombre *no pasa*, sino que es *estar-viviendo* y esto ocurre en una *circunstancia*. En efecto, “el vivir consiste en que el hombre está siempre en una circunstancia”³¹. Esta constatación de Ortega y Gasset, me impone la tarea de decir qué es la circunstancia. Mi decir permanecerá “mudo” para que el decir del filósofo de Madrid diga. Al ceder la palabra me dis-pongo al dono.

En el texto *Unas Lecciones de Metafísica*, entre otros, Ortega y Gasset me dona su palabra con respecto a la circunstancia: “La circunstancia o mundo en que hemos caído al vivir y en que vamos prisioneros, en que estamos perplejos, se compone en cada caso de un cierto repertorio de posibilidades, de poder hacer esto o poder hacer lo otro. Ante este teclado de posibles quehaceres somos libres para preferir el uno al otro, pero el teclado, tomado en su totalidad, es fatal. Las circuns-

²⁹ Sobre este punto creo que se puede abrir una relación con el texto de 1943 sobre la verdad. Cfr. HEIDEGGER, Martin; *De la esencia de la verdad*, Traducción de Eduardo García Belsunce, Ed. Fausto, Argentina, 1992.

³⁰ ORTEGA Y GASSET, José; *En torno a Galileo*, Ed. Alianza / Revista de Occidente, Madrid, 1994, pág. 22.

³¹ *Ibidem*, pág. 27.

tancias son el círculo de fatalidad que forma parte de esa realidad que llamamos vida”³². Esta palabra donada requiere una hermenéutica a fin de poder contemplar en totalidad su significación.

En un primer acercamiento puedo afirmar que la circunstancia es un mundo. El mundo no es algo que está ahí, distante de mí, sino que el mundo es el lugar propio en el cual *somos*, o si se quiere, es el *en donde* estamos siendo sin mediar voluntad. El mundo es el lugar de la ocurrencia del vivir. Mas aún, la circunstancia entendida como mundo es lo que me *de-tiene*, lo que me *man-tiene*³³ preso. Ser preso no es estar encarcelado, sino ser *presa*, estar ex-puesto. La ex-posición en la que soy en el mundo, la circunstancia, es la que me *man-tiene* en la vida, pero me mantiene per-plejo. Vivir en la circunstancia será, entonces, perplejidad.

En una segunda aproximación, puedo afirmar que la perplejidad del vivir del hombre en la circunstancia se gatilla por las opciones. Esto es, que la circunstancia es un cierto repertorio de posibilidades. Estas posibilidades se abren como tales en el mundo, pero al mismo tiempo, se cierran en él. Las posibilidades son, en cada caso, mis posibilidades. Efectivamente, soy yo el que tengo que habérmelas con las posibilidades que constituyen mi circunstancia, en el sentido de que la vida me ha sido dada, pero no está hecha. Pero además, el hombre está obligado a tomar sus posibilidades como *suyas* y, en este sentido, sus posibilidades, que se abren y cierran en el mundo, es él mismo. El abrir y cerrar de las posibilidades es para el hombre una fatalidad o, mejor aún, *su* fatalidad.

Lo fatal de la circunstancia en la que el hombre está siendo le pertenece. La fatalidad no es un agregado al vivir, sino que es un constitutivo ontológico. Somos una fatal circunstancia. Que la fatalidad nos pertenezca no es sinónimo de que la circunstancia esté pre-determinada, sino que nos vemos obligados a tomar una posibilidad. El poder optar

³² ORTEGA Y GASSET, José; *Unas lecciones de metafísica*, Ed. Alianza / Revista de Occidente, Madrid, 1986, pág. 94.

³³ Ocupo esta palabra no sólo como permanencia, sino como la acción de alimentar y permitir la vida, por ejemplo, de los hijos. También la puedo entender como “tener en las manos”.

dentro de la fatalidad es lo que Ortega y Gasset denomina libertad. La libertad es pre-ferir dentro del repertorio de posibilidades de manera fatal. La fatalidad es la que manifiesta la libertad en la circunstancia. En la fatalidad somos libres, pero no somos libres para la fatalidad. Esto último es lo que da sentido a la fatalidad por cuanto la fatalidad pre-supone el vivir del hombre. Es decir, que el vivir del hombre es fatal, su circunstancia, porque irrumpe en la vida sin pedirlo. La llegada del hombre a la vida no depende de él, debe elegirla, y es aquí donde radica su fatalidad. Siempre tenemos que habérnoslas con nuestra vida. La vida, como la circunstancia, es un quehacer.

Este dono de la palabra de Ortega y Gasset con respecto a la circunstancia me dispone a transitar sobre la historia entendida fundamentalmente como el vivir del hombre. El vivir del hombre es un quehacer. Esto es, que la vida da quehacer, *nos ocupa*, pero sobre todo, *nos preocupa*. “La vida es preocupación”³⁴ nos afirma Ortega y Gasset. Pero esta preocupación no es sólo *a veces*, sino *siempre*. El hombre vive en la constante preocupación por vivir. Esta preocupación, inevitablemente, lo hace vivir el futuro como presente. Según esto, la historia no sería la constatación de hechos que le han pasado al hombre, sino que es la preocupación por el porvenir, por el futuro. Más aún, la historia es la preocupación por la vida humana, por lo que será la vida, por el futuro de la vida humana. Esto es posible por el advenir de la vida en el hombre de modo incompleto. En efecto, para Ortega y Gasset la vida del hombre es preocupación porque *no está hecha*. Por lo mismo, la vida consistirá en des-velar lo que la vida es. Este proceso es lo que llamamos hermenéutica, por cuanto el hombre tiene que interpretar y articular su vida como sentido. Es por esta razón que la historia es hermenéutica.

Según Ortega y Gasset, “la historia en su primaria labor, en la más elemental, es ya hermenéutica, que quiere decir interpretación”³⁵ y no la simple constatación de hechos. Los hechos no son la realidad,

³⁴ ORTEGA Y GASSET, José; *Unas lecciones de metafísica*, pág. 93.

³⁵ ORTEGA Y GASSET, José; *En torno a Galileo*, pág. 22.

sino que la realidad es la construcción que los hombres realizamos. La historia como Hermenéutica “se ocupa en averiguar cómo han sido las vidas humanas”³⁶, pero no en el sentido psicológico, sino en averiguar cómo los hombres de una época han interpretado el drama, la fatalidad, del ser del hombre en su circunstancia. Por tanto, la historia, en la perspectiva de Ortega y Gasset es hermenéutica, cuya substancia es la vida del hombre y su estructura vital.

4. En aquel des-tiempo...

Este momento de mi reflexión debía llamarse conclusión. Sin embargo está a des-tiempo porque no es el momento de concluir algo. El des-tiempo no es una conclusión. Es decir, lo que he re-corrido en el pensar-meditar de Heidegger y Ortega y Gasset es sólo un intento aproximativo y pre-liminar con respecto a la historia. Según esto, lo que pretendo ahora es dar algunas pistas para pensar la historia desde su final.

En la perspectiva de Heidegger la historicidad en cuanto destinal pertenece al ser del *Dasein*. Recuerdo, además, que la verdad aparece de-pendiendo de la subjetividad del *Dasein*. En este sentido, historicidad y verdad refieren al ser del *Dasein*. Para Heidegger, el *Dasein* es un existente y en cuanto tal, es un ser respecto del fin, es un ser-para-la-muerte. La nihilidad insuperable de la posibilidad que es el futuro, pone de manifiesto la presencia de la nada en la existencia del *Dasein*. En efecto, para Heidegger, existir es “estar sosteniéndose dentro de la nada”³⁷, de tal suerte que el ser propio del *Dasein* es originariamente desde la nada. Por lo mismo, nos parece que una vía para re-flexionar sobre la historia consiste en re-conocer que la historia podría asumir lo originario del existente. Esto es, que la historia a la vez que es historia del ser es, originariamente, historia de la nada.

El tema de la nada, por lo menos en *¿Qué es Metafísica?*, es continuación del tema de la historicidad en *Sein und Zeit* y del de la verdad

³⁶ Ibidem, pág. 32.

³⁷ HEIDEGGER, Martin; *¿Qué es metafísica?*, Traducción de Xavier Zubiri, Ed. Fausto, Argentina, 1992, pág. 49.

en *De la Esencia de la Verdad*. Lo anterior se patentiza en que la nada revela el carácter finito de la existencia y, por ende, que la historia viene y tiende a su final. En efecto, “sólo en la nada de la existencia viene el ente en total a sí mismo, pero según su posibilidad más propia, es decir, de un modo finito”³⁸, al igual como lo revela la historicidad destinal. Ahora bien, Heidegger afirmará que “sin la originaria patencia de la nada no hay mismidad, ni hay libertad”³⁹. Luego, sin la patencia de la nada, desde la angustia, no es posible la libertad, al mismo tiempo, que no hay verdad, pues la esencia de la verdad es la libertad, lo que implica, al mismo tiempo, que no habría historia verdadera. Pero más aún, si la verdad que es verdad del ser es originariamente nada, la verdad es verdad de la nada al mismo tiempo, por cuanto en el desvelar siempre hay algo que queda *velado*. Por lo mismo, entonces, la historia no podría ser pensada como re-cuento de *hechos* y que éstos manifestarían claramente la verdad sobre *lo ocurrido*. La historia tendría que admitir que no puede decir verdaderamente *nada*. Es decir, que la historia por su carácter constitutivo no está llamada a decir *la verdad* sobre los hechos, sino a ocurrir. La historia sería el acontecer de ser y nada. De hecho, en *Identidad y Diferencia* se debe pensar la co-pertenencia de ser y pensar, de ser y hombre, de ser y nada. En efecto, dirá Heidegger en este texto: “Se hace necesario un salto para experimentar propiamente el co-pertenecer de hombre y ser...El salto de la súbita entrada en el ámbito, desde el cual hombre y ser han alcanzado ya mutuamente desde siempre y respectivamente su esencia, pues ambos están sobre-apropiados mutuamente por suficiencia. La entrada en el ámbito de esta super-apropiación afina y de-fine, ante todo, la experiencia del pensar”⁴⁰. Luego, pensar la co-pertenencia de historicidad, verdad, nada, ser y pensar son propios del pensar re-flexivo de Heidegger.

