

Cuestiones
de
filosofía

Revista de la Escuela de Filosofía y Humanidades de la
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Vol. 9 No. 33-2023
Tunja, Boyacá-Colombia

ISSN 0123-5095

E-ISSN 2389-9441

Cuestiones de Filosofía es una revista institucional de la Escuela de Filosofía y Humanidades, de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Fundada en el año 1998, está dirigida a lectores interesados en reflexiones e investigaciones en el ámbito de la filosofía y sus relaciones con otros campos del saber. Publica artículos de investigación originales, teorizaciones y reflexiones de carácter conceptual que indagan sobre diferentes corrientes de pensamiento en el ámbito de la filosofía y su conexión con otras áreas. Con el objetivo de mejorar la calidad científica y editorial de la revista, los artículos son evaluados en la modalidad de doble ciego. Cuestiones de Filosofía acoge los parámetros que consagran la ley y la Universidad sobre derechos de autor.



Publicación continua

Escuela de Filosofía
Facultad de Ciencias de la Educación
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia
Vol. 9. N° 33, julio-diciembre de 2023.

Publicación financiada por:

Vicerrectoría de Investigación y Extensión
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre
Editor

David Hernando Balbuena
Jhon Lavacude Poblador
Jorge Alberto Valcárcel Guzmán
Juan Daniel Reyes Guaman
Julián Ramiro Numpaque García
María Juliana Pérez Solano
Yefer Alberto Hurtado Suárez
Asistentes Editoriales

Jhon Lavacude Poblador
Fotografía

Editorial Jotamar S.A.S.
editorialjotamar@yahoo.com

Diseño

Suscripción, adquisición y canje

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia
Biblioteca Central Jorge Palacios Preciado
Escuela de Filosofía
cuestiones.filosofia@uptc.edu.co
Oficina C- 325 Edificio Central,
Avenida Central del Norte 39-115 - Tunja
Tel: 57-8-7405626. Ext. 2491
https://revistas.uptc.edu.co/index.php/cuestiones_filosofia

Diagramación e impresión:

EDITORIAL JOTAMAR S.A.S.
Calle 57 No. 3 - 39
Tunja - Boyacá - Colombia.

ISSN 0123-5095 E – ISSN 2389-9441

Revista indizada en:

Índices: Index Copernicus, Scopus, Web of Science (WoS), **Agregadores:** CLASE, Dialnet, EBSCO, Journal TOCs, Latindex 2.0, REDIB, Ulrich's, **Directorios:** DOAJ, ERIH PLUS, LATINDEX, The Philosopher's Index, Vlex, **Registro DOI y Autoarchivo:** Sherpa/Romeo

*Cuestiones de filosofía / Escuela de Filosofía.
Facultad Ciencias de la Educación. N° 1 (1993). UPTC
Tunja, Boyacá – Colombia
Periodicidad: CONTINUA
ISSN: 0123- 5095 / E-ISSN 2389-9441*

1. Filosofía – Publicaciones Periódicas
2. Humanidades – Publicaciones Periódicas.

Aspecto físico: tamaño 17 x 24 papel propalibros 70 gramos a (1) tinta, (1) separador papel propalcote de 150 gramos policromía, carátula propalcote de 240 gramos en policromía plastificada al mate con parciales UV.



La revista está autorizada por una licencia <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Editor

Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Editor Invitado

Prof. Dr. Jacinto Calderón
Universidad Rey Juan Carlos, España

Directivos UPTC

Rector

Dr. Enrique Vera López

Vicerrectora Académica

Dra. Ruth Maribel Forero Castro

Vicerrector de Investigación y Extensión

Dr. Carlos Mauricio Moreno Téllez

Director de Investigaciones

Dr. Jorge Andrés Sarmiento Rojas

Editor en Jefe

Dr. Óscar Pulido Cortés

Decano Facultad Ciencias de la Educación

Dr. Julio Aldemar Gómez Castañeda

Directora CIEFED

Dra. Claudia Liliana Sánchez Sáenz

Director Escuela de Filosofía

Mg. Martín Emilio Camargo Palencia

Editores Asociados

Prof. Dr. Adriano Fabris

Università di Pisa, Italia

Prof. Dr. Andreas Urs Sommer

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania

Prof. Dr. Raúl Fornet Betancourt

Escuela Internacional de Filosofía Intercultural, España

Prof. Dr. Roberto Esposito

Scuola Normale Superiore di Pisa, Italia

Prof. Dr. Steven Crowell

Rice University, USA

Comité Científico

Prof. Dr. Alberto Constante
Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dr. Claudio Viale
Universidad Católica de Córdoba / Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET, Argentina

Prof. Dr. Costantino Esposito
Università degli Studi di Bari Aldo Moro, Italia

Prof. Dr. Dean Komel
University of Ljubljana, Eslovenia

Prof. Dr. Gaetano Chiurazzi
Università degli Studi di Torino, Italia

Prof. Dr. Josep Esquirol
Universitat de Barcelona, España

Prof. Dr. Óscar Pulido Cortés
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Prof. Dr. Peter Trawny
Bergische Universität Wuppertal, Alemania

Prof. Dra. Remedios Ávila
Universidad de Granada, España

Prof. Dr. Stefano Bancalari
Sapienza. Università di Roma, Italia

Prof. Dra. Teresa Oñate y Zubía
UNED, España

Prof. Dr. Tsunafumi Takeuchi
Ryukoku University, Japón

Prof. Dr. Werner Stegmaier
Greifswald Universität, Alemania

Prof. Dr. Žarko Paić,
University of Zagreb, Croacia

Comité Editorial

Prof. Dr. Alberto Fragio Gistau
Universidad Autónoma Metropolitana, México

Prof. Dr. Alejandro Tomasini
Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dr. Dune Valle Jiménez
Universidad Sergio Arboleda, Colombia

Prof. Dr. Edgardo Castro
Universidad de San Martín / Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET, Argentina

Prof. Dr. Félix García Moriyón
Universidad Autónoma de Madrid, España

Prof. Dr. François Gabriel Antoine Gagin
Universidad del Valle, Colombia

Prof. Dr. Gilvan Fogel
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Prof. Dr. Jacinto Rivera de Rosales
UNED, España

Prof. Dra. Marcela Lisseth Brito
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador

Prof. Dr. Mario Adrián Bertorello
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Prof. Dra. Olga Grau Duhart
Universidad de Chile

Prof. Dra. Rebeca Maldonado
Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo
Universidad Estadual de Campinas, Brasil

Comité de arbitraje

ÁRBITROS EVALUADORES CUESTIONES DE FILOSOFÍA VOL. 9 N° 33

Prof. Dr. Alberto Constante
Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dr. Dune Valle Jiménez
Universidad Sergio Arboleda, Colombia

Prof. Dr. Einar Iván Monroy Gutiérrez
Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Colombia

Prof. Dr. Enrique Santamaria Hernández
Universidad Autónoma de Querétaro, México

Prof. Dr. Eric Pommier
Pontificia Universidad Católica de Chile

Prof. Dr. Hernán Andrés Caneva
Universidad Nacional de la Plata, Argentina

Prof. Dr. Hernán Camilo Medina Botero
University of Missouri, USA

Prof. Dra. María Begoña Román Maestre
Universidad de Barcelona, España

Prof. Dr. Miguel Ángel Guzmán López
Universidad de Guanajuato, México

Prof. Dra. Mónica Gómez
Universidad Nacional Autónoma de México

Prof. Dra. Myriam Alba Zapata Jiménez
Universidad de la Salle, Colombia

Prof. Mg. Oscar Jiménez Piraján
Universidad de San Buenaventura, Colombia

Prof. Dr. Reinaldo Giraldo Díaz
Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Colombia

Prof. Dr. Víctor Muriel Martín
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania

CONTENIDO

Editorial <i>Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre</i> Editor	p. 11
La forma de vida del primer franciscanismo (Giorgio Agamben y David Flood) <i>Prof. Dr. Josep Maria Esquirol Calaf</i>	p. 17
Las cuatro ecosofías <i>Prof. Dr. Luis Tamayo Pérez</i>	p. 35
La existencia del mundo <i>Prof. Dr. Renaud Barbaras</i>	p. 63
Heidegger y lo político: La vida y la obra <i>Prof. cand. Dr. Jesús Enrique Beltrán Virgüez</i>	p. 77
La politicidad de la <i>experiencia vivida</i> : reflexiones desde la filosofía y la interseccionalidad <i>Prof. Dra. Fabiana Parra</i>	p. 101
La “post-verdad” como hecho social: <i>hechos sociales, intencionalidad y verdad en John Searle</i> <i>Prof. Mg. Diego Fernando Camelo-Perdomo</i>	p. 127
¿Es pertinente para la sociedad actual el planteamiento pascaliano sobre la diversión? <i>Prof. Mg. Carlos Germán Juliao Vargas</i>	p. 147

CONTENIDO

Traducciones

François Fédiér (2013). *¿Comprender a Heidegger?* p. 169
Trad. Prof. Dr. Jorge Acevedo Guerra

Reseñas

Fornet-Betancourt, R. (2022). *Modelos de teoría liberadora en la historia de la filosofía europea*. Bogotá: Editorial Favila p. 185
Jhon Fredy Lavacude Poblador

Moseley, R. (2019). *Morality. A Natural History*. Victoria: Friesen Press p. 191
Prof. Dr. Francisco Miguel Ortiz-Delgado

CONTENT

Editorial <i>Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre</i> Editor	p. 11
The way of life of the first Franciscanism (Giorgio Agamben and David Flood) <i>Prof. Dr. Josep Maria Esquirol Calaf</i>	p. 17
The four Ecosophies <i>Prof. Dr. Luis Tamayo Pérez</i>	p. 35
The world's existence <i>Prof. Dr. Renaud Barbaras</i>	p. 63
Heidegger and the political: Life and work <i>Prof. cand. Dr. Jesús Enrique Beltrán Virgüez</i>	p. 77
The politicization of <i>lived experience</i> : reflections from philosophy and intersectionality <i>Prof. Dra. Fabiana Parra</i>	p. 101
The "Post-truth" as social fact: <i>social facts, intentionality and truth</i> <i>in John Searle</i> <i>Prof. Mg. Diego Fernando Camelo-Perdomo</i>	p. 127
Is Pascal's approach to amusement relevant to current society? <i>Prof. Mg. Carlos Germán Juliao Vargas</i>	p. 147

CONTENT

Translations

François Fédier (2013). *Understanding Heidegger?* p. 169
Trad. Prof. Dr. Jorge Acevedo Guerra

Reviews

Fornet-Betancourt, R. (2022). *Modelos de teoría liberadora en la historia de la filosofía europea*. Bogotá: Editorial Favila p. 185
Jhon Fredy Lavacude Poblador

Moseley, R. (2019). *Morality. A Natural History*. Victoria: Friesen Press p. 191
Prof. Dr. Francisco Miguel Ortiz-Delgado

Culmina el año 2023 de nuestra publicación periódica con novedades que deseamos dar a conocer a nuestros autores y lectores: en primer lugar, la aceptación de nuestra revista en el índice SCOPUS, lo que implica una mayor cobertura internacional y mayores niveles de reconocimiento de *Cuestiones de Filosofía* por parte de la comunidad filosófica internacional. En segunda instancia, recibimos también la indexación de Copernicus, que junto con SCOPUS nos permite señalar el incremento de nuestras indexaciones en un 240% en los últimos dos años. Finalmente, a partir del primer número del 2024 contaremos con el Prof. Dr. Damir Barbarić, muy reconocido Prof. del Instituto de Filosofía de Zagreb (Croacia), como nuevo miembro del comité científico.

El presente volumen inicia con el escrito del Prof. Dr. Josep Esquirol Calaf (Universitat de Barcelona, España) en torno a la forma de vida franciscana originaria y su vínculo con el cuidado del alma, asunto ya pensado desde los albores de la filosofía occidental. El filósofo español se concentra en la reflexión de Giorgio Agamben y David Flood en torno al franciscanismo, para concluir en las posibilidades que brinda esta perspectiva religioso-filosófica al mundo actual en crisis y a la propia filosofía. En este contexto, el autor reflexiona acerca de la postura *sui generis* del franciscanismo en torno al trabajo, al dinero y a la propiedad, resaltando el servicio al prójimo, el carácter prescindible del dinero, y el sentido de uso no posesivo de las cosas como manifestaciones de la forma de vida del monje franciscano.

Con su contribución “Las cuatro ecosofías”, el Prof. Dr. Luis Tamayo Pérez (Universidad Nacional Autónoma de México) analiza algunas posturas acerca de la degradación del ecosistema y de la existencia humana. Haciendo un recuento de los precedentes teóricos en torno a dicha problemática –desde Haeckel, von Uexküll y Keeling, por ejemplo, hasta Jahr y Van Rensselaer (promotores de la bioética y la eco-sofía), para culminar con Heidegger, Latouche, Leff y Riechmann–, el autor presenta las propuestas de Lovelock y Naess, Panikkar, Guattari

y el psicoanálisis, como expresión de cuatro ecosofías que buscan evitar la catástrofe ambiental. Yendo más allá de la caracterización de la era como “Antropoceno” y “Capitaloceno”, el Prof. Tamayo acude al concepto de “Corporoceno” para calificar el ethos de la época actual.

En “La existencia del mundo”, el Prof. Dr. Renaud Barbaras (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Francia) parte de la pregunta por el sentido de dicha existencia, y no de la cuestión acerca de si el mundo existe o no existe. Describe, entonces, la crítica de Patočka a Husserl y al sustento del aparecer del mundo en la conciencia. El resultado de este distanciamiento será la concepción del mundo como apareciente condición de todo aparecer, lo que permite una lectura archi-realista: se postula, de esta manera, el a priori del aparecer como condición no subjetiva de la aparición de las cosas y sujetos del mundo, que no es, en consecuencia, un objeto, sino el fundamento de la objetividad como tal y, en este sentido, es supraobjetivo (*supra-objectif*); algo tercero más allá de la dualidad de sujeto y objeto.

El artículo titulado “Heidegger y lo político: La vida y la obra”, del Mg. Jesús Enrique Beltrán Virgüez (Corporación Universitaria Minto de Dios, Colombia), pretende mostrar las diversas tensiones que se pueden presentar a la hora de buscar el posible nexo existente entre la producción intelectual de un pensador –en este caso Martin Heidegger– y las vicisitudes de su vida personal, que incluyen aspectos de tipo político, social y psicológico, entre otros. Basado en tres perspectivas interpretativas acerca de este vínculo entre vida y obra, el autor aborda la concepción crítica de Víctor Farias y Emmanuel Faye, así como la lectura filosófica acerca de esta problemática en el autor alemán –representada en Lacoue-Labarthe, Pöggeler y Vattimo, por ejemplo–, y una posición intermedia desarrollada por Holger Zaborowski.

El lector encontrará posteriormente el escrito de la Dra. Fabiana Parra (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, CONICET, Argentina), “La politicidad de la *experiencia vivida*: reflexiones desde la filosofía y la interseccionalidad”, en el que se critican los procesos de interiorización del prototipo de mujer identificada con el rol de madre y validada a través de la figura masculina. La propuesta para tomar

distancia de este tipo de determinación sexista propia del capitalismo de raigambre patriarcal, según la autora, pasa por la asunción de posturas excéntricas a esta normativización como las expuestas por Adrienne Rich en torno a la maternidad y la perspectiva feminista negra, con el objetivo de resaltar el reconocimiento de la mujer como no determinada ni homogénea, y si diversa, disidente y otra.

En su contribución titulada “La ‘post-verdad’ como hecho social: hechos sociales, intencionalidad y verdad en John Searle”, el Mg. Diego Fernando Camelo-Perdomo (Universidad del Tolima, Colombia) analiza a partir de su estudio de la propuesta de ontología social del filósofo estadounidense, la relación entre el concepto de ‘post-verdad’ y la construcción social de los hechos. Para sostener el vínculo ya señalado, el autor describe el tipo de nexo que se establece entre el enunciado y la realidad, y el interés de los hablantes por sostener la intencionalidad de sus asertos en tanto correspondencia que determina una construcción social catalogada como “verdad”.

En el último artículo de este volumen, “¿Es pertinente para la sociedad actual el planteamiento pascaliano sobre la diversión?”, el Mg. Carlos Germán Juliao Vargas (Institut Catholique de Paris, Francia) aborda la concepción pascaliana de la diversión, con el ánimo de indagar acerca de la relación que se puede establecer entre ésta y el carácter efímero e inconsistente de la existencia humana. Sustentado en la antropología de la diversión llevada a cabo por el filósofo francés, el autor resalta la determinación de la diversión como huida ante el tedio existencial y, de esta manera, ante el sin sentido de la propia existencia. Bajo esta óptica se plasma, entonces, la permanente contradicción humana que se debate en la confrontación insalvable de reposo y agitación.

Este número de la revista culmina con la magistral traducción realizada por el Prof. Dr. Jorge Acevedo Guerra (Universidad de Chile) del escrito del connotado filósofo francés François Fédier “Entendre Heidegger” (“Entender a Heidegger”), publicado en el año 2013 como resultado de la conferencia dictada por el Prof. del Lycée Louis Pasteur en la Università di Bologna en el 2006. Las reseñas de los libros del Prof. Dr. Raúl Fornet-Betancourt (*Modelos de teoría liberadora en*

la historia de la filosofía europea) y de Roger V. Moseley (*Morality. A Natural History*), realizadas por Jhon Fredy Lavacude Poblador (Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia) y por el Dr. Francisco Miguel Ortiz Delgado (Universidad de Guadalajara, México), respectivamente, completan el contenido del volumen de cierre del año 2023 de nuestra revista.