38 Ibidem, pág. 54.

39 Ibidem, pág. 49.

40 HEIDEGGER, Martin; “*Identidad y diferencia*” Traducción de Oscar Mertz y revisada por Francisco Soler, en *Revista de Filosofía*, U. de Chile, VOL. XIII, N°1, Santiago de Chile, 1966, pág. 87.

La historia como historia del ser en co-pertenencia de nada exige pensar la diferencia sobre el fondo de una ontología des-fundada. Esto es una ontología de la caducidad. Según Vattimo la historia debe ser pensada desde una *pietas*, que “es un vocablo que evoca, antes que nada, la mortalidad, la finitud y la caducidad”⁴¹, nos señala el filósofo Italiano. Por lo mismo, la historia como *pietas* no es, sino que *su-cede* y, consecuentemente, no puede manifestarse y ser pensada como un *meta-relato*. La historia exige ser pensada como caducidad y no como un relato *fuerte* cuya finalidad sería la emancipación. Esto supone el giro de una racionalidad histórica a una racionalidad hermenéutica cuyo presupuesto se expresa del siguiente modo: *ya no hay hechos sino interpretaciones*.

La historia sería interpretación y no recuento de hechos, como bien ha dicho Ortega y Gasset en párrafos anteriores. Esto supone la realización del *giro* en el vivir humano. Por otra parte, transitar por esta vía exige una comprensión distinta del tiempo. Lo propio del tiempo es que se temporiza. Según esto, el tiempo no sería la temporalidad sino la temporeidad. La temporalidad es el *tempus-alliud*. Es decir, no el otro tiempo, sino el tiempo medido por otro. Sería el tiempo de la historia en el sentido positivista, propio de una racionalidad fuerte. La temporeidad, por su parte, nos parece, es una palabra que hace referencia al *tempus-εἶδος*. Es decir, el tiempo esencial, o mejor aún, la esencia del tiempo. En consecuencia, la historia es temporeidad como *ocurrencia* esencial del tiempo. Esto me pone en perspectiva de re-flexionar la historia como historia originaria. Una historia que dice su origen en la temporeidad a la que sólo se accede por la vía del final de la historia teleológica y la asunción de la racionalidad hermenéutica o, como diría Vattimo, *débil*.

Sin contra-venir lo anterior, la historia originaria, la que es capaz de pensar el tiempo esencial no es una reivindicación de la metafísica. Al contrario, es la posibilidad de plantear la caída de la racionalidad

⁴¹ VATTIMO, Gianni; “*Dialéctica, diferencia y pensamiento débil*” en *El pensamiento débil*, Traducción de Luis de Santiago, Ed. Cátedra, Madrid, 1995, pág. 33.

historicista moderna. Esto es, que la historia como emancipación o progreso infinito, propio de la modernidad⁴², no es *nueva*. La historia como no-recuento del pasado es esencial porque concibe la esencia finita y temporal y porque concibe la verdad como libertad. Es decir, una historia pensada como un tiempo originario y esencial es aquella capaz de hacer una *Verwindung* respecto de la racionalidad y respecto del futuro y el pasado. Esto es, una torsión que pueda pensar el ahora de la historia, lo que ocurre, lo que acontece. La historia será, en este sentido, la historia del acontecer y no de los hechos, la historia del *des-tiempo* lineal y la apertura a la fatalidad del vivir. Repito, la historia de la fatalidad (Ortega y Gasset) y no la del progreso moderno que condujo al nihilismo occidental (Heidegger).

La tarea es, entonces, intentar pensar la historia desde su fin, que no es otro que el fin de la racionalidad historicista moderna y, por lo mismo, abrirse a la posibilidad de entender la historia como hermenéutica, como interpretación del acontecer y no como búsqueda de la verdad histórica en un sentido metafísico. El fin de la modernidad es el fin de la metafísica y el fin de la historia concebida universalmente. Es el tiempo de pensar la historia local. Es el *des-tiempo* para pensar...

Santiago de Chile, invierno de 2006.

5. Bibliografía

BAUDRILLARD, Jean; *La ilusión del fin*, Traducción de Thomas Kauf, Ed. Anagrama, Barcelona, 1997.

CHIURAZZI, Gaetano; *Il postmoderno*, Ed. Bruno Mondadori, Milán, Italia, 2002.

HEIDEGGER, Martin; *De la esencia de la verdad*, Traducción de Eduardo García Belsunce, Ed. Fausto, Argentina, 1992.

HEIDEGGER, Martin; *"Identidad y diferencia"* Traducción de Oscar Mertz y revisada por Francisco Soler, en *Revista de Filosofía*, U. de Chile, VOL. XIII, N°1, Santiago de Chile, 1966.

⁴² Sobre el concepto de modernidad como lo nuevo recomiendo el texto de CHIURAZZI, Gaetano; *Il postmoderno*, Ed. Bruno Mondadori, Milán, Italia, 2002, especialmente págs. 5-7.

HEIDEGGER, Martin; *¿Qué es metafísica?*, Traducción de Xavier Zubiri, Ed. Fausto, Argentina, 1992.

HEIDEGGER, Martin; *Ser y Tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

LYOTARD, Jean-François; *La phénoménologie*, Ed. PUF, París, Francia, 14^o Ed., 2004.

ORTEGA Y GASSET, José; *En torno a Galileo*, Ed. Alianza / Revista de Occidente, Madrid, 1994.

ORTEGA Y GASSET, José; *Unas lecciones de metafísica*, Ed. Alianza / Revista de Occidente, Madrid, 1986.

VATTIMO, Gianni; *"Dialéctica, diferencia y pensamiento débil"* en *El pensamiento débil*, Traducción de Luis de Santiago, Ed. Cátedra, Madrid, 1995.

VATTIMO, Gianni; *Nihilismo ed emancipazione*, Ed. Garzanti, Milán, Italia, 2003.

VATTIMO, Gianni; *Oltre l'interpretazione*, Ed. Laterza, Roma-Bari, Italia, 2002.

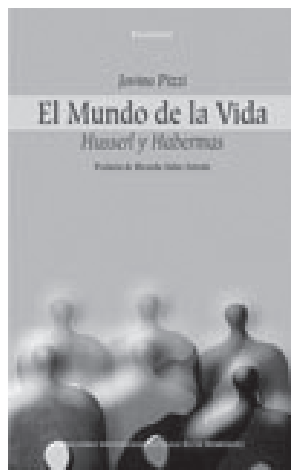
III. Reseñas

EL MUNDO DE LA VIDA. HUSSERL Y HABERMAS

JOVINO PIZZI

Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez,
Santiago de Chile, 2005, 190 páginas.

Los escritos de Edmund Husserl que median entre *Ideen I* [*Ideas I*] y *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* [*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendente*] aportan numerosas y variadas perspectivas sobre el tema del mundo y el término *Lebenswelt* (“mundo de la vida”) hace ya su aparición en *Ideen II* [*Ideas II*] entendido como suelo (*Boden*) de toda ciencia del mundo. Sin embargo, las investigaciones filosóficas realizadas bajo el hilo conductor del mundo de la vida son propiamente tardías y culminan en *Erfahrung und Urteil* [*Experiencia y juicio*] y las conferencias y escritos sobre *La crisis...*¹ A mi entender la importancia de este concepto es tal que permite agregar a los tres períodos que los estudiosos determinan para el pensamiento propiamente fenomenológico husserliano, respectivamente el de la “fenomenología descriptiva”, el de la “fenomenología trascendental estática” y el de la “fenomenología egológica o genética”, un cuarto período que cabría denominar de la “fenomenología del mundo de la vida”. En los escritos de este último período, además, la tematización del “mundo de la vida” no sólo se convierte en el punto de partida para una ampliación de la idea tradicional de cientificidad sino que reconduce a la problemática de la historicidad y de lo históri-



¹ Me remito no sólo a los trabajos que aparecen en el volumen VI de la *Husserliana*, sino igualmente a los textos de la misma época, sobre todo los textos del *Nachlass 1934-1937* editados por Reinhold N. Smid en 1993 como volumen XXIX de la *Husserliana*.

co volviendo patente la presencia estructurante, si bien no carente de dificultades teóricas, de un *a priori* histórico².

La publicación del texto del Dr. Jovino Pizzi, profesor de la Universidad Católica de Pelotas del Estado de Río Grande do Sul, Brasil, se inscribe en esta línea temática fecunda que goza de un despliegue específico en el ámbito de la fenomenología y de la hermenéutica latinoamericana y española. El libro, que es parte sustantiva de su trabajo de tesis doctoral, comienza atendiendo al propio contexto de producción aludido en una comparación somera entre los desarrollos de la fenomenología de España y Francia, que junto con los alemanes fueron los más influyentes en América Latina, y los de este subcontinente. Cabe observar que el resultado expuesto aquí merece alguna observación, en tanto se desconocen los alcances tempranos de la filosofía de inspiración fenomenológica en México, Argentina y otros países de habla hispana³.

Al presentarse a sí mismo como continuador de la tradición de los estudios en lengua española y portuguesa que toman su base en el “mundo de la vida”, Pizzi se refiere particularmente a la obra de dos grandes teóricos de éste: Edmund Husserl y Jürgen Habermas. De modo insistente se señala que el “mundo de la vida” fue la herramienta conceptual privilegiada por Husserl tanto para su denuncia del concepto residual de cientificidad característico del objetivismo positivista como para el trazado de una historia retrospectiva del pensamiento occidental que pone en evidencia los rasgos de su crisis profunda.

² Además de existir diversos estudios sobre estos desarrollos husserlianos, las dificultades mencionadas parecen abonar nuevas posibilidades para reflexionar retrospectivamente sobre los hitos fundamentales de la filosofía occidental y despejar nuevos horizontes siempre en la “*école de la phénoménologie*”, como señala Marc Richir en *La crise du sens et la phénoménologie*, Millon, Paris, 1990, según lo he considerado en mi artículo “Institución simbólica y teleología racional en la crisis del sentido” en *Escritos de filosofía*, N° 27-28, 1995, págs. 289-298.

³ Una síntesis lograda de esta historia se encuentra en la entrada “Spain and Latin America” de Roberto J. Walton, en Lester Embree *et alii*, *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1997, págs. 675-679. Walton destaca la temprana influencia sobre los filósofos ejercida por la traducción que hizo Ortega y Gasset en 1923 de *Logische Untersuchungen*, así como los ecos favorables a la fenomenología que despertaron las tres visitas de este pensador a la Argentina (1916, 1928 y 1939).