Permítaseme manifestar, finalmente, en nombre del equipo editorial de *Cuestiones de Filosofía*, y del mío propio, nuestros sentimientos de pesar por el fallecimiento (6.12.2023) de uno de los últimos filósofos alemanes que cumplía la misión de puente entre la tradición filosófica germana y las nuevas generaciones. Alumno de Ludwig Landgrebe y director doctoral de filósofos de todo el mundo, Klaus Held deja una huella imborrable en quienes tuvimos el honor de admirarlo como Profesor y como Doktorvater.

Prof. Dr. Alfredo Rocha de la Torre
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia
Tunja, Colombia



Basilea, Suiza

Autor: Jhon Fredy Lavacude Poblador

La forma de vida del primer franciscanismo (Giorgio Agamben y David Flood)¹

*The way of life of the first Franciscanism (Giorgio
Agamben and David Flood)*

Josep Maria Esquirol Calaf²
University of Barcelona, Spain
Universitat de Barcelona, España

Recepción: 12 de abril del 2023
Evaluación: 6 de mayo del 2023
Aceptación: 15 de junio del 2023



-
- 1 Este artículo es fruto de una investigación realizada para el seminario *On Economic and Aesthetic Forms: The Commodity, Financialization, and Debt in Latin American Literature and Culture*, en la University of California Riverside, a cargo del profesor Alessandro Fornazzari. Los agradecimientos correspondientes a él y al profesor Jacques Lezra por prestar oídos a las inquietudes aquí planteadas.
- 2 Catedrático de Filosofía de la Universidad de Barcelona. Director del grupo de investigación *Aporía*.
<https://orcid.org/0000-0002-8418-6863>
Correo electrónico: jmesquirol@ub.edu

Esquirol, J. (2023). La forma de vida del primer franciscanismo (Giorgio Agamben y David Flood). *Cuestiones de Filosofía*, 9 (33), 17-34.
<https://doi.org/10.19053/01235095.v9.n33.2023.15866>

Resumen

En la atención prestada por algunos filósofos contemporáneos a la temática clásica de la filosofía como cuidado del alma y como forma de vida, se dan afinidades diversas. Pierre Hadot tiene preferencia por los estoicos; Michel Foucault, por los cínicos; Jan Patočka, por Sócrates y Platón, etc. En este artículo sostenemos que algunos de los puntos nucleares de la forma de vida franciscana de los primeros tiempos conectan estrechamente con los del cuidado del alma de los antiguos (transformándolos o bien radicalizándolos), y pueden constituir una valiosa fuente de inspiración para la encrucijada en la que se mueve nuestro presente social, y nuestro horizonte filosófico.

Palabras clave: franciscanismo, forma de vida, cuidado del alma, Agamben, Flood.

Abstract

In the attention paid by some contemporary philosophers to the classical theme of philosophy as care for the soul and as a way of life, there are diverse affinities. Pierre Hadot prefers the Stoics; Michel Foucault, the Cynics; Jan Patočka, Socrates and Plato etc. In this article we argue that some of the core points of the Franciscan way of life of the early days connect closely with those of the care for the soul of the ancients (either transforming them or radicalizing them) and can constitute a valuable source of inspiration for the crossroads in which our social present moves, and for our philosophical horizon.

Keywords: franciscanism, way of life, care of the soul, Agamben, Flood.

Introducción

A pesar de que sobre Francisco de Asís se han escrito centenares de libros (religiosos, históricos, literarios, poéticos etc.), ha sido escasa la atención que se le ha prestado desde la filosofía. Entre las honrosas excepciones cabe mencionar a Nietzsche (1973)³, Scheler (2005) y Foucault (2014). La referencia que hace este último es bastante puntual, pero sintoniza plenamente con lo que aquí se quiere exponer.

Algunas veces Foucault recurre al tópico de que en el cristianismo, a diferencia del helenismo, el ascetismo es para huir del mundo, pero, por lo general, el filósofo francés no reduce la diversidad de los caminos explorados por el cristianismo. La historia de la ética consistiría, según él, en el estudio de las transformaciones de las prácticas de sí y su relación con los códigos. Hay momentos en los que los códigos son muy fuertes y las prácticas casi que se reducen a cumplirlos para evitar las penalizaciones. Hay momentos, en cambio, en que los códigos dejan de ser lo más importante y el peso recae más bien en las prácticas. A veces el cristianismo subrayará los códigos, pero otras veces insistirá en las prácticas, y lo hará conectando con las prácticas ascéticas de las escuelas antiguas.

Lo que al final más interesa a Foucault es la sintonía de cierto cristianismo con el cinismo: “(...) proximidad extrema entre la práctica del despojamiento cínico como testimonio, martirio de la verdad, y la ascesis cristiana como testimonio, también de la verdad (aun cuando se trate de otra verdad)” (2014, pp. 168-169). Para el objeto de este artículo, el mayor aliciente lo encontramos en el momento en que Foucault se refiere a las órdenes mendicantes y, en particular, a los franciscanos:

Después de todo, las órdenes mendicantes –esas personas que, tras despojarse de todo y cubiertas con las vestimentas más simples y bastas, van descalzas a convocar a los hombres a velar por su salvación y los interpelan con diatribas cuya violencia es conocida– retoman de hecho un modo de comportamiento que es el modo de comportamiento cínico. Los franciscanos, con su despojamiento, su vagabundeo, su pobreza, su mendicidad, son en verdad, hasta cierto punto, los cínicos de la cristiandad medieval (p. 170).

3 Véase, sobre todo, el capítulo titulado: “El mendigo voluntario”. Lo he comentado en Esquirol (2018).

No podía haber, por su parte, mayor elogio. La tesis sostenida en este artículo es que algunos de los puntos nucleares de la forma de vida franciscana conectan estrechamente con los del cuidado del alma de los antiguos (o bien transformándolos o bien radicalizándolos), a la vez que nos interpelan incisivamente en nuestra situación.

De la numerosa bibliografía manejada sobre el franciscanismo⁴, los dos libros que tenemos más en cuenta son el de Agamben, *Altísima pobreza* (2004), y el de David Flood, *Francisco de Asís y el movimiento franciscano* (1996). David Flood es un franciscano, historiador y filósofo, experto en Ockham.

Estas dos lecturas confluyen en asuntos importantes, pero también presentan divergencias. Así, por ejemplo, mientras Agamben considera el franciscanismo como la culminación del monaquismo, la tesis de Flood —que es la que seguimos— es que el franciscanismo es una aventura original —una fraternidad— que al tenerse que formalizar en el seno de la Iglesia, adopta el lenguaje de las órdenes monásticas.

Quisiéramos señalar ya de antemano un pequeño detalle que explica el haber quedado seducidos por la simple, austera y a la vez genial forma de trabajar de Flood. En su libro observa —casi de pasada, y siguiendo lo que relató Bona Guelfucci, compañera de Clara, en la canonización de ésta en 1253—, que Clara y Francisco hablaron mucho entre ellos y con los demás hermanos acerca del camino que estaban iniciando. Conversar para ir abriendo reflexivamente un camino y unas prácticas de vida, de eso justamente se trataba.

Es importante recordar que la vida de Francisco (1181-1226) tuvo como contexto el momento de ascensión de las ciudades y del comercio⁵. En esa sociedad, la avaricia irá extendiéndose incluso más que las modalidades de la sempiterna soberbia. También en ese momento, la Iglesia a menudo cae presa de esclerosis formal y de las tendencias autocráticas de los papas. La proliferación de movimientos evangélicos, acusados de heréticos, no es sino una reacción a esas degeneraciones. Finalmente, la aparición de la Inquisición certificará trágicamente esa debilidad interior. Las formas de vida auténticas ponían en jaque a la Iglesia decadente y corrupta. El Concilio de Letrán II

4 Además, por supuesto, de las fuentes: San Francisco de Asís (2017), me permito citar: Chesterton (1991), Bobin (2016), Dalarun (1988), Englebert (1973), Gemelli (1940), Lecerclerc (2017), Matura (2009) y Uribe (2017).

5 Para este contexto histórico puede consultarse a Le Goff (2003).

(1139) prohibió las formas de vida religiosa monástica que practicaban algunas mujeres piadosas en sus casas; el Papa Lucio III excomulgó al mismo tiempo a cátaros, valdenses y *umiliati* (Verona, 1184). Se trataba de movimientos en que se accedía directamente a las Escrituras en lengua romance, en los que no se requería la intermediación del clero, y en los que se daba relieve a la práctica de la vida evangélica en la cotidianidad. También de finales del siglo XII, en ese ambiente enrarecido, data la intervención del abad Joaquin de Fiore anunciando la venida de la Edad del Espíritu, que traería una comunidad de hombres verdaderamente espirituales.

Iniciativa

Cuando Francisco contaba 25 años, realizó una inflexión radical y empezó a vivir de otra manera. Algunos amigos le siguieron: Bernardo y Pedro. Se entendían y no dejaron de compartir entre ellos, y escuchaban mucho a Francisco. Pronto fueron un buen grupo. A medida que el número de hermanos crecía, fueron perfilando sus puntos de vista en un documento que se iba enriqueciendo con la experiencia. Desde que Dios “le dio hermanos”, Francisco pudo empezar pronto a formular lo que vivían en una “regla y vida”. Los hermanos denominaban sus prácticas y su proyecto como *su vida*. Después del encuentro con el papa Inocencio III en 1209, se presentaron mostrando el texto que él les había aprobado, diciendo: “Esta es la vida”. Flood afirma que la palabra “vida” tiene dos significados: es usada como equivalente a conjunto de normas, pero, a la vez, como aquello que surge de su proyecto: una nueva vida, una nueva vitalidad. Pues bien: ese primer texto está perdido, pero seguro que se trataba de un primer texto –documento básico– que tenía que ir madurando con la marcha de la fraternidad: “Ocurre cuando en un grupo se dan acciones conjuntas, esfuerzos prolongados y conscientes: se va creando una terminología y un lenguaje propios (...)” (1995, p. 13). Al cabo de diez años el movimiento había crecido muchísimo. Eran miles de frailes. Francisco ha de redactar entonces una regla que presenta a los frailes (1221), pero que no es aprobada. Se conoce como *Regula non bullata* (1R)⁶. Flood considera que debe ser estudiada muy bien para descubrir la vida de los primeros años de la fraternidad, pues seguro que esta primera regla se elaboró a partir del documento básico. Posteriormente, para poder salir del atolladero, Francisco redactó otra regla que sí fue aprobada en 1223 (2R).

6 Si no decimos lo contrario, los textos de Francisco son citados según la edición: San Francisco de Asís (2017).

Cuando Francisco y sus amigos “abandonan el mundo” y se convierten en hermanos, inaugurando una *forma de vida* claramente distinta de las gentes de Asís, e inspirada en las enseñanzas de Jesús, todo está por definir. La ruptura está acompañada de la nueva posición y ésta tiene que perfilarse: deben vislumbrar cómo van a vivir; es necesario manifestar y concretar la decisión: “Tenían que fijar su actividad y sus medios de vida, afrontar los problemas de alimentación y vestido, de residencia y previsión” (p. 19). El Evangelio es el marco justificativo en cierto modo posterior en el que encuentran la confirmación de su práctica.

Estaban en territorio de Asís, pero llevando una vida –una vida diaria– distinta de los habitantes de Asís. Trabajan para cubrir sus necesidades, pero prescinden del dinero (ese elemento que ya estaba siendo enormemente determinante en los inicios de las ciudades y de la burguesía). Los hermanos trabajan tanto para conseguir alimentos y vestidos para su propio sustento como para ayudar a los necesitados. Han abandonado el mundo, pero para interpelar al mundo. Permanecen en su tierra, pero *de otra manera*, y relacionándose con la gente de otro modo. No abandonaron el mundo en busca de la soledad como hicieran los cistercienses un siglo antes. Más bien lo contrario: los hermanos “habían abandonado el mundo para acercarse más a la gente” (p. 27). Ahí está el secreto: “(...) ellos no eran sólo honrados y *humildes*; eran diferentes en el modo de relacionarse con las cosas y las personas” (p. 34). Los tres puntos más relevantes para entender la nueva forma de vida y para entender el desconcierto y la incomodidad del mundo (de Asís) son: el trabajo, el dinero y las propiedades. Agamben prestará atención casi exclusiva a este último punto.

En relación con el *trabajo*, hay que leer atentamente lo dicho en 1R7:

En cualquier centro de población en que se encuentren los hermanos para trabajar o servir, en modo alguno se hagan cargo de llevar las cuentas, de negocios o del control económico en las instituciones en que sirven; ni acepten ningún oficio que engendre escándalo o cause perjuicio a su alma, sino sean menores y estén sujetos a todos los que se hallan en la misma casa⁷.

Podemos suponer que en algunas ocasiones a los hermanos se les ofrecía no solo estar trabajando, sino también la misión de encargarse de casas de

7 En este caso transcribimos la traducción del libro de Flood.

beneficencia, no obstante que en el escrito de Francisco se postula que no habían de aceptar tales ofrecimientos, sino sólo trabajar y servir. El trabajo lo entendían como servicio al prójimo, pero no como participación en la estructura social vigente.

Respecto al *dinero* se sostiene en el mismo capítulo: “Y por el trabajo puedan recibir todas las cosas que son necesarias, menos dinero” (1R7, 7). El dinero no había de dejarles en paz, pero los hermanos vieron que era crucial prescindir de él. El dinero solo ejerce su dominio si circula y si se le presta atención. Los hermanos conciben una economía en la que no hay dinero. Acordaron usarlo solo en caso de extrema necesidad para socorrer a enfermos graves, puesto que las personas siempre preceden a las estructuras y a los principios.

Los frailes conciben una *comunidad de iguales*, una *fraternidad*. Su relación con los leprosos pone de relieve este cambio radical de mirada. La regla sitúa al leproso en el mismo plano que el de un hermano enfermo. Francisco y sus compañeros ven a los leprosos (que Asís, como toda la sociedad medieval, había marginado totalmente) igual que a las demás personas. Al ponerse al servicio de los leprosos, Francisco se aparta de la lógica de Asís. Más incluso: los leprosos dieron a Francisco la oportunidad de salir de la dinámica inhumana de Asís. Sólo así las personas leprosas podían ser tratadas como personas. La lógica burguesa había optado por el honor y la riqueza. Los hermanos optan por la gente. Con esto ya era trazado el camino de los inicios.

Los hermanos trabajaban, pero también mendigaban: “Y cuando sea menester, vayan por limosna como los otros hermanos”. Pero el texto añade que no por esta razón deben avergonzarse; lo que significa que al mendigar eran víctimas de la altivez de Asís. Francisco y los hermanos asumen muy intencionadamente la idea contraria, según la cual cuando alguien rico da limosna al pobre no está dando lo que le pertenece, sino que está devolviendo lo que es del pobre. Los hermanos piden lo que merecen de suyo, ellos y los demás necesitados. Al pedir limosna, el hermano no invita al ciudadano de Asís, o de donde sea, a que haga algo agradable a Dios con lo que le pertenece, sino a que use debidamente los bienes que posee. La limosna forma parte de la innovadora concepción económica de los hermanos: la mano extendida no dice “sé caritativo” sino “sé justo”.

Propiedad

Pero pronto tenía que surgir también la cuestión de la *propiedad* y de las posesiones. Flood explica muy bien que Francisco y los hermanos no eran propiamente pobres. Entonces, como ahora, pobre era ante todo no disponer de ningún apoyo social, pero los hermanos lo tenían, tanto que inclusive podían ayudar a los verdaderamente pobres y enfermos.

En los primeros años, los hermanos salen del mundo y quieren mantenerse allí. Lo que significa que necesitaban una cierta independencia. Tenían herramientas, tenían vestidos, tenían alimentos, aunque no poseían las cosas del mismo modo que los ciudadanos de Asís, por derecho a la propiedad. Ellos poseían las cosas como aquello que está vinculado al trabajo y a la vida de cada día; esto vale también para las residencias (1R7, 1).

Al principio, los hermanos residían en asilos de leprosos, en hospicios o en lugares abandonados de la campiña, que seguramente iban arreglando para que fueran habitables. No es de extrañar, entonces, que al ver los resultados, los propietarios legales reclamasen sus derechos. Los frailes, sin embargo, no deberían reclamar nada, ni mostrar resistencia alguna: “Guárdense los hermanos, dondequiera que estén, en los eremitorios o en otros lugares, de apropiarse para sí ningún lugar, ni vedárselo a nadie” (1R7, 13).

Los hermanos solo podían apropiarse de algo recurriendo a las leyes de Asís, pero esto es precisamente a lo que habían renunciado al situarse fuera de esa lógica y, por lo tanto, de las leyes de la propiedad. Su modo de vida era otro: basado en compartir, servir y gozar de los frutos del trabajo. Aunque alguna vez abusaran de ellos, o que fueran víctimas de la codicia, no reclamaban sus propiedades ni litigaban en los tribunales.

La recuperación que hace Agamben se centra precisamente en el punto de la propiedad, entendido como el verdadero eje sobre el cual gira la forma franciscana de vida. Lo específico y extraordinario será la separación de uso y propiedad, de uso y derecho (ni siquiera se adopta la figura jurídica del usufructuario, porque el usufructo es algo determinado por el mismo derecho). La tesis de Agamben –y en esto se presenta una plena sintonía con Flood– es que los franciscanos quieren *una vida fuera del derecho*. Al principio, el papado acepta la petición de Francisco de querer vivir sin poseer nada (con la primera exposición de la forma de vida), pero un siglo después, Juan XXII

echa marcha atrás y no admite el uso sin propiedad, argumentando sobre todo a partir de las cosas consumibles como la comida, ya que parece que aquí no es posible la separación de propiedad y uso⁸. Lo que el derecho eclesiástico finalmente no pudo aceptar es un uso desvinculado de toda propiedad. Agamben subraya: “El franciscanismo puede definirse como el *intento de realizar una vida y una praxis humanas absolutamente fuera de las determinaciones del derecho*” (2014, p. 158). Esta forma de vida es aún hoy impensada⁹.

El uso de las cosas (uso ajeno a toda propiedad) es la esencia de la pobreza franciscana. Años más tarde, Ockham recordará que en caso de extrema necesidad se tiene el *derecho* a usar las cosas de los otros. Comenta Agamben:

(...) los frailes menores operan una inversión y también una absolutización del estado de excepción: en el estado normal, en el cual a los hombres les competen derechos positivos, ellos no tienen ningún derecho, sino sólo una licencia de uso; en el estado de extrema necesidad, recuperan una relación con el derecho (natural, no positivo) (p. 165).

Antes que naciese Ockham, Buenaventura ya había escrito *Apologia pauperum* (1269) en respuesta al ataque de los maestros seglares de París. Allí distingue entre propiedad, posesión, usufructo y simple uso. De todos ellos, el único absolutamente necesario para la vida de los seres humanos es el uso. Los frailes menores han renunciado a todo lo demás, pero no al uso (renuncia que es imposible). Para que haya propiedad o posesión ha de darse la voluntad o la intención de propiedad o de posesión, y los franciscanos manifiestan precisamente la voluntad contraria; uso sin propiedad, y, además, uso “pobre” de las cosas: una modalidad débil de uso. Y, sin duda, uso sin *abuso* (*ab-uso*: uso totalmente inadecuado).

8 Agamben comenta que la respuesta a ese tipo de objeción consiste en un cambio de ontología: el pensamiento franciscano habría anticipado una ontología existencialista y no esencialista (2014, p. 193).

9 Agamben cree que esto es importante porque hoy estamos en la cultura del consumo (y de supuesta propiedad vinculada al consumo), y necesitamos urgentemente una alternativa de vida, y se debe pensar en posibilidades que ya hayan sido efectivas. La vida como *uso*; ésta podría ser incluso la categoría central de la política, distinta a *poiesis* y a *praxis*. Agamben ofrece esta definición de uso: la afección que recibimos por la relación (la acción) hacia otro. El uso es la afección que un cuerpo recibe por estar en relación con otro cuerpo. Podría decirse que el uso es un hacerse haciendo.

Forma de vida

Pero, como ya ha sido dicho, la cuestión de la propiedad forma parte de una forma de vida, y este es el legado más precioso que –como también subraya Agamben– nos ha dejado el primer franciscanismo: “(...) cómo pensar una forma-de-vida, es decir, una vida humana que se sustraiga por completo a ser capturada por el derecho, y un uso de los cuerpos y del mundo que no se sustancialice jamás en una apropiación” (2014, p. 14).

También he anticipado que Agamben entiende el franciscanismo en estrecha conexión con el monaquismo. Ya en éste resulta revelador que la fuga del mundo –de cierto mundo– no se exprese como fuga individual y solitaria, sino como aventura de vida en común. En ella reside la esencia del monaquismo. El cenobio (*koinos bios*) no sólo denomina un lugar, sino una forma de vida en común. Es en el contexto de la vida monástica donde el término *habitus* (que en su origen significa modo de ser o de actuar) tiende a designar el modo de vestir. El modo de vestir exterior indica el modo de ser interior. Se trata, por tanto, de que realmente coincidan hábito y forma de vida. La dificultad y las ironías se expresan en el refrán “el hábito no hace al monje”. En el monaquismo, un elemento clave en la conformación del modo de vida viene dado por la división horaria, en la que a cada momento le corresponde un oficio. Se trata de una articulación mental que adquiere una fuerza mucho mayor que cualquiera de las prácticas de los antiguos estoicos o epicúreos. Dado que en el monaquismo la regla expresa un modo de vida, las penas asignadas a los monjes tenían un carácter moral y correctivo más que jurídico; eran más bien terapéuticas. El modelo del arte también es pertinente: la vida monástica es como el aprendizaje de un arte. Hay que mantener la vigilancia y seguir las reglas y los ejemplos de los maestros. Agamben enlaza aquí con Foucault:

En este sentido, el monasterio es tal vez el primer lugar donde la vida misma –y no sólo las técnicas ascéticas que la forman y la reglan– fue pensada como un arte. Sin embargo, esta analogía no debe entenderse en el sentido de una estetización de la existencia, sino más bien en el sentido que parece haber tenido en mente Michel Foucault en sus últimos escritos, de una definición de la propia vida en relación con una práctica incesante (p. 58).

En general, las instituciones tienden a normativizar y a legalizar, pero las reglas monásticas se acercan más a lo que guía y orienta un modo de vida.

Esto se refleja incluso en la matización que hace Tomás de Aquino cuando afirma que en algunas órdenes los monjes no prometen la regla sino “vivir según la regla” (1955, p. 787). No se promete obedecer una serie de reglas, sino un tipo de vida acorde con esas reglas. Como sostiene Agamben, no se promete la regla sino la vida. La vida en común del cenobio es lo que genera la regla, y no al revés: “El proyecto cenobítico, al desplazar el problema ético del plano de la relación entre norma y acción hacia el de la forma de vida, cuestiona las propias dicotomías de regla y vida, universal y particular, necesidad y libertad, a través de las cuales estamos acostumbrados a comprender la ética” (2014, p. 108).

Pues bien, según Agamben esta comprensión culmina con el franciscanismo. La tesis de Agamben es que “(...) a través del concepto de ‘forma’, regla (*forma regulae*) y vida (*forma vitae*) entran en la praxis del monje en un umbral de indistinción” (p. 95). De ahí que la promesa sea inseparable de la regla y de la vida. Leamos bien: la acción humana ha de concebirse en el plano de la forma de vida¹⁰.

Pero considero que aunque Agamben está bien encaminado al insistir en la centralidad de la forma de vida, se acierta más con la tesis de Flood según la cual la forma franciscana de vida, más que la culminación del monaquismo, es en sus inicios un movimiento totalmente original de carácter fraterno, que al intentar resistir a las primeras presiones sociales recurre a las reglas monásticas para salir del paso. Flood, de este modo, comentando la regla, en lugar de ver a un Francisco como modelo para la canonización (como hará ya la biografía de Celano), ve a un hombre que comparte las luchas y las esperanzas del movimiento.

La esencia del movimiento es la forma de vida sencilla, sin posesiones y, sobre todo, fraternal. Parte del texto original expresa la idea de base con la que los hermanos iniciaron su vida:

10 Agamben detecta también con acierto otra tensión. La institución eclesiástica crea un oficio desvinculado en parte de la vida: la eficacia (la validez) del oficio del sacerdote no depende de su vida (por eso Arendt sostiene irónicamente que un sacerdote puede administrar los sacramentos aunque esté borracho). En cambio, lo principal para el monje es el tipo de vida, que si no se lleva a cabo, tampoco lleva a cabo la condición de monje. La decadencia del monaquismo ocurre cuando tiende al oficio (dejando en un segundo plano la vida). El franciscanismo representa la absoluta centralidad de la vida; el franciscanismo es la gravedad de la vida y no del oficio ni del derecho.

Cuando los hermanos van por el mundo, nada lleven para el camino: ni bolsa, ni alforja, ni pan, ni pecunia, ni bastón. Y en toda casa en que entren digan primero: Paz en esta casa. Y, permaneciendo en la misma casa, coman y beban lo que haya en ella. No resistan al mal, sino a quien les pegue en una mejilla, vuélvanle también la otra. Y a quien les quite la capa, no le impidan que se lleve también la túnica. Den a todo el que les pida: y a quien les quite sus cosas, no se las reclamen (1R14).

La fraternidad de los primeros años desprende una fuerza inédita. Sólo así se explica que la gente de tantos lugares empezara a interesarse por ese movimiento, cuya fuerza provenía de algo tan sencillo como profundo: ¿qué puede ser más importante que vivir unos junto a otros ayudándose y dando paz?

Flood cree que la fuerza se perdió prematuramente por la astucia de las instituciones eclesiásticas de la época, empezando por la canonización de Francisco y, también, ya antes, por el paso de fraternidad a orden, puesto que la Iglesia quería que hubiese gobierno jerárquico. Al transformarse en orden, los hermanos fueron abandonando su naturaleza arraigada en los procesos económicos y sociales, y su sostenimiento se fue decantando por los trabajos pastorales y eclesiásticos. Cuando Francisco y sus amigos se presentaron en Roma en 1209, sabían lo que querían y lo consiguieron. En 1223, ya no había unanimidad entre los hermanos. El propio Francisco dimite.

Ya en vida de Francisco, la fraternidad, en creciente aumento, se estaba dividiendo entre los que querían mantener una vida más radical fuera de las estructuras sociales y eclesiásticas, y los moderados, que querían adaptar el movimiento para no romper totalmente con éstas; los espirituales y los conventuales.

La Curia y los frailes presionaron a Francisco, que estuvo al borde de la desesperación. Al final cedió con dolor para evitar la acusación de herejía en contra de todo el movimiento¹¹.

11 Prueba curiosa del malestar es que cuando Buenaventura, auspiciado por los moderados, vino a poner paz, creyó que una de las formas de hacerlo era redactar una biografía de Francisco que se convirtiera en referencia (la llamó *Legenda Maior*). Pero la parte penosa del asunto es que se pidió desaparecer las demás biografías existentes para evitar, de esta manera, que las distintas facciones las usaran a su favor.

Horizontalidad y fraternidad

Se subraya en todos los escritos de Francisco, y también en los de autores de los primeros tiempos, que los hermanos, tuviesen el origen social que tuviesen, eran tratados de la misma manera: como hermanos menores. Tratar a todos por igual estuvo en el origen de la profunda revolución: en una sociedad todavía fuertemente jerarquizada, vivir en la absoluta horizontalidad. Francisco cultivó la horizontalidad sin resentimiento, y sin enfrentamientos. No hay “objetividad” en la mirada de Francisco, puesto que se coloca nunca ‘frente a’, sino ‘al lado de, en medio de’. La palabra más usada en los textos de Francisco después de *Señor es hermano*. En la Carta a todos los fieles se presenta así: “(...) el hermano Francisco, el pequeño, el siervo, el que está a los pies de todos” (Merino, 1982, p. 160).

La fraternidad es tan importante que como palabra abstracta aparece pocas veces en los escritos de Francisco. No se trata de la fraternidad, sino de los hermanos y las hermanas. La fraternidad es el vínculo entre las personas y es más que comunidad. Algunas veces en lo comunitario se hace prevalecer lo más exterior, mientras que en la fraternidad se acentúa el vínculo de corazón entre los hermanos (*fratres*). En nada se anula la singularidad; la fraternidad no conduce a algún tipo de uniformismo; es vitalidad pura, poca institucionalización y mucho dinamismo. *Hermanos menores*: esta expresión alude ya a una manera de ser; no se dice ‘predicadores’, ‘misioneros’ etc. Fraternidad implica: *igualdad* entre los hermanos, disposición a *ayudar* al hermano, *confianza*, *trato recíproco*, *vínculo permanente*. Siempre, y donde quiera que estén los hermanos, deben tratarse como *hermanos* y con *amor maternal*: “Que cada uno ame y alimente a su hermano como una madre ama y alimenta a su hijo” (1R9). Para Francisco el modelo familiar de tipo íntimo tenía el valor de modelo social.

Pero, hermanos *menores*. La segunda palabra cuenta tanto como la primera. Francisco acuña esta expresión también para indicar un modo de ser que evite cualquier pretensión de superioridad. Viéndose como humilde y servidor, se vive una vida verdaderamente de hermano. Francisco es reacio a todo lo que sugiere superioridad: *magnatus*, *magister*, *praelatus* (prior, superior), y opta por los contrarios: *minores*, *subduti*. El ideal es: menores sin superiores. Por eso se reemplaza prior por custodio, y abad por guardián: el que guarda y cuida. Evidentemente, la minoridad es también una conquista; requiere de un

gran esfuerzo sobre uno mismo. Llegar a sentirse servidor de los demás, y de todas las criaturas. Nadie teme a los menores. Cuando Francisco es preguntado por qué no intervenía para corregir la decadencia de la orden, respondió: “Si no puedo vencer y corregir los vicios con la predicación y el ejemplo, no quiero convertirme en verdugo para golpear y azotar, como el poder de este mundo” (Agamben, 2014, p. 145).

Amabilidad y paz

Este elemento crucial es como el aceite que todo lo nutre: es de la vida aquello de que se trata. Un movimiento de vida, es decir, de verdad. Era de verdad que los hermanos se querían y se abrazaban, y es de verdad que algunos todavía continúan haciéndolo. Celano relata que cuando se reunían “(...) allí era de ver el amor espiritual que brotaba de ellos y cómo difundían un afecto verdadero, superior a todo otro amor” (1C38). Resulta muy significativo que en 1R2 se afirme que los hermanos deben recibir *amablemente* a quien llega por primera vez. Comenta Flood: “es un buen modo de comenzar”, y, sin duda, también el mejor modo de continuar. En su presentación de los hermanos en Inglaterra, Tomás de Eccleston nos relata un entrañable cuadro en el que los hermanos charlaban y reían al anochecer bebiendo un poco de cerveza. Los hermanos mimaron la fraternidad que los acogía y los sostenía. Celano relata que Francisco era “de trato muy humano, hábil y en extremo afable” (1C2); esta amabilidad se convierte en la contraseña permanente de los hermanos. Celano sostiene que Francisco *ataba con afecto* a todos los hermanos; ataba con el cordón suave del afecto. Los hermanos transmitían una paz y una alegría contagiosas, y solo se contagia aquello que en verdad nos afecta; solo se contagia lo que en verdad se vive: “La paz que proclamáis con la boca, debéis tenerla desbordante en vuestros corazones, de tal suerte que para nadie seáis motivo de ira ni de escándalo, antes bien por vuestra paz y mansedumbre invitéis a todos a la paz y a la benignidad” (“Anónimo de Perusa” 38c, como se citó en Francisco de Asís, 2017, p. 1014). Esta es la razón de la pertinencia del saludo franciscano: *paz y bien*.

El franciscanismo es una filosofía del amor, de la profunda simpatía por lo humano y por todas las criaturas, y de esa forma conjuga perfectamente el conocer y el hacer. No es voluntarismo contra intelectualismo; es *simpatía* que se expresa como acción y sabiduría. Por eso dirá Duns Escoto que “el amor es verdaderamente la acción” (1894, No. 298).

Nótese la relación paz-mansedumbre-benignidad. La paz es algo que sale del corazón, del modo de ser profundo de la persona; no se alaba tanto al pacificador como al *pacífico*. En realidad, lo que ocurre es que sólo quien es verdaderamente pacífico puede pacificar; solo el pacífico transmite la paz. Hoy, por el contrario, se insiste en la pacificación, en los expertos y en las técnicas para conseguirla, y se habla poco de las personas verdaderamente pacíficas, lo que constituye una muestra más de la prioridad que damos a los instrumentos externos y a las mediaciones técnicas sobre el modo de ser. Francisco no enseñaba a *hacer* las veces de pacificador o de mediador, sino a *ser* pacífico. Esta es la lección ausente y que tanto nos urge recuperar hoy: “(...) sean apacibles, pacíficos y moderados, mansos y humildes (...)” (1R14).

También este corazón pacífico, este ser pacífico, es una conquista; es el trabajo de uno sobre sí mismo, es una lucha victoriosa contra las pretensiones de dominio y poder. El hermano menor se esfuerza para ser pacífico, y seguro que se requiere más fuerza de espíritu para llegar a ser pacífico que para ser dominador. Lo más fácil es juzgar, lo más difícil abstenerse de ello. La mejor técnica para la mediación es ser un hombre de paz, un hombre de buen corazón. Ese testimonio infunde respeto y difunde paz.

Síntesis esquemática

He aquí un modo de organizar los ejes de la “filosofía” y de la forma franciscana de vida; de la poética vital del franciscanismo. No decimos ni siquiera que incluya lo más esencial. Decimos, eso sí, que es una constelación franciscana:

Pobreza

- Pobreza voluntaria contra pobreza involuntaria y marginalidad.
- Minoridad y servicio a los demás.
- Desapropiación. La pobreza es “vivir sin propio”. Desapego, desnudez material y, también, desnudez de “saberes”. Sin propio individual ni colectivo.
- Uso, sin propiedad. Trabajo y mendicidad (pedir para los otros).

Regalo, don

- Regalo de la vida misma.
- Regalo de las criaturas del mundo (sin panteísmo).

- Regalo de los hermanos (el mundo nos es dado. También los hermanos. El don del mundo no sería tal sin el regalo más fundamental de los hermanos).
- Agradecimiento.

Prójimo, fraternidad, horizontalidad, vinculación poética (relación).

- Reconocer la fraternidad y crear fraternidad (Fraternidad dada, fraternidad generada).
- Hacer del mundo la casa.

Cordialidad, amabilidad, paz (sabiduría y lenguaje del amor)

- Gestos “maternos”: ser como una madre. Francisco, de trato “en extremo afable”. Atar con los lazos del afecto.
- La paz del pacífico.

Franciscanismo y cuidado de sí

Junto con lo ya puesto de relieve en el anterior esquema, termino con unas indicaciones para subrayar aún más la *conexión* esencial entre elementos de la forma de vida franciscana y elementos del cuidado del alma de los antiguos. En esa conexión el franciscanismo representa una transformación o una radicalización:

- del asombro y la admiración a la gratitud por el don;
- del desapego a la pobreza;
- de la responsabilidad a la fraternidad;
- de la franqueza a la dulzura pacificadora y cordial.

Hay una especie de *redoblamiento* franciscano: pobreza contra pobreza, don sobre don, fraternidad sobre fraternidad.

El franciscanismo comparte con el cuidado de sí de los antiguos la concepción de que es posible hacer algo determinante sobre nosotros mismos y que para lograrlo es necesario algún tipo de desprendimiento (“distancia ética” de la que habla Foucault siguiendo a los estoicos), de minoridad, de rebajamiento (*kenosis*) y donación.