El libro se propone como objetivo un análisis de la aportación que el concepto de mundo de la vida en las versiones de Husserl y Habermas puede ofrecer para denunciar y reparar los equívocos del positivismo moderno. La articulación del texto en una "Introducción", tres capítulos y "Conclusión" responde a las exigencias enunciadas y resulta gratamente didáctica. Puesto que el positivismo de raíz comtiana impregnó de modo emblemático aspectos fundamentales de la educación, la vida social y la organización política del Brasil (y en otras variantes y medidas los de casi todos los países latinoamericanos), a mi modo de ver esta elección temática de retorno al mundo de la vida no resulta casual para un filósofo brasileño e involucra el intento de provocar un cambio de actitud que vaya más allá de la teoría. Siguiendo esta línea eminentemente práctica (ética y política), cuyas raíces se pueden rastrear en el pensamiento occidental de modo sistemático y claro por lo menos desde Aristóteles, Pizzi caracteriza la proyección mayor de su trabajo como un llamado para una racionalidad más amplia, "capaz de promover una rehabilitación de la multiplicidad de contextos de vida"⁴, para sacar a la luz el fundamento de sentido que oriente la acción humana.

En el primer capítulo el tratamiento del mundo de la vida se abre con la revisión indispensable de la exposición casi visionaria que ofrece Husserl sobre la crisis y, en consecuencia, con referencias al entramado retrospectivo de la historia de la filosofía y de la ciencia moderna que éste traza. Siguiendo el hilo conductor de sus intereses teórico-prácticos, Pizzi retoma en el texto especialmente las críticas del filósofo hacia el objetivismo y el cientificismo y explora su posible aplicación al estado del pensamiento y del desarrollo tecnológico actuales. Sin embargo, se descuida la diferencia fundamental entre "tradicción" filosófica y "tradicionalidad" (mera tradición sedimentada y estática) que constituye una herramienta fundamental de la que Husserl se vale para su presentación de la historia teleológica de la filosofía⁵,

⁴ PIZZI, Jovino; op. cit, pág. 20.

⁵ He desarrollado este tema particularmente en mi tesis de doctorado (1985), que fue publicada bajo el título *Mundo de la vida: mundo de la historia*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1987 y en trabajos posteriores.

signada por una institución o fundación originaria (*Urstiftung*) y sucesivos hitos que retoman la creatividad primera (*Nachstiftungen*). En virtud de ello, en el libro se genera un cierto desdibujamiento del mantenimiento conflictivo por parte de Husserl –al menos para quienes intentamos una liberación del pensamiento filosófico de sus ataduras etnocéntricas– del proyecto universalista de la fenomenología como ciencia estricta y rigurosa que, proveniente de su *Stiftung* primera en Grecia, deriva y depende de una concepción etnocéntrica del *lógos* de la que Husserl no logra desprenderse. La falta de atención a este límite de la fenomenología de Husserl vuelve confusa la crítica hacia el pretendido universalismo de las líneas objetivistas y positivistas del pensamiento moderno; en mi libro *Mundo de la vida: mundo de la historia* he mostrado que, a entender del filósofo alemán, no es el proyecto fundador de la filosofía occidental el que ha fracasado, sino su despliegue objetivista que culmina en el positivismo.⁶ Sintetizando, lo valioso de este capítulo consiste en su asunción de la crítica del positivismo mediante el retorno al mundo de la vida y al carácter contextual y concreto de la razón, en un movimiento que continúa el ya explorado por los autores estudiados. Sin embargo, no se llegan a poner de manifiesto las posibilidades que, más allá de Husserl, tendría un pensamiento proveniente de la fenomenología para asumir de otro modo la contextualidad y la historicidad de la razón y para desempeñarse en horizontes de traducción filosófica efectivamente interculturales.

El segundo capítulo plantea la necesidad de retornar a un concepto de *Lebenswelt* omnicompreensivo que sea coherente con las aspiraciones humanas, vale decir, un “retorno a las cosas mismas” que adquiera la figura de un saber radical anclado en la “actitud personal”. Se recapitulan rasgos fundamentales de las diversas acepciones del mundo de la vida elaboradas cuidadosamente por el filósofo español Fernando Montero Moliner en sus libros y algunos inéditos, si bien mediante este recurso parecen eludirse las dificultades que presenta el texto husserliano mismo y su discusión por parte de diversos estudiosos

⁶ BONILLA, Alcira; *Mundo de la vida: mundo de la historia*, op. cit., Capítulo 1, pág. 6.

durante más de seis décadas. Sin soslayar los peligros de solipsismo larvados en los desarrollos husserlianos, Pizzi extrae una consecuencia positiva de estas aportaciones de Montero Moliner: pensar el mundo de la vida como tentativa para “introducir una nueva racionalidad encarnada y anclada en una mundanidad vital”.⁷

El diálogo crítico que Pizzi reconstruye a partir de las lecturas habermasianas del mundo de la vida tiene lugar como posible respuesta a dos interrogantes mayores del propio autor: “¿Cómo ampliar el análisis del ‘hombre europeo’ hacia el hombre cosmopolita? ¿Qué significa una reflexión filosófica que tiene como protagonismo el ‘mundo de la vida.’?”⁸ Tomando como hilo conductor la cuestión del conocimiento, que, a la vez, es el factor fuerte de la diferencia de Habermas con Husserl, Pizzi dirige sus preguntas casi exclusivamente a textos anteriores a la *Teoría de la acción comunicativa*, que de manera decisiva constituyen una fuente para estudiar la reconstrucción habermasiana de la crítica a la racionalidad científica. Después de enumerar los elementos filosóficos de Husserl que Habermas toma en cuenta, se ponderan las ventajas que según éste tiene el método fenomenológico de conocimiento para desembocar finalmente en la asunción del punto de vista habermasiano, en tanto se valora el rechazo del trascendentalismo fenomenológico, la consideración del interés, la profundización de las relaciones entre teoría y praxis, la adopción teórica del plexo lingüístico de la intersubjetividad y el reconocimiento de la reducción actual del mundo de la vida a uno legitimado por el mercado. En una lectura plausible Pizzi considera la crítica de Habermas también como una tentativa que relaciona la actitud ética con la dimensión política y que, por ello, integra los diversos contextos del mundo de la vida en una racionalidad emancipadora que desemboca finalmente en la propuesta de una teoría de la acción comunicativa.

En la conclusión se explicitan el objetivo de largo alcance ya formulado entre las primeras páginas del libro pero que sólo permanece como

⁷ PIZZI, Jovino; op. cit., pág. 115.

⁸ *Ibidem*, pág. 121.

desiderátum: superar la falacia etnocéntrica, cargada de androcentrismo y aporofobia, atendiendo al reto de la acción mediante este retorno reflexivo al mundo de la vida, considerado el “horizonte común en el cual se configura y se desarrolla el protagonismo del sujeto donde, además y a partir de él, es posible hablar de interculturalidad y de pluralismo”.⁹ Este intento programático, como se señala al terminar, implica el reconocimiento de las evidencias originarias que provienen de mundos plurales, los de América Latina en este caso, y el esfuerzo por comprender su multiplicidad y complejidad. De este modo, devolviendo el reto, también el autor quedaría convocado por sus lectores para desplegar en contribuciones futuras el hilo conductor del mundo de la vida en el sentido que propone.

Prof. Alcira B. Bonilla
Universidad de Buenos Aires / CONICET

⁹ PIZZI, Jovino; *op. cit.*, pág. 21.

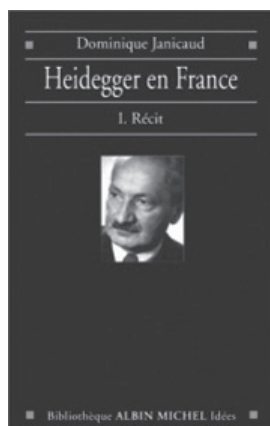
HEIDEGGER EN FRANCE

DOMINIQUE JANICAUD

Coll. «Pluriel», Deux Volumes: I Récits et II Entretiens.

Ed. Hachette Littératures, Paris, 2005, 890 páginas.

El recuerdo presente, el relato de una historia, la memoria recobrada y la presencia de un pensar en un espacio intelectual, claro está, uno de los más importantes y relevantes de los que existieron y siguen existiendo, el francés, en el siglo XX, nos vuelven la mirada a un clásico pleno de futuro: Heidegger, el pequeño pensador del ser, perdido en los caminos de la Selva Negra, el hombre, el profesor, y alguna vez el funcionario, el rector que con su errancia política y su silencio incomprendido sigue generando aún polémicas que escapan, no está de más decirlo, a lo que racionalmente se pudiese llamar un análisis propiamente histórico. Tampoco está demás decir que el libro de dos volúmenes “Heidegger en France” del fallecido profesor de Nice Dominique Janicaud puede ser leído como una constante confrontación al monolítico maniqueísmo de las pseudo-demostraciones conjugadas desde el affaire Farías; incluso, para algunos comentaristas franceses, su anterior libro “l’Ombre de cette pesée. Heidegger et la question politique” (éd. Jérôme Millon, 1990) es hasta el día de hoy una de las pocas y verdaderas respuestas filosóficas generadas desde este espacio intelectual a esa cuestión. El primer volumen de “Heidegger en France” está consagrado al estudio de una historia filosófica, la presencia, la omnipresencia de Heidegger en Francia, que cubre siete decenios de vida intelectual tejándose en torno a él certitudes, insatisfacciones, perplejidades y esperanzas. Casi no hay un sector del conocimiento y de la actividad intelectual