La principal verdad no es la verdad objetiva (que dice cómo es el mundo), sino la verdad de la vida de la persona que se ofrece, que se da. Lo mismo

acontece para la palabra dada: su verdad surge en la franqueza (que ya es una forma de exponerse y de ser uno mismo) y en la amabilidad (que es la forma de ser que acoge al otro).

El concepto franciscano de pobreza es de una fuerza absolutamente extraordinaria, como han visto Agamben y Flood. Así, por ejemplo, la línea de conexión con Nietzsche sería directa. De Zaratustra son estas palabras: “Aún hay una vida libre a disposición para las almas grandes. En verdad, quien poco posee, tanto menos es poseído: ¡alabada sea la pequeña pobreza!” (1972, p. 85). La pobreza franciscana se expresa como ‘no propiedad’; vivir sin propio, no poseer y, por tanto, no poder reclamar derechos sobre algo. Pero todavía más importante: *no apropiarse*. No poseer y no apropiarse; vivir sin apropiarse de nada y de nadie. Es justo lo contrario de toda tendencia egoísta y dominadora.

El franciscanismo es la más perfecta realización de la solicitud para con el prójimo. Es como si fuese la concreción anticipada de la filosofía levinasiana; filosofía de la herida y de la bondad o, adaptando lo que decía Derrida: el franciscanismo es que al cristianismo le ocurra el cristianismo. Siguiendo también a Derrida: Francisco es un ejemplo paradigmático de cómo cabe *darse la muerte*. Su *excepcionalidad* realiza el cristianismo e incomoda las estructuras que viven ‘en’ y ‘de la normalidad’. De ahí lo revelador de las palabras que el escritor italiano Ignazio Silone atribuye en una de sus novelas al secretario del Papa: “(...) los santos quedan bien en los altares, después de la muerte, pero mientras viven son terribles” (1968, p. 137). La incomodidad del franciscanismo procede de haber convertido la excepcionalidad en forma de vida, igual que hará contemporáneamente el mesianismo benjaminiano. Esa excepcionalidad no puede dejar de inquietar a los poderes constituidos, obsesionados en sacar el máximo provecho de la explotación de este mundo.

Referencias

Agamben, G. (2014). *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*. Valencia: Pre-Textos.

Bobin, C. (2016). *El bajísimo*. Bilbao: El Gallo de Oro.

Chesterton, G. K. (1991). *San Francisco de Asís*. Barcelona: Juventud.

Esquirol, J. (2023). La forma de vida del primer franciscanismo (Giorgio Agamben y David Flood). *Cuestiones de Filosofía*, 9 (33), 17-34.
<https://doi.org/10.19053/01235095.v9.n33.2023.15866>

- Dalarun, J. (1988). *La malaventura de Francisco de Asís*. Oñati: Aránzazu.
- Derrida, J. (2006). *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós.
- Duns Escoto (1894). *Ordinatio. Opera Omnia, Volumen XX*. Parisiis: Ludovicum Vivèsn.
- Englebert, O. (1973). *Vida de San Francisco de Asís*. Santiago de Chile: Cefepal.
- Esquirol, J. M. (2018). *La penúltima bondad*. Barcelona: Acantilado.
- Flood, D. (1996). *Francisco de Asís y el movimiento franciscano*. Oñati: Editorial Franciscana Aránzazu.
- Foucault, M. (2014). *El coraje de la verdad*. Madrid: Akal.
- Francisco de Asís, S. (2017). *Escritos. Biografías. Documentos de la época*. Madrid: Bac.
- Gemelli, A. (1940). *El franciscanismo*. Barcelona: Luis Gili.
- Le Goff, J. (2003). *San Francisco de Asís*. Madrid: Akal.
- Leclerc, E. (2017). *Sabiduría de un pobre*. Madrid: Encuentro.
- Nietzsche, F. (1973). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- Matura, T. (2009) *Una grande eredità. Vivere oggi il Vangelo con Francesco d'Assisi*. Assisi: Porziuncola.
- Melino, J. (1982). *Humanismo Franciscano. Franciscanismo y mundo actual*. Madrid: Cristiandad.
- Tomás de Aquino, S. (1955). *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Scheler, M. (2005). *Esencia y formas de la simpatía*. Salamanca: Sígueme.
- Silone, I. (1968). *L'avventura d'un povero cristiano*. Vicenza: Mondadori.
- Uribe, F. (2017). *Núcleos del carisma de san Francisco de Asís*. Vitoria: Ediciones Franciscanas Arantzazu.

Las cuatro ecosofías¹

The four Ecosophies

Luis Tamayo Pérez²

National Autonomous University of Mexico
Universidad Nacional Autónoma de México

Recepción: 29 de marzo del 2023

Evaluación: 13 de junio del 2023

Aceptación: 15 de junio del 2023



1 Investigación realizada en el marco de mi pertenencia a la Escuela Superior de Estudios Superiores Juriquilla de la UNAM.

2 Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Afiliado a la Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Juriquilla (ENESJ UNAM).

<https://orcid.org/0000-0002-2755-7015>

Correo electrónico: tamayo58@gmail.com

Resumen

Desde hace poco más de 250 años, y como consecuencia de la revolución industrial, la compleja y competitiva humanidad trastoca las condiciones de la biosfera de tal manera que, en nuestros días, por todas partes suenan las alarmas respecto a la destrucción de la vida: el aire y el agua se contaminan, el suelo se cubre de venenos, los océanos de plásticos y ni siquiera los lejanos e inhóspitos polos de la tierra escapan a la degradación. No sólo los científicos se ocupan de reflexionar sobre tales asuntos, también los humanistas lo hacen. Al interior de la filosofía se ha venido configurando un ámbito de reflexión específico: la *Ecosofía*. En este ensayo revisaremos cuatro de sus versiones.

Palabras clave: ecología, ecología humana, cambio climático.

Abstract

For just over 250 years, and because of the industrial revolution, the complex and competitive humanity has disrupted the conditions of the biosphere in such a way that, nowadays, alarms are sounding everywhere regarding the destruction of life: the air and water are polluted, the soil is covered with poisons, the oceans with plastics, and even the distant and inhospitable poles of the earth do not escape degradation. Not only scientists are busy reflecting on such issues, but also humanists. Within philosophy, a specific field of reflection has been taking shape: *Ecosophy*. In this essay we will review four of its versions.

Keywords: ecology, human ecology, climate change.

Introducción

En algún lugar apartado del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la “Historia Universal”: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer³

Friedrich Nietzsche (1990, p. 17)

Desde sus inicios y por mera sobrevivencia, la humanidad estudió y clasificó a las especies de la tierra. En Occidente, fueron los primeros filósofos los que se ocuparon de pensar la naturaleza (*fisis*): de Tales de Mileto a Demócrito, los *físicos* se ocuparon de establecer las cualidades últimas de la naturaleza, del Ser. Años después, nos recuerda Heidegger (1927, §4), Aristóteles dejará atrás la pregunta por el Ser y se dedicará a pensar los entes, iniciando una práctica que es ahora propia del “método científico” (Bunge, 1959).

En los años en los que Descartes, Kant o Hegel vivieron, era impensable que reflexionaran sobre la destrucción generalizada de la tierra simplemente porque tal problema no existía. En su época, la filosofía sólo abordaba los campos que la tradición le otorgaba: metafísica, lógica, ética, estética, entre otros. Sin embargo, desde el inicio de la revolución industrial, el entorno natural comienza a modificarse y los primeros en percatarse de ello son los naturalistas.

Hace poco más de 150 años (en 1860), el naturalista alemán Ernst Haeckel propone a la Ecología como aquella rama de la biología encargada del estudio de los ecosistemas. Poco después el zoólogo y fundador del *Umweltforschung Institut* de la Universidad de Hamburg, Jakob Johann von Uexküll (1864-1944), se suma a los esfuerzos y, rechazando abiertamente todo antropocentrismo, sostiene no sólo que todas las especies de la tierra poseían su

³ „In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der ‚Weltgeschichte‘: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Atemzügen der Natur erstarbte das Gestirn, und die klugen Tiere mussten sterben“ (Nietzsche, KSA 1, p. 875).

propio mundo perceptivo⁴, sino que ninguna poseía más valor que otra. Von Uexküll, fundador también de la Etología –el estudio del comportamiento animal– con su concepto de “círculo funcional” da cuenta de la importancia que poseen todas las especies de la tierra –incluso aquellas consideradas como “dañinas” por los campesinos– para el correcto mantenimiento de las cadenas tróficas. Para von Uexküll, quién, como refiere Xolocotzi (2021, p. 150), sostuvo con Heidegger un enriquecedor diálogo, existe en la naturaleza una armonía similar a la musical, por lo que la pérdida de una especie esencial puede colapsar todo el medio circundante (*Umwelt*) (von Uexküll, 2001, p. 118). Para von Uexküll la naturaleza es un conjunto interactuante, una gigantesca “partitura musical”, un “(...) teclado sobre el que la naturaleza interpreta la sinfonía supratemporal y extraespacial de la significación” (Giardina, 2016, p. 29). Más de un siglo después Baptiste Morizot volverá a la reflexión de von Uexküll en su *Manières d’être vivant* (2020), al denunciar que la amnesia humana es la que la hace desconocer su fraternidad con las demás especies de la tierra y convertirlas en meros “recursos naturales” a su disposición. En su ensayo, Morizot recupera la tesis de Levi-Strauss (1969, p. 67) de que el humano elaboró la cultura para defenderse de la naturaleza, e indica que el ser humano moderno sufre una “crisis de sensibilidad” que le impide apreciar su pertenencia a esta naturaleza.

En 1896, el químico sueco Svante Arrhenius –denominado como el padre del concepto de ‘Cambio climático’– establece la relación entre la concentración de bióxido de carbono (CO_2) y la temperatura terrestre. Pocos años después –en 1938– el químico inglés Guy Stewart sugiere que el planeta se está calentando por el aumento del CO_2 atmosférico. Hermann Flohn añade, en 1941, que tal incremento es antropogénico. Finalmente, el químico estadounidense Charles David Keeling establece la –ahora denominada– “curva de Keeling” que muestra el incremento de la concentración de CO_2 atmosférico, tal y como es registrada en el Laboratorio Central de Calibración del CO_2 de la Organización Meteorológica Mundial de Mauna Loa (Hawaii).

En 1956, Marion K. Hubbert propondrá la –muy cuestionada entonces y, décadas después, reivindicada– ‘teoría del Pico de Hubbert’, la cual anticipaba el fin de la era del petróleo que en nuestros días sufre la humanidad.

4 Tesis que María Tafalla ha desarrollado recientemente con su idea de “estética ecoanimal” (2019, p.15ss).

En 1971, Nicholas Georgescu-Roegen en su ‘Ley de entropía y el modelo económico’, después de realizar una compleja y rigurosa revisión de la segunda Ley de la termodinámica y vincularla a los procesos económicos, da cuenta de que el modelo económico vigente y global posee límites y, en consecuencia, conduce a la catástrofe. En concordancia con tales ideas, en 1972 los integrantes del Club de Roma –Donella y Dennis Meadows, Jørgen Randers y William Behrens III– publican *The limits to Growth (Los límites del crecimiento)*, el cual aplicó la *Dinámica de sistemas* del Instituto Tecnológico de Massachussets (MIT) a la revisión del porvenir de la humanidad. El resultado no fue nada tranquilizador: el estudio indicó que la humanidad sufriría de un colapso civilizatorio antes de la mitad del siglo siguiente, es decir, ¡del que actualmente cursamos! Una tesis que se está mostrando exacta, tal y como informan los nuevos integrantes del Club de Roma en su estudio *Earth for All* (Dixson-Declève, 2022, p. 9ss).

En 1974, Sherwood Rowland y Mario Molina denuncian que los Clorofluorocarbonos (CFC), utilizados en aerosoles y refrigerantes, están reduciendo la Capa de Ozono atmosférico, mostrando, por vez primera en la historia, que una especie –la nuestra– es capaz de afectar gravemente la composición de la química atmosférica.

Un año después, el estadounidense Wallace S. Broecker publica en *Science* el ensayo “Climate change: ¿Are we on the brink of a pronounced global warming?” (1975), el cual originará la emergencia de una cantidad creciente de publicaciones, simposia y cumbres internacionales para tratar el tema del Calentamiento Global Antropogénico (CGA).

Como consecuencia de lo anterior se funda en 1985 el PNUE (Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente) y en 1988 se crea el Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático (IPCC) (Trespalcios, 2018), que a la fecha ha elaborado seis informes –el más reciente el *6th Assesement Report*, 2021-2022. Entretanto, la UNESCO declaró el 6 de mayo de 2019 el inicio de la *Sexta Extinción Masiva de las Especies*. Esta extinción, sin embargo, no es como las anteriores que ocurrieron a causa de la caída de meteoritos o por la inusitada actividad volcánica. La extinción actualmente en curso es causada por la inconsciente conducta de nuestra especie. La defaunación que la humanidad moderna realiza ha invertido las proporciones entre las especies salvajes y las domesticadas existentes en el Neolítico: tal

como indica Smil (2011), mientras que hace 10.000 años el 99% de la fauna era salvaje y sólo el 1% estaba conformada por humanos y sus especies domesticadas (para alimentación o protección), en nuestros días sólo el 1% de la fauna es salvaje y el 99% está conformada por los humanos y sus especies domesticadas –o más bien depredadas.

Es por esta razón que Paul Creutzen y Will Stefen propusieron sustituir el nombre de nuestra era geológica –el Holoceno– por el de “Antropoceno”. Años después, Moore (2016) y Riechmann (2016) se permiten denominarla “Capitaloceno” para resaltar que es el modo de producción capitalista globalmente dominante, propio de la globalizada especie humana, el responsable de la degradación de la tierra. Por mi parte, y sin pretender contradecir sino afinar la mirada de los anteriores, me he permitido denominar “Corporoceno” a la época actual pues, tal y como muestra Naomi Klein (2002, 2014), sin el apoyo de las corporaciones trasnacionales, la humanidad difícilmente hubiese podido afectar a la tierra como lo ha hecho. Las enormes y poderosas corporaciones trasnacionales nos han hecho “víctimas y cómplices de la devastación de la tierra” (Tamayo, 2021).

La naturaleza como objeto de reflexión filosófica

Fue hasta comienzos del siglo XX que empieza a hacerse notar el impacto de la humanidad en la tierra. Es por ello por lo que en 1927 el teólogo Fritz Jahr utiliza el término de Bioética para hacer notar la necesidad del vínculo respetuoso de la humanidad con las demás especies. Poco después el bioquímico Potter van Rensselaer propuso a la bioética como una disciplina que vincularía a la biología, la medicina y la ética. Su bioética poseía dos componentes esenciales: el que tenía que ver con los problemas humanos (aborto, eutanasia), y el que estudiaba el vínculo de los humanos con su entorno (la *ecosofía*) (Wilches, 2011).

En el mismo año de 1927 Heidegger redacta *El ser y el tiempo* y realiza un análisis de la “mundanidad del mundo” (1983, §14); pocos años después se convertirá en uno de los principales pensadores que dan cuenta de los efectos que la técnica estaba ocasionando sobre el planeta.

En consecuencia, en el §14 de *El ser y el tiempo*, Heidegger propone un existenciario que indica la unidad del *Dasein*⁵ con el Mundo y que designa

5 José Gaos, en la edición castellana de *Sein und Zeit (El ser y el tiempo)*, tradujo este vocablo como

como ‘*In-der-Welt-sein*’ (Ser-en-el-mundo), con guiones entre los términos, para hacer notar que el mundo y el *Dasein* son indisociables. Con tal noción Heidegger se oponía al sentido común y a muchos prejuicios científicos que sostenían –y aún sostienen– que el hombre y el mundo eran ontológicamente separables. El existenciarista ‘*In-Der-Welt-sein*’ hace patente que el mundo es consustancial al *Dasein*. Ya no se trata de “salvar al mundo” pues, como bien indica Pascal David, “La tierra no nos pertenece (...) somos nosotros, los hijos de la tierra, los que le pertenecemos” (2019, p. 73).

En *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger reiterará esta idea de la siguiente manera: “El *Dasein* no tiene exterioridad, y esta es la razón por la cual es igualmente absurdo hablar, al respecto, de interioridad” (1985, p. 92). Años después, cuando el Heidegger de la vuelta (*Kehre*) aborda la perspectiva de la ‘Historia del ser’ en *Besinnung* (1938/39), deja atrás la analítica fundamental (la del *Dasein* y sus existenciaristas) y, a partir del *Otro comienzo*, abre la posibilidad de pensar el Ser como rehusamiento, como aquello que “se oculta al presentarse” (*Verborgenheit / Unverborgenheit*), es decir, como lo verdadero (Xolocotzi, 2021, p. 215ss). En su ensayo “La cosa”, publicado en 1954, Heidegger redefine el mundo a partir de la cuaternidad: “A este juego de espejos de la simplicidad de tierra y cielo, divinos y mortales –un juego que acaece de un modo propio– lo llamamos mundo” (1994, p. 156).

Pasada la Segunda Guerra Mundial y durante los años en los que le fue prohibido impartir cátedra (la *Lehrverbot*), Heidegger retoma el tema de la mundanidad en tres textos: *Aus der Erfahrung des Denkens* (1947), *Der Feldweg* (1949) y *Gelassenheit* (1949/55). En ellos el mundo se descubre no sólo como consustancial al *Dasein*, sino como lo que da sentido a su paso por el mundo: “(...) crecer es abrirse a la amplitud del cielo y al mismo tiempo arraigarse a la oscuridad de la tierra; (...) todo lo que es genuino prospera sólo si el hombre es a la vez ambas cosas, dispuesto a las exigencias del cielo supremo y amparado en el seno de la tierra sustentadora (1989, pp. 8-9).