francesa que no esté tocada positivamente o negativamente por este pensar, por sus efectos, marginales, retóricos, reveladores, significativos o si se quiere ideológicos o reactivos, pues la diversidad es amplia y qué decir de lo que entre ellas se generó: entre el existencialismo y la deconstrucción, entre la crítica del humanismo y las nuevas interpretaciones de la metafísica, desde Sartre a Althusser o desde Foucault hasta Derrida; Koyré, Lévinas, Lacan, Beaufret, Birault, Merleau-Ponty. No es una simple transplatación como revela Derrida en su entrevista, sino de un verdadero “producto genético modificado” un “injerto incomparable”. Esta es una obra que permite pasar de un volumen a otro para discernir mejor este injerto, que permite un viaje retrospectivo por los circuitos universitarios o que permite una secuencia histórica para reconocer el proceso de modificación genética, la libertad del juego interpretativo, la creación de un “Heidegger francés”, la dramaturgia intelectual, pasional y política que este fantasma, Prometeo o genio maligno generó. En efecto, el segundo volumen contiene dieciocho entrevistas entre las que se destacan las de Kostas Axelos, Walter Biemel, Jean-Francois Courtine, Françoise Dastur, Jaques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Marion, Edgar Morin, y Jean-Luc Nancy. En ellas es posible ver cómo la sabia medida (me atrevo a decir elegante) predomina al momento de hablar de la errancia política de Heidegger. Según Edgar Morin, no es posible hacer un juicio desde la traza de textos negativos seleccionados unilateralmente para reducir la filosofía y la persona de Heidegger; es necesario comprender que si Heidegger optó por el silencio se debe más bien al hecho de no querer hablar desde y según un tipo de lenguaje. Han sido, recuerda, más los post-kantianos que los existencialistas, los verdaderos justificadores filosóficos del nazismo; y el famoso discurso del rectorado –nos dice– hay que contextualizarlo en una Alemania en descomposición económica y social que bruscamente es puesta por una especie red de magos en las autopistas del trabajo, la industria y el crecimiento fuera de las normas de la vida y la cultura tradicional; es decir, no podemos descontextualizar y luego juzgar desde lo alto de un saber tranquilo que es él mismo incapaz de recontextualizar, pues es ahí donde los juicios se pueden transformar en condenas históricas. Derrida se sintió realmente

sorprendido y molesto por todo lo que los “philosophes-journalistes” (que me atrevo a traducir por “filósofos de la farándula”) escribieron sobre el affaire Farías, una verdadera e inexplicable explosión por esa aparente gran revelación escandalosa de un pasado vergonzoso que además de acusar gravemente a Heidegger hacía lo propio con todos aquellos que en Francia habían cultivado una filiación sin preguntas, sin vergüenza. Tan chocante e injusto fue todo que al propio Derrida lo acusaron de tener “respeto” por Heidegger. La respuesta derridiana es simple y compleja a la vez por la ironía que encierra: hay que comenzar por leer a Heidegger, pensar con él y eventualmente contra él, es decir, tener “respeto” significa tomar distancia pero no para disparar sobre él, al contrario de Farías. Pero el mismo Janicaud se pregunta al final del primer volumen por una posible indulgencia excesiva o por una fascinación exagerada por la obra de Heidegger. Sin duda esta pregunta no es casual a la hora de tratar de comprender desde el comienzo la influencia intelectual de Heidegger en Francia, pues en esto no habría dos interpretaciones sobre el comienzo que fue la “bomba” Sartre. 1943 es ciertamente la data de *L'Être et le Néant*, pero es además la data en que comienza a ser reconocido ahí, en Francia, en el mundo, como el más grande filósofo contemporáneo y, si no como uno, como el inspirador del movimiento filosófico existencialista, del cual marcará claras distancias en una carta posterior escrita a su también amigo francés Jean Beaufret. Ya antes, en 1938, Henry Corbin había traducido “¿Qué es la metafísica?”, y Sartre mismo dijo que no hubiese pasado unas fiestas enteras leyendo *Ser y Tiempo* si no hubiese conocido esta traducción, pero entiéndase bien: Heidegger, su nombre, era conocido desde 1927 en París; sin embargo, la penetración de su pensamiento, el injerto en-el-mundo francés no hubiese sido lo que fue, si no es por el fenómeno Sartre. Podríamos decir que ahí comienza la modificación genética, pues en Sartre encontramos no precisamente una introducción sistemática a Heidegger: libertad, mala fe, absurdo de la condición humana, ateísmo, mirada del otro, en-sí, para-sí, son propios del solo “efecto Sartre”, de su re-escritura sobre Husserl, Hegel o Heidegger. En cambio, la primera introducción fina, rigurosa y sistemática de la ontología existencial se debe más bien

a Lévinas y algunos años antes, en 1932, en un artículo aparecido en la *Revue philosophique*, titulado “Martin Heidegger y la ontología”, donde se explica la diferencia ontológica, el sentido de la pre-comprensión ontológica, el Dasein, la ruptura de Heidegger con el mundo cartesiano, el ser-en-el-mundo, la *Zuhandenheit*, la *Befindlichkeit* o la *Verfallen*, claro está, en un sentido radicalmente no teológico. Lévinas había sido alumno de Heidegger en los años 1928-1929 en el curso “Introducción a la Filosofía” (Gesamtausgabe 27), pero le conocía de antes por el pastor Jean Hering y lo recomendaba leer antes también como se sabe por Blanchot. Sin embargo, esta sistematicidad, qué duda cabe, también está dentro y no fuera de este híbrido francés, y de su paso más allá.

Prof. Jaime Retamal Salazar
P. U. Católica de Chile.

LA DESCONSTRUCCIÓN DEL CRISTIANISMO.

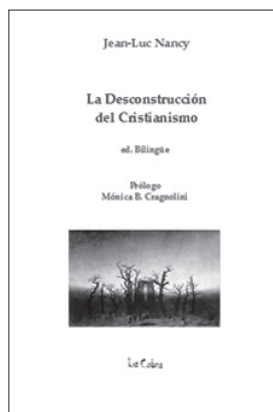
JEAN-LUC NANCY

Editorial la Cebra, Buenos Aires, 2006, 94 páginas.

Todo texto merece al menos dos comentarios distintos. O por decirlo de otro modo, hay un doble objeto del cual hablar. El primer objeto es lo escrito por el autor, en la medida que podemos tener acceso a él; dicha medida es el segundo objeto, es decir, la forma como tenemos acceso a lo que el autor escribió. Lo escrito por el autor se nos presenta a través de una versión particular, que consta de opciones editoriales precisas y muchas veces de un proceso de traducción.

Este pliegue escritural es lo que llamamos texto. La editorial se vuelve co-autora en la versión. En el caso de la traducción, esto es ampliamente aceptado; reconocemos los matices de ciertas traducciones y preferimos algunas por sobre otras. Sin embargo, muchas veces perdemos de vista la suma de los elementos que componen un texto. Una excelente traducción puede ser desperdiciada en un texto que no presenta un adecuado aparato crítico, por ejemplo, en el sistema de referencias. Hay prólogos o estudios introductorios que ayudan, otros que no; y algunas veces lo escrito por el autor no resiste prólogo alguno. Es efectivo que lo escrito por el autor es el elemento articulador de los demás. Pero el texto, en cuanto *interface* implica la complicidad de la versión.

En este caso quiero referirme primero a la versión y luego a lo escrito por el autor. La versión tiene muchos elementos que hacen pensar en una línea editorial bien orientada. El primer elemento consiste en la elección de una obra perteneciente a un autor importante; pero que



con cierta dificultad encontraremos publicado por otra editorial. La desconstrucción del cristianismo es en el fondo un estudio preliminar de ciertas discusiones que posteriormente Nancy plasmará de modo más definitivo en su obra “La Déclosion: la Déconstruction du christianisme”. Por tal razón se trata de una obra que podría pasar desapercibida a grandes editoriales, pero que tiene un valor investigativo muy importante. Un caso que grafica esto con claridad son los “Manuscritos económico-filosóficos” de Marx, publicados completamente recién en 1932. Hay obras mínimas de gran relevancia. Hacerse cargo de dichas obras mínimas es una gran decisión, autoral y editorial.

Es necesario destacar, además, un segundo elemento, y es que estamos hablando de una versión que implica una traducción. Esto muestra, ya, una opción especial de publicación. La traducción es de autoría del chileno Alejandro Madrid. Como es de suponer en el caso de una editorial emergente, dicha traducción no fue encargada especialmente a Madrid para la ocasión; sino todo lo contrario: aprovechada la ocasión, para editar una traducción que Madrid ya había realizado. El texto en cuanto artefacto, resulta un *agencement* bastante interesante. Si reconstruimos su historia, nos encontramos con una exposición presentada por Nancy en Estrasburgo, y según el testimonio del propio Nancy, registrada, transcrita y editada por Emmanuel Soler, Vincent Chekib y Pierre Rodrigo. Luego traducida por Madrid, y según su testimonio, dicha traducción registrada y transcrita por dos colaboradores, finalmente corregida y editada. Un texto en gran medida hecho a mano: un artefacto con historia que de suyo hace máquina con la idea de desconstrucción.

La versión en todo caso es bilingüe. El texto francés de Nancy, como la traducción al español de Madrid se encuentran de frente. Este gesto siempre es una apuesta, en el sentido que el texto no sólo se presenta para una lectura bilingüe; sino que de algún modo también fuerza a ello. En general, una versión políglota se pretende como una herramienta rigurosa para el análisis o estudio de ciertos textos. El uso habitual nos dice que este tipo de versiones son las que consagran un trabajo editorial. El ejemplo paradigmático sea quizás la versión

trilingüe de la *Metafísica* de Aristóteles editada por Gredos en la traducción de García Yebra. En un gesto como éste, el traductor está permanentemente confrontado a lo escrito por el autor; pero a su vez, el lector es empujado a la traducción. Ahora bien, en algún nivel esto se vuelve un arma de múltiples filos. La versión políglota es asumida muchas veces dentro de una práctica tan habitual como arbitraria que podemos calificar como autoritarismo de la versión consagrada. Sin embargo, en este caso, el gesto de la versión bilingüe aparece con un tenor distinto. Sobre todo porque rompe la ecuación autor clásico, texto de estudio, versión consagrada; ecuación profundamente ideológica, pero tremendamente extendida en nuestra tradición de “estudios” filosóficos, *curriculum academiae*. Contrariamente a esta tradición se trata de un autor imposible de calificar como clásico –en primer lugar, estar vivo es una condición excluyente para tal adjetivo-. Se trata, por otra parte, de una obra que no puede ser considerada dentro de la categoría de “grandes obras” u “obras mayores”. Consecuentemente, no hay nada consagrado ni por consagrar.

La apuesta editorial es interesante y especialmente sustentable para una editorial emergente. Además la versión tiene el encanto de las obras mínimas, en este caso, cuidadosamente editada y presentada en francés y español, con un tiraje de 500 ejemplares. Al lector que gusta de la arqueología bibliográfica le parecerá un texto para atesorar. El único reparo en términos editoriales, se refiere al prólogo: no por la pertinencia de lo escrito en él; sino por la pertinencia de que haya un prólogo en este texto. Quizás la mejor apuesta hubiese sido una presentación muy breve.

Lo escrito por el autor debe ser entendido en conexión con la Obra posterior “*La Déclision: la déconstruction du christianisme*”. Debo insistir en que se trata de un texto no conclusivo, pero sugerente. Quien haya leído, al menos con cierta frecuencia a Nancy, esperaría un texto y una temática como ésta. Nancy califica el tema del cristianismo como el Clínamen de su obra, es decir, el desvío permanente que opera como punto de fuga, y que ejerce una fuerza de atracción distractora. El tema le ronda a Nancy; recurrentemente ha utilizado en

sus obras categorías de connotación importante en el ámbito cristiano. En “La comunidad desobrada”, en “El sentido del mundo” y en “La creación del mundo o la mundialización”. De un modo especial en “Corpus”. Texto que se abre con la fórmula consagratória ‘Hoc est enim corpus meum’. ¿En qué radica la fuerza de este desvío para el pensamiento de Nancy? Para esta pregunta sólo puedo esbozar una sospecha: A Nancy le interesa el tema del sentido; específicamente, el sentido del mundo. Y el mundo es un virtual inmanente, inmanente porque el sentido no puede ser entendido como finalidad; ni tampoco como dirección a un más allá del mundo. Virtual, porque el mundo no es otra cosa que la reunión de todos los procesos de vida, trabajo, producción, significados y organización; es decir, algo que solamente puede ser pensado, y pensado dentro de los marcos de una simbolización exponencial. El mayor virtual existente es el mercado, y por eso la creación del mundo se lleva a cabo en la mundialización del capitalismo. Qué sea el sentido es fundamentalmente un enigma, pero éste se relaciona con el acontecimiento que nos acaece: La mundialización. El tema del cristianismo aparece en cuanto relato de sentido. Nancy opina que el cristianismo está vivo (o aún vive); pero no hace vivir, no otorga sentido. La secularización del sentido tampoco resulta suficiente, cuestión que hace a Nancy examinar la idea de humanismo. Una cita de la obra “La creación del mundo o la mundialización” puede ayudarnos a captar dicho estado de ánimo.

En realidad, es de la figura del “hombre” y, con ella, de la configuración del “humanismo”, de la que nosotros sabemos apartarnos o desvincularnos, cuando tenemos las más potentes razones para no querer sustituirla ni por un “superhombre” ni por “Dios”.

¿Cuáles son las razones para no querer sustituir la figura del hombre por la del superhombre? Basta mirar la historia del siglo XX. El fascismo está constantemente dispuesto a llenar el vacío cuando se produce la fuga de los valores humanistas. ¿Cuáles son las razones para no querer recuperar la figura de Dios? El texto que presentamos y *La Déclousion*, intentan responder a tal pregunta. Toda la reflexión se afirma sobre un diagnóstico que vale la pena citar.

Me mantendré apartado tanto de lo que sería la provocación crítica como de aquello que sería un paso más hacia el acomodo y el aggiornamiento. Lo haré por una razón muy simple: no se puede hoy día, me parece, ni atacar ni defender el cristianismo, es decir ni perderlo ni salvarlo. Estos proyectos simplemente no están a la orden del día...

Lo que interesa es aprender a otear qué hay en el fondo de nuestra tradición, porque para Nancy es claro que el cristianismo es nuestra tradición o el sentido de nuestra tradición. La respuesta, al menos en este texto, resulta demasiado simple. Además hay que estar precavidos respecto de dos elementos que le entregan cierta fragilidad al planteamiento general. Primero: ¿Hasta qué punto es aplicable el diagnóstico de Nancy fuera de la Europa occidental? Digo esto porque debemos reconocer que el estado actual del cristianismo, en cuanto principio de articulación cultural, resulta distinto en cada territorio y continente. Lo segundo, es que un lector con formación teológica discutirá muchas de las afirmaciones del texto. En realidad, muchas aseveraciones adolecen de prolijidad teológica, al menos desde las comprensiones teológicas postconciliares. Pero esto es secundario, Nancy no pretende un tratado teológico, sino que toma ciertos elementos a modo de ejemplo. A mi juicio estos elementos de análisis pueden ser reemplazados por otros sin menoscabo de la intención fundamental del texto. Los tres temas que Nancy analiza: la fe, el pecado y el Dios vivo, pueden perfectamente ser reemplazados por otros temas. Ellos no constituyen el Kerigma del texto. Por lo cual el mayor o menor acierto al tratar estos tres temas, debiera ser un aspecto secundario al valorar el texto. ¿Cuál sería el núcleo e intención del texto?

Primero, que el cristianismo es inseparable de Occidente, no es algo accidental que le sobreviene a Occidente, para bien o para mal, ni tampoco trascendente a él. Segundo, que la secularización o des-cristianización de Occidente es un proceso que tomarse en serio y que implica preguntarse hasta dónde o hasta cuándo seguimos siendo cristianos. Tercero, que Occidente mismo se consuma en una

desnudez, la desnudez del sentido, y que el relevo de ese sentido, es algo fundamentalmente desconocido. Para Nancy reconocer dicho relevo, implica ingresar en el corazón del sentido de Occidente, que no sin pudor califica como un corazón cristiano, pero que sospecha más arcaico que el cristianismo mismo.

Una versión muy bien lograda, un texto recomendable; aunque no para todos. No es recomendable para quienes tengan vocación apologética, nihilista o cristiana. No es recomendable para quienes asuman el cristianismo sin reconocer la posibilidad de su negación, ni para quienes no entiendan las raíces cristianas de la descristianización misma de Occidente. Por supuesto, no es recomendable para quienes entiendan el sentido como algo logrado o permanente, o confundan el sin sentido y la nada.

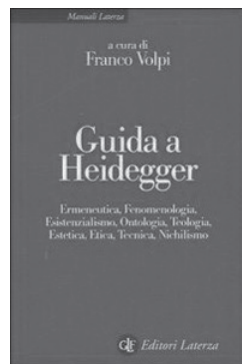
Prof. Adán Salinas Araya
U. Católica Silva Henríquez

GUIDA A HEIDEGGER

AAVV. Edición al cuidado de Franco Volpi

Ed. Gius. Laterza & Figli, Roma-Bari, Italia, 2005, 482 páginas.

El filósofo italiano Franco Volpi, Profesor de Filosofía Contemporánea en la *Università di Padova*, ha tenido a su cuidado la edición de esta *Guida a Heidegger* que tengo el privilegio de reseñar. En la reseña corro el riesgo de dejar elementos fuera, dada la extensión que una reseña se impone. Con todo, puedo decir que la primera edición de este texto había visto la luz el año 1997 en la misma casa editorial y, en septiembre de 2005, presenta esta edición corregida y aumentada.



El texto, como estructura, se abre con un prefacio a cargo de Franco Volpi. Después de esto, grandes filósofos italianos, especialistas en el pensamiento de Heidegger, entrecruzan el texto a partir de temáticas como la hermenéutica, fenomenología, existencialismo, ontología, teología, estética, técnica y nihilismo, con un criterio historiográfico. El texto se cierra con un apéndice elaborado por Franco Volpi en colaboración de Corrado Badocco. Este apéndice está compuesto por una *Cronología* de la vida y la obra de Martin Heidegger, un *Elenco* de los cursos y seminarios dictados por Heidegger entre 1915 y 1973, un *Glosario* de términos alemanes y su posible traducción al Italiano y una *Bibliografía* de acuerdo a la edición de las obras completas (*Gesamtausgabe*), que se divide en: 1) escritos publicados en vida (1910-1976), 2) cursos universitarios (1919-1944) tanto en Marburgo como en Friburgo, 3) tratados inéditos - conferencias - pensamientos, 4) indicaciones y apuntes, 5) escritos póstumos no publicados en la "*Gesamtausgabe*", 6) cartas y correspondencia, 7) conferencias grabadas en discos y películas, 8) traducciones italianas y 9) escritos

sobre Heidegger por temáticas, disciplinas filosóficas e influencia en otras áreas de la cultura.

A nivel filosófico, el texto comienza con un artículo del Profesor Franco Volpi titulado "*Vita e opere*"¹. Este texto se subdivide en diecisiete apartados. La intención del autor es tratar de abarcar la totalidad de los aspectos a considerar a la hora de intentar comprender la obra de Heidegger. Es así como este apartado contiene las vinculaciones de la filosofía de Heidegger con la fenomenología y el neo-kantismo, pero también, sus vinculaciones amorosas con Hannah Arendt, la amistad con Jaspers y el episodio político de la etapa del rectorado. Además, pone el énfasis en los temas desarrollados por Heidegger referidos a la técnica, el nihilismo, la poesía, el lenguaje, el ser como evento, etc. Es un texto que, en cierto sentido, sirve de propeútica a los textos que siguen.

En un segundo momento, el Profesor de Filosofía moral y Filosofía de la religión de la *Università di Pisa*, Adriano Fabris, con el artículo titulado "*L'ermeneutica della fatticità nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*"², intenta articular un texto que da cuenta de los primeros esbozos del pensar Heideggeriano. Este texto se subdivide en seis apartados. Los primeros intentan posesionar la preocupación de la filosofía de Heidegger en sus primeros años a partir de la formación neo-kantiana y fenomenológica. El autor pone el énfasis en la investigación sobre Aristóteles a fin de dar cuenta de una cuestión teológica que subyace como preocupación por la vida cristiana del joven Heidegger. Los otros, por su parte, versan sobre su primera etapa de profesor en Friburgo, donde su objeto de investigación sería la hermenéutica de la facticidad.

En tercer lugar, el artículo "*Il periodo di Marburgo (1923-28) ed "Essere e tempo": dalla fenomenologia all'ontologia fondamentale*"³, del Profesor de Historia de la Filosofía de la *Università di Bari*, Costantino Esposito,

¹ Vida y obras.

² La hermenéutica de la facticidad en los cursos friburgueses del 1919 al 1923.