“ser-ahí”, es decir, el *Dasein* es el hombre, pero en tanto agente: “es en cada caso nosotros mismos” (Heidegger, 1983, p. 17). Para Heidegger el *Dasein* soy yo en tanto sujeto; un ente que entre sus cualidades (existenciaristas) posee las de preocuparse por su ser, estar arrojado en el mundo (yecto), estar abierto, comprendiendo y con variados estados de ánimo, hablando, siendo “en-el-mundo”, “con otros” y de manera finita y temporal.

La especie humana ha olvidado ese vínculo con la tierra y ello se refleja en el daño que sus actividades han ocasionado a la biosfera: “La agricultura es hoy una industria alimenticia mecanizada, que en esencia es lo mismo (*das Selbe*) que la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y en los campos de exterminio, lo mismo que el bloqueo o la hambruna de naciones enteras, lo mismo que la fabricación de las bombas de hidrógeno”⁶ (Volpi y Gnoli, 2009, p. 67).

No abundaré más en todo lo que Heidegger abre respecto a la cuestión, me permito simplemente indicar, a los interesados en el tema, el brillante estudio de Ricardo Pobierzym: *Naturaleza y Ecosofía en Martin Heidegger* (2013), del cual, en el prólogo, afirma Dina Picotti:

En el caso de Heidegger, la concepción de la naturaleza que aparece en su obra quedó en gran parte eclipsada, como afirma el autor [Pobierzym], por las interpretaciones que situaban la analítica del Dasein en el contexto de una filosofía existencialista, que obstruía o negaba la posibilidad de pensarla, y en la obra posterior, sus concepciones de la naturaleza y la tierra, influidas por la poesía de Hölderlin, fueron consideradas como metáforas de corte poético o menospreciadas como habiendo exaltado los poderes pretécnicos de la posesión, ligados, al decir de Levinas, al sedentarismo y la preocupación personal. Por el contrario, la recepción de algunos intérpretes norteamericanos, con quienes dialoga el autor, atiende al planteo del ente natural, de la tierra y de la naturaleza en el sentido amplio de la *physis*; la figura de la naturaleza fue desplegada en relación con el tema del pensar (...) La devastación del planeta, de alcance tanto medioambiental como sociocultural, reclama una ecosofía acorde con estos desafíos de nuestros tiempos, que conllevan efectos todavía inesperados a escala planetaria, en diálogo con un modo de pensar que Heidegger llama transitorio, en tanto se encamina desde la indigencia del fin de la metafísica hacia el otro comienzo, reclamando una profunda transformación de los planteos vigentes (2013, p. 19).

No termino sin antes señalar que gracias al estudio de la *Machenschaft*⁷, Heidegger ya no centra el interés en la esencia del *ser* sino en el *hacer*. Constituye una perspectiva que le permite abordar el universo de la técnica, y a sus discípulos abundar en ello. Günther Anders lo hace poniendo el énfasis

6 Heidegger (GA 79, p. 27), citado por Volpi y Gnoli.

7 Este término ha sido traducido de varias formas. Dina Picotti lo vierte como “Maquinación”; Ángel Xolocotzi como “Maniobra” (2021, p. 205ss).

en la obsolescencia humana pues, tal como indica en su *Die Antiquiertheit des Menschen* (1961), fue a causa del “desfase prometéico” que el hombre ha sido rebasado por sus artefactos, los cuales apenas logra comprender y, en consecuencia, se convierte en usuario ciego de éstos. Hannah Arendt, por su parte, en *Vita activa* –escrito en 1958–, e incluido en *La condición humana* (2005), establece las cualidades de una humanidad que, en general, vive en la supervivencia y a la que, por tanto, el actuar poético y el político le resultan cada vez más ajenos.

Finalmente, el también discípulo de Heidegger, Hans Jonas, en *El principio de responsabilidad (Das Prinzip Verantwortung)*, transforma el imperativo categórico kantiano –“Obra de tal manera que la máxima de tu acción pueda ser considerada principio universal”– en “Actúa de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica, o expresándolo de modo negativo: no pongas en peligro la continuidad indefinida de la humanidad en la tierra” (1995, p.10).

No por otras razones, algunas décadas después Ricardo Pobierzym, desde el punto de vista de la “ecosofía profunda”, reconocerá el lugar de los animales en la obra de Heidegger: “Al caracterizar a los seres vivos en tanto enigmáticos y misteriosos, el filósofo [Heidegger] abre una pista importante para pensar más fidedignamente a la ‘vida animal’” (2016, p. 96). Tal posición deriva del hecho de que para la humanidad moderna, marcada por la muerte de Dios, el sinsentido de la vida y el olvido de la pregunta por el ser, la tierra ha perdido su sacralidad y se ha convertido en mercancía y, peor aún, en “objeto de ataque”. La naturaleza se convierte en nuestros días en “objeto de la técnica”, en la suma de meros recursos naturales (2013, pp. 35-36).

En los mismos años en los que Anders, Arendt y Jonas amplían las tesis heideggerianas, aparece el filósofo noruego Arne Naess, quien rápidamente observa la tendencia autodestructiva de la civilización humana y establece la primera Ecosofía procedente de su *Ecología profunda (vide infra)*.

Derivado de tal impulso y desde mediados del siglo XX aparecen estudiosos en todas las ramas del saber que reflexionan sobre lo que viene ocurriendo en el mundo. Después de estudiar cuidadosamente el modelo económico vigente, Serge Latouche desarrollará en Francia la propuesta del *decrecimiento sereno* con el objeto de producir una economía acorde con una vida justa, correcta y sostenible (2004). Enrique Leff, en el terreno de la ecología

política, desentrañará inicialmente las cualidades de la racionalidad ambiental, que define como aquella que “(...) viene a problematizar los principios epistemológicos del ecologismo –las bases de conocimiento y de comprensión del mundo” (2019, p. 122), para al final proponer un eco-marxismo que “(...) plantearía el carácter social y político de la cuestión ambiental, ofreciendo un marco teórico para analizar la articulación de procesos económicos, ecológicos, tecnológicos y culturales” (p. 262).

En el terreno de la ética, Jorge Riechmann desarrolla una vasta obra destinada a hacernos comprender no sólo la vulnerable situación de nuestro planeta (2000), sino también el vergonzoso papel que ha desempeñado la humanidad en su deterioro (2004, 2005). El autor intenta finalmente ya no sólo alertarnos, sino indicar propuestas de solución o mitigación de un daño que no para de crecer (2014, 2019).

La primera Ecosofía

La tierra es un ser vivo, íntegro, inteligente
Pitágoras (cit. por Capra, 1998, p. 177)

En su teoría Gaia, James Lovelock sostiene que la tierra es un súper organismo donde los ríos son sus venas y el Ártico –con su ritmo anual de crecimiento-decrecimiento– constituye el corazón que impulsa los nutrientes (la corriente termohalina, los ríos). Gaia es una entidad compleja en una precaria homeostasis (1979, p. 196). Para Lovelock, las especies de la tierra no se “adaptan” pasivamente a su medio ambiente, sino que lo modifican: la atmósfera terrestre ha sido modificada por la presencia de los estomatolitos y muchas otras bacterias y plantas fotosintéticas. Las rocas calizas no son sino el producto de la acumulación de conchas marinas a través de los milenios. La naturaleza es un interjuego entre lo vivo y lo inanimado (pp. 36 y 57). Lynn Margulis añadirá en su ensayo *Planeta simbiótico* que incluso los organelos que conforman nuestras células provienen de la simbiosis que los seres vivos hemos construido. Para ella la tierra no es sino “una serie de ecosistemas en interacción que componen un enorme ecosistema único” (2002, p. 142).

Acorde con tales ideas, a principios de los años 70 del siglo pasado, el filósofo noruego Arne Naess propone una manera nueva de entender la Ecología, a la que denomina *Ecología profunda*. Tal ecología, que se diferenciaba de

la “ecología superficial” que consideraba posible mantener el modelo civilizatorio previo y su “desarrollo sustentable”, sostiene que mitigar la crisis actual requiere un cambio profundo, una modificación completa del modelo civilizatorio (2007, p. 151). De tal *Ecología profunda* se deriva una *Ecosofía meditativa* que aprecia la sabiduría de la tierra. Dicha Ecosofía, indica Naess, no es teórica sino social, política, ética y práctica. Tampoco es capitalista ni socialista pues ambos regímenes políticos toman a la naturaleza como una simple fuente de recursos, como algo que puede ser explotado sin freno por la humanidad. La *ecosofía* de Naess abandona también todo antropocentrismo: el hombre debe identificarse con todas las especies de la tierra y respetar su valor intrínseco (p. 4); obliga a vincularnos con la naturaleza de manera responsable y cuidadosa, reconociendo que la realización de la humanidad implica apreciar el valor de las demás especies. El principio de autorrealización de la *ecosofía* permite que la humanidad se identifique con todo el mundo biótico. Esta ecosofía es gestáltica al reconocer que el todo no es idéntico a la suma de las partes y es complejo, es decir, multivariable. Finalmente, la *ecosofía* de Naess posee mirada de largo plazo y, por ello, puede notar que los megaproyectos de las diversas naciones (proyectos mineros, termoeléctricos, nucleoelectrónicos, carboeléctricos, entre muchos otros) pueden ocasionar daños irreparables.

La segunda Ecosofía

*Señor, tu creaste todas las cosas,
las creaste con amor; tu no odias a ninguna criatura,
tú eres el soberano amante de la vida (Apocalipsis, 4:11).*

Es a finales del siglo veinte cuando aparece la versión teológica de la Ecosofía. Hacia los años 80 el filósofo hindú-catalán Raimon Panikkar, atento a lo que venía ocurriendo a la humanidad, propone una nueva manera de acercarse al problema ya indicado.

La Ecosofía de Panikkar (1918-2010) pretende generar una conversión de la humanidad con el fin de evitar la destrucción planetaria. Panikkar parte de una visión intercultural, pues introduce la mirada de la India antigua en el pensamiento occidental, y reconoce el valor de la obra de Naess aunque lo considera insuficiente. Propone una ecosofía cosmoteándrica que implica la conjunción de lo humano, lo divino y lo cósmico en una relación no

jerárquica. Tal mirada, a la vez que respeta las diferencias entre las tradiciones religiosas de oriente y occidente, considera un camino con tres vías: la mística, la ética y la cósmica. La vía mística exige mantener siempre abierta la posibilidad del misterio y lo sagrado. La vía ética exige mantener el respeto por lo humano, evitar la pérdida de las cualidades humanas. Finalmente, la vía cósmica abre la mirada a la sabiduría de la tierra. Para Panikkar, en la Ecosofía no sólo se trata de la sabiduría que se puede tener sobre la tierra (pues la Ecología en tanto parte de la ciencia comparte la matriz técnica en la que la tierra es un mero objeto muerto), sino la sabiduría de la tierra misma; una sabiduría que se expresa en los ciclos naturales y en sus límites. Para Panikkar la mentalidad tecnocientífica amenaza con impedir el conocimiento profundo y multicolor de la realidad, por lo que la visión monocromática de la ciencia, indica Panikkar, no tiene validez universal. Para la Ecosofía de Panikkar la tierra está viva y su corazón late cual entidad animada (el *anima mundi*), esa que era patente en el mundo medieval.

Casi al mismo tiempo, pero en el continente americano, aparece la Filosofía andina de Esterman, quien establece la existencia de una Ecosofía entendida como la “sabiduría andina del cosmos físico”, una “hermenéutica de la Pachamama” (1998, p. 175). La Madre tierra –la Pachamama para los incas y aimaras– es un ser orgánico vital que debe ser alimentado por todas las especies, incluidos los humanos (p. 177). Para este filósofo el objetivo del hombre andino –el ‘runa’– no es la conceptualización teórica del mundo, sino la “inserción mítica” y ceremonial (p. 92). El runa escucha a la tierra desde el corazón y aprende a respetarla, pues de no hacerlo la tierra responde con sequías y enfermedades (p. 93).

Pocos años después Leonardo Boff redefinirá la Ecosofía como una ética del cuidado de la tierra (2009, p. 25) que se sustenta en dos valores éticos: la verdad concreta (la degradación ambiental denunciada por los científicos) y la justicia irrenunciable (p. 63). En tanto co-redactor de la *Carta de la tierra*, Boff sostiene que se deben respetar todas las formas de vida independientemente de su utilidad; que se debe cuidar a la comunidad de la vida con “entendimiento, compasión y amor”, pues ello promueve el bien común. Todo ello sin descuidar el compromiso por construir comunidades humanas donde prive la justicia, la sostenibilidad y la paz, que son la base de la preservación de las bondades de la tierra para las generaciones futuras (p. 74). En este último punto Boff se apoya en la ética de la liberación de Enrique Dussel, quién

en su escrito *Para una ética de la liberación latinoamericana* sostiene que el despertar de la conciencia ética implica reconocer en el “tengo hambre” de mi congénere, no sólo la realidad de un sistema económico injusto y desigual, sino también la de un medio ambiente destruido. Para Dussel el “pobre” es aquél que “ha sido empobrecido” y a quién se le ha impedido sostener su propia vida, no sólo social sino biológica (1972, p. 67). Para Dussel es necesario transformar el sistema económico dominante y generar una transformación del consumo que permita la “(...) supervivencia perpetua de la vida y de la especie humana en el cada vez más empequeñecido y devastado planeta llamado tierra” (2012, p. 294). Sólo de esa manera lograremos evitar el suicido colectivo de la humanidad, producto del capitalismo que amenaza con extinguir a la especie humana (pp. 332-333).

Acorde a lo anterior, indica el §67 de la Encíclica *Laudato si* (Alabado seas) del Papa Francisco (2015):

No somos Dios. La tierra nos precede y nos ha sido dada. Esto permite responder a una acusación lanzada al pensamiento judío-cristiano: se ha dicho que, desde el relato del Génesis que invita a “dominar” la tierra (*Gn* 1,28), se favorecería la explotación salvaje de la naturaleza presentando una imagen del ser humano como dominante y destructivo. Esta no es una correcta interpretación de la Biblia como la entiende la Iglesia (...) hoy debemos rechazar con fuerza que, del hecho de ser creados a imagen de Dios y del mandato de dominar la tierra, se deduzca un dominio absoluto sobre las demás criaturas (...) Cada comunidad puede tomar de la bondad de la tierra lo que necesita para su supervivencia, pero también tiene el deber de protegerla y de garantizar la continuidad de su fertilidad para las generaciones futuras (...) “La tierra no puede venderse a perpetuidad, porque la tierra es mía, y vosotros sois forasteros y huéspedes en mi tierra” (*Lv* 25, 23).

Para terminar, no puedo dejar de referir lo que en su estudio sobre el tema Ana Alfonso establece sobre la naturaleza de este tipo de Ecosofía: “se manifiesta como ‘eco-ética’: el hombre no puede intervenir a su gusto y como ‘dominador’ en el orden cósmico sin que éste se desequilibre; tiene que respetar el ritmo orgánico de nacimiento, crecimiento y reproducción, la polaridad entre vida y muerte, siembra y cosecha” (2016, p. 58).

Félix Guattari y su Ecosofía

Adonde llega el capitalismo, llega la desigualdad
Thomas Piketti (2014, p. 516)

Proveniente de la filosofía y el psicoanálisis, Félix Guattari escribe pocos años antes de morir *Las tres Ecologías* (1996). En dicho estudio sostiene que ha sido el modo de producción capitalista el responsable de la degradación ambiental que desde fines del siglo pasado amenaza a la humanidad. Reconoce al consumismo que exige la sociedad industrial moderna como absolutamente carente de sostenibilidad. El turismo moderno, asimismo, se revela como depredador de los bienes de la tierra y uno más de los causantes de la contaminación a la que la gran industria nos tiene acostumbrados.

Para Guattari, sólo una revolución global con tres aspectos (política, social y cultural) podrá detener el proceso degenerativo: “La verdadera respuesta a la crisis ecológica sólo podrá hacerse a escala planetaria y a condición de que se realice una auténtica revolución política, social y cultural que reoriente los objetivos de la producción de los bienes materiales e inmateriales” (1996, pp. 9-10).

En consecuencia, para Guattari es necesaria la emergencia de tres Ecologías: la ecología ambiental, la ecología social y la ecología mental. El pensador francés define la *ecosofía ambiental* como una corriente de pensamiento que promueve una forma de habitar humana que intenta detener la crisis ambiental que amenaza a la humanidad. Por otro lado, la *ecosofía social*: “(...) consistirá, pues, en desarrollar prácticas específicas que tiendan a modificar y a reinventar formas de ser en el seno de la pareja, en el seno de la familia, del contexto urbano, del trabajo, etcétera” (p. 19).

La *ecosofía mental*, por otro lado, busca:

(...) reinventar la relación del sujeto con el cuerpo, el fantasma, la finitud del tiempo, los “misterios” de la vida y la muerte. Se verá obligada a buscar antidotos a la uniformización “mass-mediática” y telemática, al conformismo de las modas, a las manipulaciones de la opinión por la publicidad, los sondeos, etc. (p. 20).

Sólo esas tres ecosofías lograrán extraer al sujeto de la enajenación y el consumismo, así como hacerlo consciente de los roles y necesidades creadas que

la sociedad capitalista le ha impuesto, logrando de esta manera una reinven- ción de su relación con la vida. Sólo de este modo, indica Guattari, podrá la humanidad acceder a una vida correcta en la tierra.

La cuarta Ecosofía

Cuando Freud publica en 1930 *El malestar en la cultura*, describe sólo uno de tales malestares: el hecho de que para que el hombre pueda vivir en so- ciedad es menester que reprima sus pulsiones y que tal represión implicaba necesariamente la emergencia de la neurosis, pues ésta ocurre como conse- cuencia de tal represión (Freud, 1976, p. 86). Ese malestar es inevitable y acompaña a la humanidad desde el inicio de la civilización.