³ El período de Marburgo (1923-28) y "Ser y tiempo": de la fenomenología a la ontología fundamental.

intenta pensar la vinculación entre la fenomenología y la cuestión por el ser desarrollada en *Ser y Tiempo*. Este texto se subdivide en ocho apartados. En los primeros intenta mostrar que hay una búsqueda de Heidegger por tratar de articular una filosofía nueva a partir de la vinculación entre Aristóteles y Husserl en perspectiva de la cuestión de la existencia. Según el autor, en este período Heidegger ya está convencido que la filosofía y la metafísica han llegado a su fin. Sus cursos en Marburgo son la excusa de Heidegger para investigar sobre la fenomenología instalando un renovado espíritu en la filosofía. Los otros apartados están dedicados a las cuestiones desarrolladas por Heidegger en *Ser y Tiempo*. Es decir, el autor explica con claridad la analítica existencial, la ontología fundamental, la temporalidad del ser y la metafísica de los entes. Es interesante constatar que el autor tiene como objetivo de su escrito la cuestión de la diferencia.

El Profesor de Filosofía Teórica de la *Università di Palermo*, Leonardo Samonà, con el artículo "*La "svolta" e i "contributi alla filosofia": l'essere come evento*"⁴, intenta dar cuenta del segundo período del pensar de Heidegger. El artículo, subdividido en siete apartados, parte estableciendo la relación entre *La vuelta* y la cuestión planteada en *Ser y Tiempo* del olvido de ser. El autor plantea que no hay dos Heidegger sino que los textos posteriores a *Ser y Tiempo* son continuación de una misma preocupación filosófica, a saber, la cuestión del olvido de ser. El olvido de ser en tanto olvido del olvido será el eje del texto *La vuelta* y servirá de base para comprender las ideas desarrolladas en *Contribuciones a la filosofía*, donde la posibilidad del ser es pensarlo como *Ereignis*. Así el autor traza una malla interpretativa que le permite recuperar la cuestión de la diferencia, la temporalidad como futuro y terminar en la temática del último dios. Esto último, permitiría ligarlo con sus primeras preocupaciones teológicas y cerrar el círculo de la filosofía de Heidegger.

El artículo "*Arte, poesia e linguaggio*"⁵ del Profesor de Estética de la *Università di Pisa*, Leonardo Amoroso, intenta dar cuenta de la cuestión

⁴ La "Vuelta" y las "Contribuciones a la filosofía": el ser como acontecimiento.

⁵ Arte, poesía y lenguaje.

estética en Heidegger en los años treinta. El texto, subdividido en cuatro apartados, es un intento de, en contra del mismo Heidegger, presentar las contribuciones decisivas de éste al desarrollo de la estética contemporánea, en especial, en las cuestiones de la poesía y el lenguaje. El autor recuerda que ya en *Ser y Tiempo* hay una reflexión sobre el lenguaje y el habla pero, además, ya hay una crítica a la cuestión diltheyana de la *Erlebnis*. Se abre así la posibilidad de una vivencia del lenguaje en la poesía y la relación entre verdad e historia a partir del origen de la obra de arte. Por otra parte, aparecen las reflexiones sobre la poesía en Hölderlin y la esencia de la verdad y sus nexos con el romanticismo alemán. Hölderlin aparece así como el “poeta del poeta”, mostrando así el esencial decir poetizante en el lenguaje. Pero, además, en el lenguaje poético aparece un des-velamiento de la verdad y su ampliación en la cuestión de lo sagrado. El lenguaje, en suma, permitirá a Heidegger comprender de modo diverso la temática de la experiencia dado que se vincula no con cierta exterioridad sino que, fundamentalmente, lo pone en relación con un camino del pensar vinculante con el silencio. El silencio haría presente la cuestión del pensar la nada como acontecimiento esencial en el lenguaje, la verdad y la obra de arte.

El artículo “*L’essenza della tecnica e il nichilismo*”⁶ del Profesor de Filosofía Teórica de la *Università di Venezia*, Mario Ruggenini, pone el acento en una de las reflexiones más decidoras del pensar del filósofo de Friburgo, a saber, la vinculación entre técnica y nihilismo. Este texto, subdividido en cuatro apartados, se abre con la cuestión del sujeto en el mundo técnico y la vinculación de esta con la metafísica. Así, el autor pone en relación las cuestiones de la participación política de Heidegger en los años treinta y atisba su preocupación por la cuestión ética. El nihilismo presente en la esencia de la técnica moderna, *Ge-stell*, deviene el destino del hombre y, por ende, su imposible superación en tanto metafísica. La metafísica como historia del ser es, en una lectura más bien nietzscheana, la historia de un error. He aquí donde aparece la necesidad de Heidegger

⁶ La esencia de la técnica y el nihilismo.

de tratar de indagar en el modo de pensar y en su necesidad. Esto es, que se hace necesario reparar en el olvido del olvido de ser como cuestión fundamental a la hora de instalar una filosofía de la diferencia, de la diferencia ontológica, capaz de recordar, en compañía de los griegos, la ausencia y necesidad de un lenguaje del ser. La presencia del lenguaje técnico olvida el ser y cae en el nihilismo.

El artículo "*Riflessi. L'influsso di Heidegger sulla filosofia e sulla cultura del Novecento*", del Profesor de Hermenéutica Filosófica en la *Università di Trieste*, Renato Cristin, intenta dar una panorámica de la actualidad e influencias de Heidegger en la filosofía y la cultura del novecientos. Este artículo, subdividido en once apartados, tiene como tesis fundamental dar cuenta de la actualidad del pensar Heideggeriano. Dicha actualidad estaría verificada en su influencia sobre la hermenéutica filosófica, el historicismo de la escuela de Dilthey, la fenomenología post-husserliana, el existencialismo, el post-estructuralismo, la filosofía de la deconstrucción y la filosofía del lenguaje. Por otro lado, hay contribuciones de Heidegger a la antropología filosófica, al psicoanálisis, a la teología, a la relación con Oriente, a las ciencias y a la literatura. Es un texto que, como su autor lo señala, aún es parcial pues el impacto de la obra de Heidegger es extenso.

En suma, *Guida a Heidegger* es un texto que se deja leer amablemente. Es un muy buen texto para especialistas y estudiantes que quieran adentrarse en la filosofía de Heidegger. Creo que es un acierto de Franco Volpi incorporar los anexos y cronologías pues contextualizan las obras y la vida del filósofo. Sin embargo, tiendo a pensar que hace falta una toma de distancia del autor que puede ir más allá de una reivindicación cristiana de Heidegger. En este sentido, se podría, en otra edición, agregar algún estudio crítico sobre el filósofo de Friburgo. Con todo, agradezco el texto y hago la invitación a leerlo y, sobre todo, a pensarlo.

Prof. Luis Uribe Miranda
U. Católica Silva Henríquez

⁷ Reflejos. El influjo de Heidegger en la filosofía y en la cultura del novecientos.

OBRAS COMPLETAS

RODOLFO KUSCH

Editorial Fundación Ross, Rosario, 2004, 4 VOL., 2752 páginas.

Hacer una reseña sobre la publicación de las obras completas de Rodolfo Kusch no deja de ser un desafío, talvez si habláramos de autores ampliamente trabajados la tarea sería más sencilla, pero en el caso de este pensador latinoamericano de padres alemanes, nacido en Buenos Aires en 1922 y muerto en 1979, profesor de varias universidades argentinas y bolivianas, miembro de la "Sociedad Argentina de Escritores", cuya metodología de investigación



no era otra que *estar* en los lugares físicos en donde se enmarcaba su reflexión, compartiendo con su gente y su tierra, tenemos que mostrar por qué es interesante y provechosa su lectura en esta 2ª edición de sus Obras Completas por Editorial Fundación Ross.

En 4 volúmenes encontramos los siguientes títulos: "La Seducción de la Barbarie", "Indios, Porteños y Dioses", "De la Mala Vida Porteña" y finalmente para cerrar el Tomo I, con 616 páginas, "Charlas para Vivir en América".

El Tomo II, con 703 páginas, nos entrega títulos como "América Profunda", "El Pensamiento Indígena y Popular en América", "Una Lógica de la Negación para Comprender a América" y finalmente "La Negación en el Pensamiento Popular". El Tomo III abre sus 589 páginas con "Geocultura del Hombre Americano" y "Esbozo de una Antropología Filosófica Americana", para terminar con la inclusión de varios ensayos transversales a toda su obra como lo son entre otros "Contenidos Filosóficos del Pensamiento Popular" o "El Pensamiento Popular desde el Punto de

Vista Filosófico”, ensayos que en total suman 6 con variadas temáticas en torno a lo Americano, para terminar con las 844 páginas que componen el Tomo IV de estas obras completas, incluyendo material y artículos dispersos del autor a través de su extendida reflexión filosófica.

Para reseñar vamos a “intentar” una lectura de un tema transversal a su pensamiento, abordando el carácter original y el aporte que eso significa para nuestra filosofía latinoamericana.

Uno de los motivos que urgen para hacer filosofía latinoamericana es la “descolocación del pensamiento”¹, nuestra intelectualidad piensa hacia el corpus filosófico, pero ese corpus no necesariamente refiere a nuestros problemas y a nuestra realidad, al contrario, ese ejercicio permanente y promovido aumenta la descolocación en la medida que responde a un pensamiento exógeno, sacado del tiempo y del espacio, que en definitiva aumenta la crisis de la intelectualidad filosófica americana: asumimos filosofías nacidas en contextos distintos sin siquiera preguntarnos la pertinencia a nuestra realidad: pensamos *hacia* Husserl, Heidegger o Lyotard, como si nosotros mismo fuéramos habitantes europeos, como si esa realidad nos correspondiera inmediatamente.

Kusch propone explícitamente que la única “posibilidad” del pensamiento americano es recurrir al *pensamiento implícito de América*², es decir, al modo de pensar originario de estas tierras y el modo de pensar que tiene el habitante anónimo de nuestras grandes ciudades y pueblos; ahí se encontraría la fuente nutricia de un pensamiento colocado en el lugar que le corresponde, en la realidad que debe pensar y en los problemas que debe resolver.

La misma particularidad de nuestra realidad americana necesariamente nos distanciaría del pensamiento occidental matematizado y preocupado de objetos. La tesis es simple y al mismo tiempo compleja, pero daría cuenta de la originalidad fundamental del pensamiento

¹ Tomo III, pág. 496.

² Tomo III, pág. 437.

kuscheano. La lógica del pensamiento occidental tiene una clara intención por la afirmación, por el *sí* categórico, por lo que realmente y no aparentemente se da, quedarse con la certeza, con el objeto. No puede pasar de una negación a la afirmación, el *no* le limita, así como las investigaciones con resultado negativo no dicen lo que las cosas son, y al revés, el *sí* inmediatamente le autoriza para residualizar o desechar cualquier otra posibilidad de verdad. En cambio la verdad existencial de América, la que parte de la negación cotidiana del indio, del pobre, de nosotros mismos a través del pensamiento descontextualizado que no nos reconoce, *sí* pasa *de* la negación *a* la afirmación, la existencia misma en América es “estar” en condiciones desfavorables que nos niegan, solo el proyecto existencial permite que pasemos a la afirmación, al revés de la lógica occidental que no puede. El pensamiento filosófico que se enfrenta al modo de pensar implícito de América no solo encuentra su base y colocación, sino que encuentra su propia dinámica y su diferencia del pensamiento occidental en la lógica que ha de regirla, lo que Kusch llama ‘*una lógica de la negación para comprender a América*’³.

Una de las principales aportaciones categoriales y, según sus propias palabras, “una obsesión”, es el concepto de “estar”, que aparece tempranamente en sus obras. Hace su aparición en un apartado de ‘América profunda’⁴ en donde se intentará una primera definición. Es la característica de la cultura Inca y lo será también de América, es la diferencia original con Occidente que se caracteriza por el ‘ser’: es la quietud, el ‘mero estar’ o el ‘dejarse estar’ de América frente a su entorno, la ausencia de praxis, la resistencia e inacción frente a los embates de la naturaleza, es la actitud del ciudadano anónimo de nuestras grandes ciudades frente a la injusticia, el temor a perder el empleo, el confiar en ritos y no en la técnica. En oposición está el “ser” y las culturas que sustenta, con su desarrollo, con sus industrias, su hacer desenfrenado, su agresión a la naturaleza, la técnica y el pensamiento calculante. Nosotros somos la mezcla híbrida de culturas opuestas,

³ Op. cit., VOL. II, pág. 547.

⁴ Op. cit., VOL. II, pág. 100.

somos la contradicción imposible de pensar desde la lógica occidental, en donde se da el estar-siendo que debe ser pensado desde nosotros y para nosotros con una filosofía situada y original que responda a nuestra particularidad.

En los cuatro Tomos de sus Obras Completas encontraremos pensamientos originales y profundos, pero también diálogo “a la par” con los grandes pensadores europeos, en donde destaca principalmente Heidegger como pensador del “ser”, en oposición a Kusch, pensador del “estar”. La técnica, la cultura, la interculturalidad, la geocultura, la tierra, el hombre, la ciudad, el campo, el altiplano, la intelectualidad americana, la política, la ética, también el ser, la naturaleza, etc. y etc., serán materia de reflexión y análisis para el lector de esta 2º edición de sus obras completas.

Personalmente no puedo dejar de señalar la pertinencia que tiene hoy el estudio de Rodolfo Kusch, no solo porque poco a poco ha sido redescubierto por la intelectualidad latinoamericana, sino porque es un intento explícito de responder a nuestros problemas, con una fuerza y originalidad que no tiene nada que envidiar a los grandes intelectuales europeos que acostumbramos leer, además nos da la posibilidad de encontrar una voz propia en el concierto filosófico mundial.

Pero en el fondo no se trata de filosofía...dejemos hablar al maestro: *“En América, ya lo dije en mi primer libro, se plantea ante todo un problema de integridad mental y la solución consiste en retomar el antiguo mundo para ganar la salud. Si no se hace así, el antiguo mundo continuará siendo autónomo y, por lo tanto, será una fuente de traumas para nuestra vida psíquica y social”*⁵.

Prof. Cristián Valdés Norambuena
U. Católica Silva Henríquez.

⁵ Tomo II, pág. 4.

IV. NOTICIAS BREVES

Seminario en homenaje a Emmanuel Mounier.

Entre el 26 y 28 de octubre de 2005 se llevó a cabo el seminario titulado "Valor y actualidad de la persona en el siglo XXI. Homenaje a Mounier", que fue organizado por nuestra universidad (UCSH) en conjunto con el Instituto Chileno de Estudios Humanísticos (ICHEH). Este seminario tuvo como objetivo rendir homenaje a este pensador francés al cumplirse 100 años de su nacimiento. En él tuvieron participación destacada los académicos de nuestra carrera, profesores doctor Ricardo Salas, Manuel Pérez, Cristián Valdés y Arturo Díaz.

Revista estudiantil "HOROS".

A fines de noviembre de 2005 se realizó la presentación pública del primer número de la Revista Filosófica Estudiantil "HOROS", preparada por el Centro de Estudiantes de la carrera Pedagogía en Filosofía de nuestra universidad. Incluyó artículos sobre el pensamiento de Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein y otros que tratan acerca de la racionalidad hermenéutica y sobre la racionalidad y la identidad latinoamericanas. La revista fue editada también en CD Rom.

Seminario Internacional de Fenomenología y Ciencias Sociales.

En abril de 2006 se llevó a cabo el Seminario Internacional de Fenomenología y Ciencias Sociales titulado "Sociedad y Lebenswelt (Mundo de la Vida) en el pensamiento fenomenológico-hermenéutico actual". Este evento contó con la participación de académicos destacados tales como Alcira Bonilla de la Universidad de Buenos Aires (Argentina), Alejandro Moreno de la Universidad Católica de Carabobo (Venezuela), Jovino Pizzi de la Universidad Católica de Pelotas (Brasil), y Adriana Arpini de la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina). Entre los académicos nacionales se contó con la presencia del doctor Raúl Velozo Farías, de la Universidad de Santiago, y otros académicos chilenos reconocidos por sus aportes a las ciencias sociales latinoamericanas. El evento fue co-organizado por los Departamentos

de Humanidades y Educación Media, de Trabajo Social, de Sociología y el Área de Investigación de la Dirección Académica de la Universidad. Fue coordinado académicamente por el profesor doctor Ricardo Salas Astrain, perteneciente a la carrera Pedagogía en Filosofía.

Seminario de pensamiento contemporáneo.

Desde el 19 al 21 de julio de 2006 se llevó a cabo el Seminario sobre Pensamiento Contemporáneo bajo el patrocinio del departamento de Humanidades y Educación Media. Fue organizado por los profesores Víctor Berríos y Adán Salinas del programa Pedagogía en Filosofía, destinado a profesores y estudiantes de filosofía y ciencias sociales. Participaron como ponencistas los académicos de Filosofía: Ricardo Salas, Mario Sobarzo, Arturo Díaz, Rodrigo Castro, Luis Uribe, Martín Ríos, Víctor Berríos, Nelson Rodríguez, Cristián Valdés y Adán Salinas. Cerró el Seminario el profesor José Jara de la Universidad de Valparaíso y UMCE. Las ponencias de este seminario serán publicadas por Ediciones UCSH.

Nuevos profesores de filosofía y licenciados en educación.

Durante el segundo semestre académico del 2005 y parte del primero del 2006 se han titulado en la Universidad ocho nuevos profesores de filosofía. Los seminarios de grado realizados fueron: “Saber, poder, razón. Una reflexión en torno a la Universidad globalizada”, de los egresados Cristián Alcayaga Aros, Nelson Césped Northon y Katia González Zaharija, quienes fueron dirigidos por el académico de filosofía Víctor Berríos Guajardo; “La filosofía en la Postmodernidad: El tiempo para la educación” de los egresados Hugo Apablaza Almonacid, Dyann Shanks Benavides, y Mauricio Suil Cerda, quienes fueron dirigidos por el académico de filosofía Luis Uribe Miranda; y finalmente, “Aproximaciones a la educación en Chile a la luz del Pensamiento Complejo de Edgard Morin” de la egresada Soledad Espinoza Aedo, quien fue dirigida por el académico de filosofía Nelson Rodríguez Arratia.

Preparación conjunta de Congreso Internacional de COMIUCAP.

La unidad académica Pedagogía en Filosofía de nuestra Universidad forma parte de la comisión organizadora del Segundo Congreso Regional Latinoamericano de la Confederación Mundial de Instituciones

Católicas de Filosofía (COMIUCAP), que se realizará en Santiago desde el 18 al 20 de octubre de 2006, teniendo como sede a la Pontificia Universidad Católica de Chile. El congreso versará sobre “Fe, Razón filosófica y Universidad Católica: sentido y tareas”, y su objetivo será plantearse el sentido y tareas que surgen de la interrelación entre la fe católica, la razón filosófica y la institucionalidad propia de una universidad católica. El doctor Ricardo Salas participa y representa a la carrera en la comisión organizadora del evento.

Nuevo editor de “Hermenéutica Intercultural”.

El profesor Martín Ríos López asumió en marzo de 2006 el cargo de editor de la revista de filosofía “Hermenéutica Intercultural”. Este número 15 es fruto de su esfuerzo y dedicación conduciendo el proceso editorial. Reemplazó al profesor Luis Uribe Miranda quien realizó una eficiente labor de editor produciendo los números anteriores 13 y 14.

Tercer Encuentro Filosófico de Estudiantes Secundarios de Santiago.

En noviembre de 2005 cerca de 100 jóvenes de diversos colegios de Enseñanza Media de Santiago respondieron a la convocatoria a participar en el tercer EFESS, Encuentro filosófico de estudiantes secundarios de Santiago y leyeron sus ensayos filosóficos elaborados en el marco de las temáticas de la asignatura de filosofía en la enseñanza media chilena, demostrando sus conocimientos y sus habilidades argumentativas y críticas. La actividad fue organizada por la jefatura de Pedagogía en Filosofía y contó con la colaboración de los estudiantes en práctica profesional de la carrera y la participación de un significativo número de profesores de filosofía egresados de la carrera y de los colegios representados en el evento.

Proceso de acreditación ante CNAP.

A fines de mayo de 2006 nuestra Carrera de Pedagogía en Filosofía entregó su informe de autoevaluación y plan de mejoramiento académico para optar a la acreditación nacional de programas de pregrado y así obtener la certificación pública de su calidad académica por parte de la CNAP (Comisión Nacional de Acreditación de Programas de For-

mación). Los gestores principales y coordinadores de la elaboración del informe final presentado a la CNAP fueron los académicos de la carrera Graciela Ramos y Manuel Pérez.

Nuevas publicaciones de filosofía al alero de Ediciones UCSH.