Sin embargo, hay otro malestar que amenaza directamente la existencia misma de la humanidad: el narcisismo que está en la base del antropocen- trismo y que conduce no sólo a la avaricia, al extractivismo y al agotamien- to de los recursos naturales, sino a un particular modelo económico deno- minado “lineal” (el del comprar-usar-tirar), ese que el economista inglés Kenneth Boulding denominaba: la *economía del cowboy* (en contraposición a la del *astronauta*):

[Denomino] a la economía *abierta* como la “economía del cowboy”, pues el cowboy es el símbolo de las llanuras ilimitadas y se asocia con la con- ducta derrochadora, explotadora, romántica y violenta, característica de las sociedades abiertas. La economía *cerrada* del futuro podría denominarse, de manera similar, como la “economía del astronauta”, en la cual la tierra se ha convertido en una única nave espacial, sin reserva ilimitada alguna, ni para la explotación ni para la contaminación, y en la que debemos encontrar nuestro lugar en un sistema ecológico cerrado el cual es capaz de una repro- ducción continua de los materiales, aunque no puede evitar la utilización de *inputs* de energía (2021, p. 333).

Freud pudo notar las consecuencias del egoísmo y la avaricia, del “erotismo anal” (1976), pero no tenía la posibilidad de apreciar el malestar genera- do por el extractivismo humano simplemente porque en los años que vivió (1856-1939) estaba aún muy lejos el límite de la capacidad de carga de la tierra (Catton, 2010, p. 51). A la muerte de Freud la humanidad solo se acer- caba a los 2 mil millones de individuos. Es por esta razón por la que Freud, en *El malestar en la cultura*, sigue planteando que nuestra tarea *cultural* es aprovechar los recursos del planeta:

(...) reconocemos a un país de cultura elevada cuando hallamos que en él es cultivado y cuidado con arreglo a fines todo lo que puede ponerse al servicio de la explotación de la tierra por los seres humanos y de su protección frente a las fuerzas naturales; sintetizando: todo lo que le es útil (1976, p. 91).

Como puede apreciarse, Freud, como tantos hombres de su tiempo, fue incapaz de apreciar los límites planetarios, por lo que consideraba que la tarea de la humanidad era explotar al máximo una naturaleza prácticamente infinita.

Sin embargo, y con el paso de las décadas, poco a poco la humanidad ha ido despertando a la consciencia del fenómeno de los límites del crecimiento, y después de que nuestros mejores científicos denunciaran las consecuencias del incremento de los ‘gases de efecto invernadero’ y el modelo económico lineal –cambio ambiental global, sexta extinción masiva, contaminación generalizada–, los humanistas se fueron apropiando de esta problemática, incluidos los psicoanalistas.

Escribí en el 2010 un texto que intentó acercar al psicoanálisis a la cuestión ambiental (*La locura ecocida. Ecosofía psicoanalítica*). Tal “ecosofía psicoanalítica” parte de las tesis de Naess y Lovelock. Se diferencia de su Ecosofía, sin embargo, en el método. La ecosofía psicoanalítica parte del concepto de corresponsabilidad e incluye al método psicoanalítico y al pensar heideggeriano en su perspectiva de análisis.

Del método psicoanalítico y el pensar heideggeriano

El método psicoanalítico, a diferencia del de la ciencia, no implica que un sujeto –el investigador, el científico– estudie un objeto –el paciente. En el psicoanálisis es el propio paciente –convertido en “analizante”, en *agente de su propia cura*– quien reflexiona acerca de aquello que le ocurre y, en consecuencia, se estudia a sí mismo ante un tercero –el analista. El analista, al escucharlo, se convierte en testigo y secretario –pues guarda los secretos del paciente. En el psicoanálisis el analista se ofrece como una pantalla para la transferencia, para que el analizante proyecte sus imagos y *reescriba su historia* (Lacan, 1975, p. 20). El método psicoanalítico obliga a la reflexión, a esa cualidad tan propia del pensar heideggeriano que sólo es tal en tanto “piensa contra sí mismo”, es decir, al ser capaz de cuestionar sus propios principios y fundamentos:

Tres peligros amenazan al pensar.

El bueno, el salvífico, es la cercanía con el poeta que canta.

El malo, el agudo, es el pensar mismo, él debe pensar contra sí mismo y rara vez lo logra. El peor, el confuso, es el filosofar⁸ (Heidegger, 1986, p. 49).

Pensar, como bien indica Heidegger, es algo que necesariamente nos cuestiona a nosotros mismos, tal como hace el analizante durante su proceso terapéutico.

Vuelta a la Ecosofía psicoanalítica

Desde la perspectiva de la ecosofía psicoanalítica queda fuera cualquier referencia a “salvar la tierra” como si se tratase de una entidad exterior. El mundo se asume como consustancial, razón por la cual al cuidarlo nos cuidamos. La Ecosofía psicoanalítica retoma de la Ecosofía de Naess la idea de ‘inter-juego’, de ‘inter-modificación’ entre las especies y el mundo, pero se separa de tal concepción porque su modelo no es conciencialista y, en consecuencia, reconoce la existencia de las pulsiones y del inconsciente como fundamento de la acción humana.

Asimismo, en la ecosofía psicoanalítica queda excluido el antropocentrismo y la providencia. La humanidad ya no es concebida como el “pueblo elegido de Dios”, sino como una especie más entre otras; tampoco reconoce a Dios alguno como garante de la realidad. Se asume la inhospitalidad del mundo (*Unheimlichkeit der Welt*) e intenta pensar —lo cual es una práctica que, como ya se indicó, se realiza contra sí mismo y sus prejuicios. La Ecosofía psicoanalítica recupera de la teológica el valor que se otorga al cuidado (*Sorge*), pero lo hace sin Dios y no cuenta tampoco con la providencia ni con un garante divino, por lo que queda inerme ante la angustia y aprende a vivir con ella.

Si bien reconoce el valor de la propuesta por Guattari, la Ecosofía psicoanalítica se separa de ella porque no considera que el capitalismo sea clave necesaria en el asunto. Reconoce que el socialismo real explotó, reificó y agotó a la naturaleza de la misma manera que el capitalismo. En consecuencia, no

8 „Drei Gefahren drohen dem Denken./ Die gute und darum heilsame Gefahr ist die Nachbarschaft des singenden Dichters./ Die böse und darum schärfste Gefahr ist das Denken selber. Es muß gegen sich selbst denken, was es nur selten vermag./ Die schlechte und darum wirre Gefahr ist das Philosophieren“ (Heidegger, GA 13, p. 80).

reconoce una diferencia sustantiva entre el modelo capitalista y el socialista respecto al cuidado del entorno; ambos son antropocéntricos y están condenados a producir una catástrofe. Siguiendo las tesis de Dany-Robert Dufour (2017, 2019) la Ecosofía psicoanalítica reconoce la economía de mercado como más cercana a la *Unheimlichkeit der Welt* que la economía planificada del socialismo. En resumen, el totalitarismo al cual ha conducido el socialismo real se aprecia tan narcisista, antropocéntrico y extractivista como el capitalismo.

Finalmente, la Ecosofía psicoanalítica recupera de la obra de Lacan la tesis de que el ser humano vive enajenado en un mundo de palabras, lo que le hace creer en universalidades y anhelar permanencia y eternidad. La Ecosofía psicoanalítica obliga a reconocer la verdad del mundo y la angustia concomitante sin que ello impida gozar de los bienes de la tierra. Al mismo tiempo que, como indica Heidegger, se reconoce la inexistencia de un sentido predeterminado de la existencia (1983, p. 324), admite la aparición particular del objeto que orienta la vida propia, respetando el valor de todas las demás especies de la tierra. La Ecosofía psicoanalítica se suma asimismo a la denuncia de la “tiranía transgeneracional” y propone asumir una vida autocontenida y decreciente (Latouche, 2007).

La Ecosofía psicoanalítica se asume curativa –no sólo contemplativa como la filosofía– y por ende se preocupa por hacer egodistónica a la locura ecocida (egosintónica).

La corporación como expresión de la pulsión de muerte

En *Más allá del principio del placer*, Freud establece una nueva teoría de las pulsiones donde considera que son dos fuerzas opuestas las que impulsan de manera inconsciente el actuar humano: la pulsión de vida –tendencia a la construcción– y la pulsión de muerte –tendencia a la destrucción, a volver al estado inanimado. En lo más profundo de la psique humana, indica Freud, se encuentra alojado el impulso destructivo que se expresa en diversos fenómenos: del crimen cotidiano a las guerras, de la depresión al extractivismo inconsciente y a la avaricia creadora de las corporaciones.

Tal como indica Bakan (2005), la corporación moderna es un tipo de emprendimiento creado en 1913 con el objeto de evadir la responsabilidad por el daño que se pudiera generar a los ecosistemas y a la humanidad. La corporación es una “*legal person*”, y en tanto tal tiene el pleno derecho de

adquirir bienes, contratar trabajadores, obtener préstamos, establecer demandas, incrementar sus activos e incluso quebrar. La única diferencia respecto a una persona humana es que no puede ser encarcelado. Es esta última característica la que ha permitido a la corporación convertirse en entidad dominante en el mundo. Cuando la humanidad aceptó la existencia de las corporaciones, permitió a la codicia humana incorporar un *Alien* incapaz de establecer equilibrio con los ecosistemas, pues a diferencia de todas las especies de la tierra –cuyas acciones tienen consecuencias directas en su existencia, es decir, son *responsables*–, las “personas legales” corporativas pueden generar enormes externalidades sin prácticamente tener castigo⁹.

Las corporaciones, base del sistema económico neoliberal global, se han apropiado de todas las esferas de la vida humana, y como su interés es exclusivamente el retorno incrementado y lo más rápido posible del capital invertido, son capaces de generar daños extraordinarios. Asimismo las corporaciones han operado con tal eficiencia que no sólo han generado la mayor acumulación de capital de la que se tenga memoria (Vitali, Glattfelder y Battiston, 2011), sino que sus “marcas” han invadido prácticamente todas las esferas de la vida humana (Klein, 2002). Desde mi punto de vista no es erróneo sostener entonces que en la actualidad, como ya fue indicado, no vivimos en un *Capitaloceno* (Moore, 2016; Riechmann, 2016), sino en un *Corporoceno*.

Las corporaciones, sin embargo, en tanto expresión máxima de la codicia humana, no son sino una sofisticada expresión de la pulsión de muerte. Su incapacidad para establecer equilibrio con los ecosistemas en los cuales se insertan, las convierte en destructoras de la tierra, en asesinas de especies y expoliadoras de la naturaleza, en entidades también capaces de corromper gobiernos y degradar hasta donde sea posible las condiciones de vida de la humanidad. Todo esto deriva de que su único objetivo es el retorno incrementado, y lo más rápido posible, del capital invertido.

⁹ Como muestra basta un botón: tal como lo establecí en el ensayo *El crimen perfecto* (Tamayo, 2021), *Union Carbide Corporation* fue capaz de matar, debido a un escape de Isocianato de Metilo ocurrido en 1984, a varios miles de habitantes de la región de Bhopal en la India, y de enfermar gravemente a otros 15 mil y levemente a medio millón. Los abogados corporativos han logrado que hasta el día de hoy nadie haya ido a prisión. Sólo algunos de los gerentes locales de la fábrica han tenido que pagar multas (fianzas). Entretanto la vida de los sobrevivientes se ha visto gravemente afectada (pp. 87-89).

La Ecosofía psicoanalítica permite apreciar que el avance en la dirección de la sostenibilidad, en la reducción de la pulsión de muerte, requiere de un movimiento social que exija la desaparición de la figura legal de la corporación. Si pretende sobrevivir a la crisis, es urgente que la humanidad reconvierta a las corporaciones en empresas y les asigne la *responsabilidad* que nunca debieron perder. Si la humanidad no hubiese permitido la existencia de las corporaciones no habría tenido que convivir con monstruos capaces de generar externalidades tales que, en nuestros días, amenazan con extinguir la vida tal como la conocemos.

Conclusiones

(...) las élites han estado tan persuadidas de que no habría vida futura para todo el mundo que decidieron desembarazarse, lo más rápido posible, de todos los lastres de la solidaridad: he ahí la desregulación. Que había que construir una especie de fortaleza dorada para el pequeño porcentaje que lograría estar a salvo: he ahí la explosión de las desigualdades. Y que, para disimular el egoísmo craso de esa fuga del mundo común, había que rechazar de plano su motivación original: he ahí la negación del cambio climático (Latour, 2019, p. 28).

Tal como indica António Guterres –Secretario General de la Organización de las Naciones Unidas–, en nuestros días vivimos una emergencia climática que de no ser atendida ocasionará enormes sufrimientos, no sólo a la humanidad venidera sino a muchas otras especies. Tenemos muy pocos años para dar el golpe de timón que permita evitar el Gran Colapso Civilizatorio que se avecina (Dixson-Declève, 2022).

Indica el 6to Informe del IPCC (2021) que si la humanidad no logra reducir en un 50% los GEI para el 2030 será prácticamente imposible que cumpla lo indicado por tal informe: la reducción a cero de las emisiones en el 2050. Los nuevos integrantes del Club de Roma añaden en su escrito *Earth for All*, que para evitar el Colapso civilizatorio la humanidad deberá realizar un *Salto gigante (Giant leap)* a la sostenibilidad. Dicho salto implica contar con una humanidad consciente del problema socioambiental venidero, que colabora para afrontarlo y elimina sus diferencias, y en el que los países ricos apoyan a los pobres con recursos y tecnología. En el *Giant Leap* todas las naciones luchan contra la pobreza y la inequidad, empoderan a las mujeres, generan energía con renovables y emplean agricultura regenerativa para la

producción de alimentos (Dixson-Declève, 2022, pp. 44ss). Tal escenario, magnífico y deseable, desgraciadamente se considera bastante lejano. De no lograrlo, sin embargo, las condiciones de vida buena de las generaciones futuras, tanto humanas como de otras especies, estarán gravemente comprometidas. Las nefastas acciones que la humanidad contemporánea realiza no acabarán, sin embargo, con la vida: cucarachas, bacterias y hongos prosperarán y continuarán su evolución.

Como expresión de la pulsión de muerte, la humanidad corporativizada sólo logrará acabar con las condiciones que le permiten gozar a ella de una vida buena. Con el apoyo de sus corporaciones transnacionales, la humanidad lleva a cabo hoy en día una forma de suicidio, una locura que podemos denominar “locura ecocida”, pues deriva en una forma de *tiranía transgeneracional* que forzará a las generaciones venideras –no sólo de humanos, sino de muchas otras especies– a sobrevivir en condiciones de vida deplorables. La humanidad venidera, como bien indica Latour, ya no contará tan siquiera con el sueño de la globalización, es decir, con la idea de que las sociedades pobres puedan aspirar al nivel de vida de las más ricas, ni tampoco con el resguardo de lo “local”, pues en un planeta climáticamente devastado no habrá posibilidad de recurrir a las formas básicas de producción (2019, p. 37ss).

Como bien indica Michel Serres (2004), si la humanidad pretende sobrevivir es necesario que acuerde un “Contrato natural” con la tierra y deje de actuar como un inconsciente parásito; un contrato que no sólo reconozca los derechos humanos, sino también los de toda la naturaleza. Desgraciadamente no se aprecia que la humanidad consumista, estupidizada y comodina logre sobrevivir al colapso que viene.

Tal como sostiene Jorge Riechmann (2019), cuando llegue el colapso algunas comunidades humanas estarán obligadas a decrecer “a las malas”, pues serán tomadas desprevenidas y ello ocasionará guerras y conflictos (barbarie). Sólo aquellas comunidades humanas que sean capaces de entender las raíces energéticas y termodinámicas de la crisis civilizatoria habrán sido capaces de organizarse y obtener la mayor autonomía posible en agua, energía y alimentos, lo que les permitirá mantener un nivel de vida sencillo pero correcto (las comunidades decrecientes). Sinceramente espero que el aporte de las diversas versiones de la Ecosofía ayude a tales comunidades decrecientes a construir sociedades más justas y solidarias que las actualmente existentes.

También espero que a pesar de la crisis que sobrevendrá, algunas regiones de nuestro mundo sobrevivan, aunque estoy seguro que lo harán con grandes dificultades y en condiciones muy precarias. El maravilloso ámbito natural que ahora poseemos, desgraciadamente tardará siglos, si no milenios, en restablecer su belleza. Ese será el vergonzoso legado de la humanidad actualmente existente a sus descendientes.

Referencias

- Alfonso, A. (2016). *Ecosofía. O como armonizar las dimensiones que conviven en el humano: la dimensión natural y la social* [Tesis Magister en Filosofía latinoamericana]. Bogotá: FFyL / Universidad Santo Tomás de Aquino.
- Anders, G. (2002). *Die Antiquiertheit des Menschen* (2. B). Frankfurt a. M.: C. H. Beck.
- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Bakan, J. (2005). *The Corporation: The Pathological Pursuit of Profit and Power*. New York: Free press.
- Boff, L. (2000). *La carta de la Tierra*. Paris: UNESCO.
- Boulding, K. (1966) The economics of the coming spaceship earth. H. Jarrett (Ed.), *Environmental Quality in a Growing Economy* (pp. 1-14). Baltimore: Resources for the Future / Johns Hopkins University Press.
- Boulding, K. (2021). La economía de la futura nave espacial tierra. *Revista de Economía Crítica*, 2 (14), pp. 327–338. <https://revistaeconomicritica.org/index.php/rec/article/view/51>
- Broecker, W.-S. (1975). Climate change: Are we on the brink of a pronounced global warming? *Science*, 189, pp. 460-463. <https://www.science.org/doi/10.1126/science.189.4201.460>
- Bunge, M. (1959). *La ciencia: su método y su filosofía*. Buenos Aires: Siglo XX.
- Capra, F. (1998). *La Trama de la Vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama.