Durante el segundo semestre de 2005 y primero de 2006 han sido publicados por Ediciones UCSH (U. Católica Silva Henríquez) los siguientes libros vinculados a la carrera.

Luis Cid y Susana Rodríguez, egresados de nuestras carreras de Pedagogía en Filosofía y en Castellano respectivamente, publicaron en octubre de 2005 "Ciudadan@s emergentes. Filosofía y Ética para estudiantes de 7º y 8º básicos". Este texto tuvo su origen en un seminario de grado dirigido por la profesora de filosofía Graciela Ramos.

En octubre de 2005 Ediciones UCSH publicó "Homenajes y fugas. Conversaciones (con-sobre-desde) Jacques Derrida", que fue el fruto de un coloquio realizado durante mayo de 2005. Los textos fueron compilados por los profesores de filosofía Víctor Berríos y Nelson Rodríguez quienes también coordinaron este evento de la carrera Pedagogía en Filosofía.

En el contexto del Seminario Internacional de Fenomenología y Ciencias Sociales de nuestra universidad fue presentado el libro "El Mundo de la Vida. Husserl y Habermas" del pensador Jovino Pizzi, publicado por Ediciones UCSH y prologado por el académico de filosofía doctor Ricardo Salas. La Universidad Católica de Pelotas del Estado de Río Grande do Sul (Brasil), ha publicado en julio 2006 la versión en portugués de esta obra editada por la UCSH.

Bajo el sello editorial Abya-yala de Quito (Ecuador), ha sido publicada recientemente "Ética Intercultural. (Re) lecturas del pensamiento latinoamericano", del académico de filosofía doctor Ricardo Salas. La primera edición fue publicada en Ediciones UCSH en octubre de 2003. Tanto la edición brasileña como ecuatoriana de las obras mencionadas representan un reconocimiento por parte de la comunidad editorial y académica regional de la calidad y relevancia de los libros de filosofía publicados en nuestra universidad.

Agradecimiento al traductor.

Dejamos constancia de nuestro agradecimiento al profesor René Díaz, académico de Pedagogía en Inglés de nuestra universidad, quien ha traducido del español al inglés la editorial, el índice, las palabras clave y los resúmenes de los artículos publicados en este número 15.

V. CONVOCATORIA N° 16/ 2007

Normas para la presentación de originales

Para su número 16/2007 "*Hermenéutica Intercultural: Revista de Filosofía*" no circunscribirá la convocatoria de los trabajos a una temática o disciplina específica del ámbito filosófico. El Comité Editorial ha querido, por el contrario, abrir esta convocatoria a los variados ámbitos de la investigación filosófica en el que cada uno de los participantes tenga interés o esté desarrollando su trabajo.

A continuación se indican las normas para presentar los artículos.

- Los trabajos deberán ser presentados en formato magnético en cualquier versión de Word (de 95 adelante) o attached por correo electrónico a: rsepulveda@ucsh martinrios@usal.es o rsalas@ucsh.cl O bien, pueden ser enviadas por correo postal en CD o diskette 3,5" a nombre de Ramón Sepúlveda Leiva, Director de "*Hermenéutica Intercultural: Revista de Filosofía*" Pedagogía en Filosofía Depto. Humanidades y Educación Media Universidad Católica Silva Henríquez, General Jofré 462, Santiago-Centro, Chile. Fonos 56-2- 460 11 35 (directo) - 56-2- 460 11 41 ó 56-2-460 11 40 (secretaria).
- Los artículos y reseñas deberán ser escritos hojas tamaño carta, a espacio simple, con fuente *Times New Roman* tamaño 12, márgenes de 3 cms. en todos sus costados y con sus páginas numeradas en orden correlativo.
- Para los artículos la extensión mínima deberá ser de doce carillas y la máxima de veinte, incluyendo citas a pie de página (Fuente *Times New Roman* tamaño 10), bibliografía e ilustraciones. Para las reseñas la extensión máxima es de 4 carillas y con la misma fuente y tamaño que los artículos.
- Se debe tener en consideración que *Hermenéutica Intercultural: Revista de Filosofía* NO acepta reseñas de revistas.
- Los artículos deben venir en el idioma oficial de la publicación que es el castellano. El título del trabajo debe estar con letras mayúsculas en la parte superior derecha de la página y deber ser tipeado en fuente *Times New Roman* tamaño 16. Los subtítulos deben estar en negrillas y deber ser tipeado en fuente *Times New Roman* tamaño 14.
- La marcación fija u ordenación de los trabajos deberán componerse de la siguiente manera: título, nombre del autor con su respectivo grado académico, resumen en castellano e inglés con una extensión máxima de 10 líneas, palabras clave (máximo 5) en castellano e inglés, texto (desarrollo del trabajo y notas a pie de página), conclusiones y bibliografía (en orden alfabético).
- Las palabras en otros idiomas, que no sea castellano, deben estar en cursivas.

- Si los trabajos corresponden a charlas o conferencias, se debe hacer mención de este origen, su ocasión, evento y fecha, además de los cambios que se hayan hecho para su versión impresa.
- Las citas bibliográficas (a pie de página) deben ser numeradas en orden correlativo y debe ajustarse al siguiente modo de citación:

A) **(Libros):** APELLIDO, Nombre; *Título del libro destacado en cursivas y negrillas*, Editorial, Ciudad, Año, Pág. o Págs. (Según corresponda).

Ejemplo:

CASTILLO ÁVILA, Francisco; *El mal una mirada desde la reflexión filosófica*, Editorial UCSH, Santiago de Chile, 2004, Págs. 120-145.

B) **(Revistas)** APELLIDO, Nombre; *“título de artículo en negrilla, cursivas y entre comillas”*, en *Nombre de Revista en cursivas y negrillas*, Número, editorial o Institución a la que pertenece la revista, ciudad, Pág. o Págs. (Según corresponda).

Ejemplo:

SÁNCHEZ, Cecilia; *“Institucionalización de la filosofía”* en *Boletín de Filosofía*, Nº 9, VOL 3, Universidad Católica Blas Cañas, Santiago de Chile, 1997-1998. Pág. 175.

C) **(Tesis)** APELLIDO, Nombre; *título en cursivas y negrillas*, mención de la tesis (indicar grado al que opta entre paréntesis), Nombre de la Universidad, facultad o Escuela, Ciudad, año, Pág. o Págs. (Según corresponda).

Ejemplo:

LÓPEZ PÉREZ, Francisco; *La teoría del conocimiento en el ‘Tratado del conocimiento humano’ de D. Hume*, tesis (Magíster en Filosofía), P.U. Católica del Perú, Lima, 1999, Págs. 172 y 173.

D) **(Páginas WEB)** Autor(es) [APELLIDO, Nombre], título entre comillas, cursivas y negrillas, año, dirección electrónica entre ángulos, fecha de visita entre conchetes.

Ej:

ALAYÓN, Jerónimo; *“Retórica y discurso hipertextual: del trovador oral al trovador hipermedial. Notas para un estudio”* en <<http://www.cibersociedad.net>>, [consulta: 18 de julio de 2004].

- **Bibliografía:** Se debe estructurar del siguiente modo:
 1. En orden correlativo de apellidos desde la ‘A’ hasta la ‘Z’.
 2. (Libros) APELLIDO, Nombre; *Título del libro destacado en cursivas y negrillas*, Editorial, Ciudad, Año.
 3. (Revistas) APELLIDO, Nombre; *“título de artículo en negrillas, cursivas y entre comillas”*, en *Nombre de Revista en cursivas y negrillas*,

Número, editorial o Institución a la que pertenece la revista , ciudad, Pág. o Págs. (Según corresponda)

4. (Tesis) APELLIDO, Nombre; *título en cursivas y negrillas*, mención de la tesis (indicar grado al que opta entre paréntesis), Nombre de la Universidad, facultad o Escuela, Ciudad, año.
5. (Páginas WEB) Autor(es) [APELLIDO, Nombre], título entre comillas, cursivas y negrillas, año, dirección electrónica entre ángulos, fecha de visita entre conchetes.

- Ejemplo de bibliografía:

1. ACEVEDO, Jorge; *Heidegger y la época técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1999.
2. ALAYÓN, Jerónimo; *“Retórica y discurso hipertextual: del trovador oral al trovador hipermedial. Notas para un estudio”* en <<http://www.cibersociedad.net>>, [consulta: 18 de julio de 2004].
3. HEIDEGGER, Martin; *Ciencia y técnica*, traducción y prólogo de Francisco Soler Grima, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1984.
4. _____; *Ser y Tiempo*, traducción de J. Gaos, FCE, México, 1962.
5. LÓPEZ PÉREZ, Francisco; *La teoría del conocimiento en el ‘Tratado del conocimiento humano’ de D. Hume*, tesis (Magíster en Filosofía), P.U. Católica del Perú, Lima, 1999.
6. SÁNCHEZ, Cecilia; *“Institucionalización de la filosofía”* en *Boletín de Filosofía*, N° 9, VOL 3, Universidad Católica Blas Cañas, Santiago de Chile, 1997-1998.

- En hoja aparte se debe indicar acerca del autor:

1. Nacionalidad.
2. Grados académicos obtenidos e institución que la otorgó.
3. Título(s) profesional(es).
4. Institución donde desarrolla su actividad principal.
5. Dirección postal donde enviar ejemplares.
6. Correo electrónico, teléfono y fax.

- El envío de un trabajo a *Hermenéutica Intercultural: Revista de Filosofía* implica que éste no ha sido ni está en trámite de ser publicado por otra revista.

- El Comité Editorial acusará recibo de los textos e informará a sus autores de la decisión que sobre ellos se adopte en plazos no superiores a 50 días desde su recepción, en términos de rechazo, aprobación o aprobación con reparos. En este último caso, el artículo será devuelto a su autor con el fin que realice las modificaciones indicadas por los evaluadores, dándose un nuevo plazo para ello.

- La validación de las contribuciones enviadas para su publicación se hará bajo el sistema de “doble ciego” a cargo de dos evaluadores independientes y competentes en el área temática respectiva.
- El material será editado y publicado durante el segundo semestre académico del año 2007. El plazo de recepción de los trabajos vencerá **el viernes 8 de Junio de 2007**.
- Los autores de artículos cuyas contribuciones sean publicadas recibirán 3 ejemplares del respectivo número de la revista. Los autores que han contribuido con reseñas recibirán 1 ejemplar.