- David, P. (2019). *L'écologie peut-elle échapper au règne de la technique?* Paris: Éditions Manciaus.
- Dixson-Declève, S. (2022). *Earth for All: A Survival Guide for Humanity*. Canada: New Publishers.
- Dufour, D.-R. (2017). *La fable des abeilles (et autres textes de Bernard de Mandeville)*. Paris: Agora.
- Dufour, D.-R. (2019). *Baise ton prochain. Une histoire souterraine du capitalisme*. Arles: Actes Sud.
- Dussel E. (1972). *Para una ética de la Liberación Latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel E. (2014). *16 tesis de Economía Política. Interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.
- Esterman J. (1998). *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya Yala.
- Freud, S. (1976/1908). *Carácter y erotismo anal. Obras completas. Volumen IX*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976/1930). *El malestar en la cultura. Obras completas. Volumen XXI*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Georgescu-Roegen, N. (1971). *The Entropy Law and the Economic Process*. Cambridge: Harvard University Press.
- Georgescu-Roegen, N. (1996). *La ley de la entropía y el proceso económico*. Buenos Aires: Fundación argentaria / Visor.
- Giardina, M. (2016). La pregunta por la tierra. *Heidegger y la cuestión ecológica* (pp. 25-68). Buenos Aires: Prometeo.
- Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías*. Madrid: Pre-textos.
- Heidegger, M. (1994). *Bremer und Freiburger Vorträge (GA 79)*. Jaeger, P. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2002). *Aus der Erfahrung des Denkens (GA 13)*. Heidegger, H. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemayer.
- Heidegger, M (1983). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de cultura económica.
- Heidegger, M. (1985). *Les problèmes fondamentaux de la phenomenologie*. Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (1986). *Des de la experiencia del pensament (Aus der Erfahrung des Denkens)*. Barcelona: Península.
- Heidegger, M. (1989). *Camino de campo (Der Feldweg)*. ePub r1.0: Titi-villus. https://www.academia.edu/40723741/Heidegger_Martin_Camino_de_campo_24227_
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Madrid: Ediciones del Serbal.
- Jonas, H. (1995). *El principio de Responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Klein, N. (2002). *No logo. El poder de las marcas*. Barcelona: Paidós.
- Klein, N. (2014). *This changes everything. Capitalism vs. The Climate*. New York / London / Sydney / New Delhi: Simon & Schuster.
- Lacan, J. (1975). *Le séminaire. Les écrits techniques de Freud*. Paris: Seuil.
- Latouche, S. (2004). *La mégamachine*. Paris: La découverte / MAUSS.
- Latouche, S. (2007). *Petit traité de la décroissance sereine*. Paris: Fayard.
- Latour, B. (2019). *Dónde aterrizar*. Madrid: Taurus.
- Leff, E. (2019). *Ecología política*. México: Siglo XXI.
- Levi-Strauss, C. (1969). *Estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.
- Lovelock, J. (1979). *Gaia a New look at life on Earth*. Oxford: Oxford University Press.
- Margulis, L. (2002). *Planeta simbiótico*. Madrid: Debate.

- Moore, J.-W. (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PH Press.
- Morizot, B. (2020). *Manières d'être vivant*. Arles: Actes Sud.
- Naess, A. (1973). The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movements: A Summary. *Inquiry*, 16 (1-4), pp. 95-100. <https://doi.org/10.1080/00201747308601682>
- Naess, A. (2007). *Ecología, comunidad y estilo de vida. Esbozos de una ecología*. Buenos Aires: Prometeo.
- Nietzsche, F. (1988). *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873* (KSA 1). Kritische Studien Ausgabe. Colli, G. und Montinari, M. (Hrsg.). Berlin: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1990). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral (Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne)*. Madrid: Technos.
- Panikkar, R. (1994). *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*. Madrid: San Pablo.
- Panikkar, R. (2021). *Ecosofía. La sabiduría de la tierra*. Barcelona: Fragmenta.
- Papa Francisco (2015). *Laudato Si* (Alabado seas). Segunda encíclica papal.
- Picotti, D. (2013). Prefacio. *Naturaleza y Ecosofía en Martin Heidegger* (pp. 19-29). Buenos Aires: Voria Stefanovsky editores.
- Piketti, T. (2014). *Capital in the Twenty-First Century*. Cambridge / London: Harvard University Press.
- Pobierzym, R. (2013). *Naturaleza y Ecosofía en Martin Heidegger*. Buenos Aires: Voria Stefanovsky editores.
- Pobierzym, R. (2016). El llamado de la tierra y de la animalidad después de la muerte de la naturaleza. *Heidegger y la cuestión ecológica* (pp. 69-115). Buenos Aires: Prometeo.
- Riechmann, J. (2000). *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*. Madrid: Libros de la Catarata.
- Tamayo, L. (2023). Las cuatro ecosofías. *Cuestiones de Filosofía*, 9 (33), 35-61. <https://doi.org/10.19053/01235095.v9.n33.2023.15827>

- Riechmann, J. (2004). *Gente que no quiere viajar a marte. Ensayos Sobre Ecología, Ética y Autolimitación*. Madrid: Libros de la Catarata.
- Riechmann, J. (2005). *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*. Madrid: Libros de la Catarata.
- Riechmann, J. (2014). *Un buen encaje en los ecosistemas*. Madrid: Libros de la Catarata.
- Riechmann, J. (2016). *Ética extramuros*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Riechmann, J. (2019). *Otro fin del mundo es posible, decían los compañeros*. Madrid: MRA Ediciones.
- Serres, M. (2004). *Contrato Natural*. Valencia: Pre-texto.
- Smil, V. (2011). Harvesting the Biosphere. *Population and Development Review*, 37 (4), pp. 613-636. <https://doi.org/10.1111/j.1728-4457.2011.00450.x>
- Tafalla, M. (2019). *Ecoanimal. Una estética plurisensorial, ecologista y animalista*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Tamayo, L. (2010). *La locura ecocida. Ecosofía psicoanalítica*. México: Fontamara.
- Tamayo, L. (2021). *El crimen perfecto. De cómo el Alien corporativo nos ha hecho víctimas y cómplices de la devastación de la tierra*. Cuautitlán: Nandela.
- Trespalcios, J. (2018). Gases y efecto invernadero. Colombia: Instituto de Desarrollo Sostenible de la Universidad del Norte / SENA Sostenible: <https://www.local2030.org/library/585/Gases-y-efecto-invernadero.pdf>
- Vattimo, G., M. Giardina y R. Pobierzym. (2016). *Heidegger y la cuestión ecológica*. Buenos Aires: Prometeo.
- Vitali, S., J. Glattfelder and S. Battiston (2011). The Network of Global Corporate Control. *PLoS One*, 6 (10): e25995. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.002599>

Volpi, F. y A. Gnoli. (2009). *El último chamán, conversaciones sobre Heidegger*. México: Los libros de Homero.

Xolocotzi, Á. (2021). *Articular lo simple. Aproximaciones heideggerianas al lenguaje, al cuerpo y a la técnica*. Puebla: Akal.

La existencia del mundo¹

*The world's existence*²

Renaud Barbaras³

University of Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France

Recepción: 08 de julio del 2023
Evaluación: 25 de julio del 2023
Aceptación: 28 de julio del 2023



-
- 1 Artículo derivado de la conferencia del mismo nombre impartida en la Pontificia Universidad Católica de Chile el 14 de junio del 2023.
 - 2 Traducción del francés por Andrés Gatica Gattamelati, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.
 - 3 Doctor y profesor de filosofía contemporánea en la Université de Paris Panthéon-Sorbonne. Su investigación se centra en la filosofía contemporánea y la fenomenología, en particular en el pensamiento de Edmund Husserl, Michel Henry, Maurice Merleau-Ponty y Jan Patočka. Correo electrónico: renaudbarbaras@orange.fr

Resumen

El artículo no se hace la pregunta de si el mundo existe, sino que cuestiona el sentido del ser del mundo desde Husserl y explora, desde el pensamiento de Patočka, y a diferencia de Husserl, la posibilidad de una donación no ideal del mundo que permita poner en cuestión el enfoque neorrealista de la existencia de éste. Se trata de denunciar el conflicto que opera en el Husserl de las *Ideen I*, entre la fenomenología de la percepción y la fenomenología de la razón, y de hacer valer la posibilidad de una dimensión caótica del mundo, irreducible a un puro *cosmos*. En realidad, la crítica de este conflicto, que procede de la concepción intuicionista de la evidencia, abre el camino a la alternativa de una donación no intuitiva del mundo. Esta tesis inspirada en la concepción merleau-pontyana de lo infinito permite criticar la perspectiva realista y hacer valer la novedosa propuesta de un archi-realismo del mundo.

Palabras clave: Husserl, mundo, Patočka, realismo.

Abstract

The article does not ask the question whether the world exists, but rather questions the meaning of being of the world from Husserl. It explores, from the thought of Patočka and, by difference with Husserl, the possibility of a non-ideal donation of the world which makes it possible to put into question the neorealist approach to the world's existence. It shows the conflict at work in the Husserl of the *Ideen I* between the phenomenology of perception and the phenomenology of reason and asserts the possibility of a chaotic dimension of the world, which is irreducible to a pure *cosmos*. This conflict proceeds from the intuitionist conception of evidence in Husserl, which opens the way to an alternative: a non-intuitive donation of the world. This thesis, which is inspired by the Merleau-Pontyan conception of the infinite, allows criticizing the realist perspective and asserting the new proposal of an arch-realism of the world.

Keywords: Husserl, world, Patočka, realism.

Me propongo abordar el problema de la existencia del mundo, problema que ocupa un lugar de primer orden dentro de esta corriente que en el marco de la fenomenología se ha dado en llamar neorrealismo. Como es sabido, la cuestión de la existencia ocupa un lugar central en la fenomenología, ya que su acto inaugural, la *epojé* fenomenológica, concierne precisamente a esta existencia. Sin embargo, la cuestión de fondo no es saber si el mundo existe –cuestión cartesiana que presupone un sentido ingenuo de existencia que luego se atribuirá inevitablemente a aquella del yo–, sino, más bien, saber qué significa existir para el mundo. Es, en efecto, el sentido de ser de la existencia, tanto la mía como la del mundo, lo que está en el corazón de la fenomenología. Como asimismo es sabido, la *epojé* neutralizará la tesis de la actitud natural, la de una única realidad espacio-temporal ontológicamente autónoma y que contiene a todos los sujetos, para exponer la dependencia constitutiva del mundo respecto de la vida de la subjetividad trascendental. En efecto, tanto después como antes de la *epojé* mi conciencia sigue siendo consciente de un mundo, lo que equivale a decir que la existencia en sí misma no es nada para el mundo, que la trascendencia del mundo ya no coincide con una pura exterioridad que, por tanto, permanece como una trascendencia intencional. Para establecer esto, es decir, para fundar el paso de la *epojé* a la reducción, Husserl emprende un análisis eidético de la conciencia y de la realidad, con el fin de sacar a la luz la relación de dependencia unilateral de la realidad con respecto a la conciencia, contrariamente a lo que suponía la actitud natural. La etapa decisiva es, evidentemente, la eidética de la percepción, que conduce a su caracterización como donación por escorzos. Es en este punto donde reaparece por primera vez la cuestión de la existencia. En efecto, tan pronto como la cosa percibida se da en escorzos, siempre es posible que lo que se había anticipado sobre la base de escorzos actuales sea contradicho por nuevos escorzos; que el curso ulterior de la experiencia obligue a abandonar lo que se había postulado bajo la autoridad de la experiencia. Por tanto, concluye Husserl, “(...) toda experiencia, por vasta que sea, deja abierta la posibilidad de que lo dado no exista, a pesar de la persistente conciencia de su presencia corporal y en persona. Podemos enunciar esta ley de esencia: *la existencia de las cosas nunca es requerida como necesaria por su propia donación*; ella es, de algún modo, siempre *contingente*” (2005, p. 150). Pero todavía tenemos que ponernos de acuerdo sobre el sentido de esta contingencia. Ella no designa el hecho de que algo posible pueda no realizarse, sino que corresponde a la posibilidad constitutiva, para lo que se

ha planteado como existente, de revelarse como no siendo: se trata de una contingencia interna a la existencia que se refiere a la distancia irreductible entre lo que se apunta y lo que se da.

Sin embargo, podría argumentarse que esta contingencia de las unidades cósmicas no puede comprometer la contingencia del mundo, ya que la posibilidad de que un apuntar pueda ser invalidado presupone que el curso de la experiencia pueda desarrollarse, lo que parece implicar, a su vez, la posesión de un suelo o marco previo en el que tiene lugar el proceso perceptivo. Por tanto, la existencia del mundo no se vería amenazada por la contingencia eidética de la cosa. Sin embargo, esto no es así: Husserl añade, en efecto, que a diferencia de la tesis de mi yo puro, que es necesaria e indubitable, la tesis misma del mundo es contingente. Esto queda rápidamente confirmado con la famosa hipótesis de la aniquilación del mundo, que establecerá la independencia de la conciencia, que *nulla re indiget ad existendum*, y, por tanto, la relatividad del mundo respecto a ella en tanto que realidad constituida. Se trata, como sabemos, de prever un conflicto irreductible de los escorzos, tal que cualquier posición de cosas devenga imposible. En la medida en que el desarrollo de las experiencias actuales no depende de una forma de concatenación:

(...) es concebible que la experiencia bulla de conflictos irreductibles, e irreductibles no sólo para nosotros sino en sí; que la experiencia se rebele súbitamente contra toda pretensión de mantener constantemente la concordancia entre las posiciones de cosas; que de su encadenamiento desaparezca todo orden coherente entre los escorzos (...); en suma, que no haya mundo (p. 161).

Se trata aquí, pues, de realizar una variación eidética a la luz de la contingencia de lo percibido o, más bien, de llevar esta contingencia a su máximo, bajo la forma de una desaparición (*disparition*) del mundo. Aquí ya no se trata, sin embargo, de la invalidación de una posición de cosa a causa de un escorzo discordante, sino de un conflicto generalizado, es decir, de la imposibilidad de corroborar la más mínima anticipación. En suma, que el mundo no exista es algo pensable. Naturalmente, el objetivo de esta variación no es renunciar al mundo, sino recuperarlo como correlato de los actos de la vida trascendental. Por otra parte, lo problemático aquí es el estatuto de este mundo susceptible de no ser; más precisamente, de la inferencia que conduce del

conflicto de los escorzos a la negación del mundo. Esta inferencia sólo puede ser pensada bajo el presupuesto de una determinación del mundo como *cosmos*, es decir, como un todo coherente normado por reglas. En otras palabras, como ya se habrá sospechado, sólo en nombre de una continuidad entre el mundo y el objeto, que en última instancia conduce a pensar el mundo como un gran Objeto (*grand Objet*), se está autorizado, a partir del conflicto de los escorzos, a concluir la inexistencia del mundo.

Ahora bien, ¿puede entenderse el mundo como un objeto, puede la ley del objeto ser la ley del mundo? ¿No es más bien lo requerido por toda posición objetiva? En efecto, ¿qué es lo que prohíbe pensar este caos, en el que consiste el conflicto de los escorzos, como un mundo y no como un no-mundo, sino el presupuesto objetivista sobre el mundo, que lo entiende como una realidad determinable y, por tanto, transparente al conocimiento? En realidad, este objetivismo es el reverso de un subjetivismo inicial, que asume el rostro de un empirismo: es, en efecto, porque se da a sí *datos* hyléticos inmanentes; es, pues, porque la trascendencia descansa únicamente en la noesis, por lo que Husserl puede inferir la negación del mundo a partir del conflicto de los escorzos. Pero, en verdad, la *hylé* no necesita insertarse en una concatenación reglada para hacer aparecer un mundo. Si se piensa en la *hylé* como siempre ya ostensiva (*ostensive*), como momento mediador –en términos de Patočka, en definitiva, como trascendente– (incluso si aquello de lo que es aspecto permanece indeterminado), entonces estaríamos lidiando con una versión caótica del mundo y no con su desaparición. Así, inquires Patočka:

(...) cuando me encuentro pasivamente entregado a mis sensaciones que, por así decirlo, me abruman (*submergent*), por ejemplo, cuando me despierto, antes de que mi experiencia asuma los contornos de las cosas, ¿no es una mera niebla lo que se me aparece, un caos que no se parece en nada a las cosas, pero que, sin embargo, no tiene menos carácter de objeto (de trascendente)? (2002, p. 235).

En cualquier caso, esta hipótesis de la inexistencia del mundo no se inscribe, evidentemente, en una puesta en cuestión de la existencia del mundo, sino que tiene la función de sacar a la luz el sentido de ser de esta existencia: se constituye en este absoluto que es la subjetividad trascendental, que “contiene en sí misma todas las trascendencias del mundo”, lo que equivale a afirmar su estatuto de objeto. Esto se confirma con una especie de contra-prueba: si suponemos que del lado de la conciencia no falta nada de lo que

se requiere para la aparición de un mundo, que dotado de unidad se ofrece al conocimiento teórico, sería “absurdo que el correspondiente mundo trascendente *no* existiera” (p. 163). En definitiva, la trascendencia del mundo, que es el sentido de la existencia como tal, coincide con su objetividad o, más bien, con su objetivabilidad (*objectivabilité*). La existencia del mundo es relativa a la existencia absoluta de la conciencia.

Sin embargo, esta tesis plantea una dificultad mayor, que concierne a un componente del objeto y, a fortiori, del mundo, que aún no hemos planteado: el de la infinitud. La cuestión de la existencia resurge en el marco de la fenomenología de la razón: la comprensión de la esencia de la razón conduce a la afirmación de una equivalencia entre tesis racional y ser. Un objeto que exista verdaderamente debe poder ser objeto de una tesis racional, entendiendo por ella una donación tal que no haya nada determinable que no esté plenamente determinado. Pero, aún más decisivamente, “(...) puesto que la tesis de la razón debe ser originaria, ella debe tener como fundamento racional la *donación originaria* de lo determinado en sentido pleno” (Husserl, 2005, p. 478). Es por ello que se debe afirmar que “*a todo objeto ‘que existe verdaderamente’* corresponde por principio (...) *la idea de una conciencia posible* en la que el objeto mismo puede ser captado de manera *originaria* y, por tanto, *perfectamente adecuada*. A la inversa, si esta posibilidad está garantizada, el objeto es *ipso facto* lo que verdaderamente existe” (p. 478). Así pues, a la luz de la fenomenología de la razón, la existencia verdadera implica una determinación plena y, más aún, que esta determinación plena se dé o pueda darse. La exigencia aquí es, en efecto, la de una coincidencia entre originariedad y adecuación: una presencia en carne y hueso debe significar, en adelante, una donación adecuada, es decir, exhaustiva. Dicha exigencia está en contradicción directa con la eidética de la percepción, que, por el contrario, sostiene que la presencia en carne y hueso de lo percibido implica una inadecuación de principio, es decir, una contingencia. Este es, en particular, el sentido del mundo en la medida en que constituye el núcleo, el objeto primario de la tesis de la existencia, de la que dependen las tesis del objeto. La solución husserliana consiste en recurrir a la Idea en el sentido kantiano e introducir así una desnivelación entre la donación empírica, pero inadecuada, de la cosa, y la de la Idea de infinito como norma del curso perceptivo: la perfecta donación de la cosa está, en efecto, prescrita como Idea; la equivalencia entre tesis racional y ser se realiza en la Idea. A este propósito, escribe Husserl “(...) la

idea de una infinitud motivada por esencia no es ella misma una infinitud; la evidencia de que este infinito no puede en principio darse, no excluye sino que exige que la *Idea* de esta infinitud se dé con evidencia” (p. 481). Esto es lo que Husserl resumirá más sencillamente en las *Meditaciones cartesianas* al afirmar que el mundo es una idea infinita, correlativa a la idea de una evidencia empírica total, de una síntesis completa de las experiencias posibles.

En otras palabras, el despliegue de la experiencia perceptiva sólo es pensable si está polarizado por el horizonte de una experiencia adecuada o exhaustiva, experiencia que es dada en la forma de la Idea: esta Idea de lo infinito no es ella misma infinita, sino dada en una experiencia finita. La imposibilidad empírica de la percepción adecuada sólo es pensable desde su posibilidad en la Idea; la prueba de la finitud presupone la posesión ideal de lo infinito. Pero, ¿es ésta una solución? ¿No consiste más bien en proyectar el problema en la solución distribuyendo las dos exigencias contradictorias en dos planos diferentes: la incompletud (*inachèvement*) en el plano empírico y la completud en el plano ideal? Ahora bien, tenemos derecho a preguntarnos si la exigencia planteada por primera vez por Husserl, a saber, que debe haber una donación originaria de la determinación completa, se cumple cuando esta determinación completa sólo se da en forma de Idea. ¿Puede la donación del mundo ser la de una Idea? En vista de la exigencia husserliana derivada de la fenomenología de la razón, ¿no sería legítimo exigir un sentido unívoco de lo dado, ya se trate de la cosa, que aparece parcialmente, o del mundo, como síntesis total o infinita en acto; en suma, ¿exigir que el mundo esté efectiva y originariamente dado como condición de la donación siempre inacabada de la cosa? Ahora bien, esto es lo que Husserl no puede pensar a causa de lo que podríamos llamar el *telos* de plenitud o de llenado subyacente a su objetivismo. En efecto, lo dado tiene para Husserl el sentido unívoco de lo que viene a colmar un apuntar vacío: darse en carne y hueso sólo puede significar darse intuitivamente; la originariedad tiene necesariamente el sentido de la intuitividad. De ahí la contradicción a la que se expone Husserl: si la donación perceptiva es parcial, no puede haber donación del mundo en carne y hueso, cuya existencia total queda, por tanto, diferida al plano de la Idea. Al no poder realizarse en el plano empírico, la exigencia de una intuición plena se conserva como Idea. La adecuación que implica el ser del mundo excluye, pues, que también él esté dado originariamente como las cosas. La existencia del mundo, condición de la tesis racional, no puede ser objeto de experiencia alguna, aunque sea requerida por toda experiencia. Como vemos, la única

manera de conciliar la donación parcial de la cosa y la donación total del mundo, sin abandonar el plano de la donación empírica o perceptiva, es introducir una disyunción *en el seno de esta donación misma*, entre la presencia en carne y hueso y la intuitividad. Decir que el mundo se da en persona es reconocer que no puede, en modo alguno, ser captado adecuadamente y, por tanto, intuitivamente. La inadecuación que caracteriza a la percepción de la cosa se radicalizará a nivel del mundo: su existencia será correlativa a una tesis vacía de toda intuición. En ello, su inexistencia objetiva referirá a una forma de sobreexistencia (*surexistence*).

La dificultad puede formularse de otro modo: dado que el mundo es la infinitud de las determinaciones posibles, la cuestión es entonces la del modo de donación de lo infinito. Al pensarlo como Idea, ¿no comprometemos su infinitud otorgándole una positividad y una clausura en las que se pierde el verdadero sentido de esta infinitud? Como sugiere Merleau-Ponty en el marco de una crítica a los cartesianos:

(...) han desvalorizado el mundo cerrado a favor de una infinitud positiva, de la que hablan como si fuera algo, que *demuestran* en “filosofía objetiva” –los signos se invierten: todas las determinaciones son negaciones en el sentido de: *no* son más *que* negaciones. Es más bien eludir el infinito que reconocerlo. Un infinito que se congela o se da a un pensamiento que lo posee al menos lo suficiente para poder demostrarlo. El verdadero infinito no puede ser eso; debe ser lo que nos sobrepasa; infinito de *Offenheit* y no de *Unendlichkeit*. Infinito de *Lebenswelt* y no infinito de idealización. Infinito negativo, por tanto. Sentido o razón que *son* contingencia (1964, p. 221).

La infinitud de lo infinito sólo se conserva a condición de que no se reúna en una Idea positiva: sólo se da bajo la forma de la experiencia (*l'épreuve*) de un sobrepasamiento (*dépassement*), de un exceso no positivo, que coincide con el de la contingencia. La fenomenología de la razón y la de la percepción parecen coincidir aquí: la donación de este infinito que es el mundo no se distingue de la del ente finito, o más bien, está co-implicada (*co-impliquée*) por ella. En otras palabras, y contrariamente a lo que decía Husserl, si hay donación de lo infinito, ésta no puede ser en modo alguno intuitiva: sólo se da originariamente como aquello de lo que no puede haber Idea. El mundo es esta presencia negativa de lo infinito, una presencia pura en la que nada se presenta y que condiciona la de las cosas existentes.

Es sin duda en Patočka donde encontramos elementos a favor de tal perspectiva. Patočka critica a Husserl por haber basado el aparecer en algo que aparece (*un apparaissant*), la conciencia; lo que equivale a presuponerlo en lugar de comprenderlo: de ente del mundo, la conciencia pasa a ser la condición de su aparecer, y es en esto en lo que el objetivismo subyacente a la concepción husserliana del mundo encubre un subjetivismo. Es necesario, pues, radicalizar la *epojé*, integrando el yo en el paréntesis para acceder al aparecer mismo, sin hacerlo descansar de antemano en algo que aparece, ya sea este aparecer de naturaleza objetiva (naturalismo) o subjetiva (idealismo). La cuestión es entonces la de la legalidad del aparecer como tal, y es a título de componente constitutivo de esta legalidad que el mundo intervendrá: “(...) consideramos como perteneciente a la estructura del aparecer como tal esta totalidad universal de lo que aparece, el gran todo, así como aquello a lo que aparece lo que aparece (*l'apparaissant apparaît*), la subjetividad y el cómo del aparecer, que es la materia de la polaridad plenificación-vaciamiento” (Patočka, 1995, p. 177). De esta manera, el mundo es constitutivo de la estructura del aparecer, ya no como Idea sino como apareciente (*apparaissant*), lo que le confiere inmediatamente un estatuto singular puesto que hace aparecer, como condición de todo aparecer, y aparece él mismo. Sin embargo, que aparezca la condición del aparecer – fórmula que dibuja la identidad de lo trascendental y lo ontológico– sólo tiene sentido si el mundo aparece de otro modo que el de aquello que éste hace aparecer. Patočka disocia entonces lo a priori de lo subjetivo –tras criticar a Kant por articularlos– para pensar en una forma de coincidencia de lo a priori y lo a posteriori: “Alternativa kantiana –o bien a priori, pero entonces puramente subjetiva, determinada por el sujeto, o bien determinada por el objeto, empírica (condicionada de manera causal). Pero también puede haber una tercera, condicionada por el mundo de manera no-causal” (p. 215). El análisis de la percepción ya no se ocupa de la relación del objeto con los actos de una conciencia, que ha sido neutralizada, sino que se centra en el a priori del aparecer, independientemente de cualquier referencia a una conciencia.

Pero ¿qué justifica esta legalidad del aparecer? Si la aparición (*apparition*) de la cosa puede describirse como síntesis, de acuerdo con la lección husserliana, ésta no se piensa tanto como unificación cuanto como *delimitación*, o más bien, la unificación sólo es pensable como delimitación: como dice Levinas, la percepción es una *ex-cepcción* (*ex-ception*). En otras palabras, que son las

de Patočka, el contraste es constitutivo de la eidética de la percepción. De este modo, puede él escribir: “(...) cada cosa adquiere su figura –se delimita–, deviene individuo al apartarse del resto. Este devenir traza los límites de cara a otra cosa, es un proceso de definición, de conformación (...) La cosa no está sólo ‘en sí misma’, sino en todas las demás, es su relación delimitadora con la totalidad de todo lo que es” (p. 114). Dicho de otro modo, el ente sólo se da dentro de una conexión única que es, en sentido propio, lo que es y dentro de la cual tiene lugar todo lo que hay (*qu’il y a*), de modo que “la forma-mundo (*Weltform*) de la experiencia es lo que hace posible una experiencia del mundo” (p. 214). Subrayemos ya que el mundo aparece aquí dos veces: como lo que es objeto de una experiencia en la forma de los entes que lo pueblan, y como la condición misma de la experiencia, o como lo que existe y lo que, literalmente, no existe. En cualquier caso, la inserción en una totalidad no es un hecho sino la ley misma de la aparición (*l’apparition*), de modo que, con todo rigor, lo que aparece no es tanto la cosa en sí como la relación, es decir, la pertenencia como tal. Ahora bien, esta donación de la pertenencia sólo tiene sentido si la totalidad está ‘co-dada’ (*co-donnée*). Contrariamente a lo que ocurre en Husserl, el entrelazamiento constitutivo de la cosa y del mundo exige que este último esté dado al mismo tiempo que la cosa, ‘co-dado’. La cuestión es entonces y, de nuevo, saber cómo es posible conciliar esta co-presencia del mundo con su esencia de mundo, que excluye la adecuación. Es cierto que, funcionando como el a priori mismo de la donación de la cosa, el mundo no puede darse como esta última: si la delimitación funda la síntesis, que a su vez permite la intuición, lo delimitado es a la vez siempre presente y nunca intuible. Presente a través de los entes que se desprenden de ella, la totalidad como tal sólo puede estar ausente. Hay que admitir por tanto que en esta co-donación los dos momentos no se donan de la misma manera. De este modo “(...) es cierto que lo que está ausente no puede estar presente, pero el hecho de que toda presencia forme parte de una sola y única presencia englobante sí puede estar presente; esta estructura, portadora de la totalidad, puede estar inmediatamente presente” (p. 184). Por ejemplo, “(...) el hecho de que el espacio sólo se dé siempre únicamente desde un punto de vista no significa que no esté dado en el modo de sí mismo el hecho de que cada uno de estos puntos de vista, con la fracción de espacio que capta, forme parte del espacio omni-englobante (*omni-englobant*) único” (pp. 179, 184). Como podemos ver, lo aprehendido es una estructura de pertenencia o englobamiento tal que el mundo es alcanzado a través de esta delimitación que es la cosa, es

decir, como su propia negación: es, en efecto, la presencia de una ausencia, la presencia de lo que no puede estar presente o, de nuevo como dice Patočka en algún lugar a propósito del horizonte, “presencia en persona de lo que no está presente en persona” (p. 63)⁴, entendiendo que la segunda presencia en persona, que precisamente se niega aquí, remite a su acepción husserliana como intuición. Para formularlo en términos más husserlianos, esto equivale a decir que sólo es posible proseguir la experiencia perceptiva a condición de que se me dé desde el principio la continuabilidad de ésta bajo la forma de esta escena (*scène*) o de este espacio de juego que llamamos mundo y que, como tal, no puede ser intuido.

Todo esto sólo es concebible, por tanto, a condición de que aceptemos una disyunción y una gradación entre presencia e intuición, donación en carne y hueso y donación objetiva, o más bien un sentido de la presencia más profundo que la distinción entre apuntar vacío y llenado: “(...) que yo tenga siempre de nuevo, dondequiera que esté, la posibilidad de realizar la misma continuación, no está meramente anticipado, sino *dado*, no en la forma de una mera intención, sino de una presencia independiente del llenado contingente y de la mera anticipación vacía” (p. 178). La relación entre la cosa y el mundo debe, por tanto, revertirse. No se trata de una especie de paso al límite, es decir, de una extensión infinita como *Unendlichkeit* del proceso de objetivación de la cosa. Se trata más bien de la cosa constituida por la negación de un infinito que sólo se conserva como tal dándose como su propia ausencia; lo que Merleau-Ponty ha llamado *Offenheit*. Sólo se trata de admitir, de ahora en más, que dentro de ese ‘dado originario’ que es el mundo hay gradaciones y que, en particular, la donación intuitiva sólo viene a cristalizar o concentrar, como una isla en un océano, una presencia originaria, aunque no intuitiva, precisamente la del mundo mismo:

El mundo está dado originariamente, pero no *todo* en él está dado de la misma manera. La originariedad no es una marca unitaria, sino que implica, por el contrario, gradaciones y cualidades diversas. De este modo, lo que se da como presente cualitativamente se da originariamente en otro sentido que el de aquello que, en conexión con el mismo ente, se da como vacío en un modo no-cualitativo; el vacío no es en modo alguno una no-donación, sino un *modo de dación (donnée)* (p. 176).

4 También: “forma concreta de la experiencia de lo a priori” (Patočka, 1995, p. 246).

Éste es el punto decisivo que nos distingue de Husserl: ya no estamos en la teleología del llenado, en el horror al vacío, que nos condenaba a ver presencia sólo allí donde había adecuación, al menos por derecho. A partir de ahora, un defecto en la donación no es un defecto de donación; este vacío cualitativo que es el mundo puede darse, e incluso es lo originariamente dado, y la plenitud de cualidad no es en el fondo más que una negación de este vacío originariamente dado. Podríamos decir, igualmente, que el mundo está presente en persona como mundo, es decir, como lo que permanece indeterminado, pero es determinable; esa pura apertura que yo no efectúo porque siempre está ya abierta.

Me parece que sólo en el marco de esta reforma fenomenológica, cuyos contornos acabo de esbozar, puede plantearse correctamente la cuestión del sentido del ser del mundo. Esta perspectiva nos permite, en primer lugar, a diferencia de Husserl, disociar el mundo del objeto: el mundo no es en modo alguno un objeto, es ese fundamento de la objetividad que es asimismo inobjetivable como tal. Esto no significa que él sea la nada aunque no sea nada de ente: más bien habría que decir que es sobreobjetivo (*surobjectif*) o supraobjetivo (*supra-objectif*) puesto que es el resultado de una presencia más originaria y radical que la del ente en él. Pero al hablar de ‘sobreobjetividad’ no la alejamos del sujeto para situarla en una especie de trascendencia inaccesible. En efecto, la totalidad que es, sólo se preserva al no totalizarse; la continuabilidad no existe fuera de la continuación que ella hace posible, de modo que es, efectivamente, en y a través de la finitud de una apertura como se preserva la infinitud de lo infinito, tal como presentía Merleau-Ponty. En otras palabras, su ‘sobreobjetividad’ no es una alternativa a la subjetividad: es no existiendo fuera del sujeto ni frente a él como el mundo puede seguir siendo mundo. Ningún objeto puede, en efecto, soportar esta infinitud desplegada. Sólo puede estar más allá del objeto permaneciendo, por así decirlo, por debajo de él; sólo puede contenerlo todo a condición de no estar del lado del contenido. Esto es lo que se entiende por su estatuto a priori: es la condición no subjetiva de la aparición de las cosas del mundo, así como de los sujetos del mundo; es el a priori como ‘archi-hecho’ (*archi-fait*): “El mundo no es nada real; no se identifica con las cosas; ni con las relaciones puramente cósmicas. Pero tampoco es vida, vivencia. El mundo es algo tercero, fundamentalmente distinto de los entes y, sin embargo, es tal que muestra y desvela las cosas en lo que son y como son” (p. 261). También podríamos decir que sólo por defecto hablamos de sujeto y objeto, porque el mundo se

sitúa claramente más allá de esta división, y por eso me parece que carece de sentido cuestionar la exterioridad del mundo a la conciencia. El mundo es efectivamente algo tercero, la indiferenciación del sujeto y del objeto, la totalidad más allá de esta dualidad (p. 260; 1988, pp. 176, 261). Sin embargo, si es el punto de indiferencia de los dos, es también la razón de su diferencia, el exceso en el corazón del objeto que vuelve la absorción del uno por el otro, la coincidencia imposible (*coïncidence impossible*). Como escribe Patočka, lo que la *epojé* descubre finalmente es “(...) lo ‘trans’ (*das ‘darüber hinaus’*), aquello que se opone a la coincidencia de lo intuido con lo intuyente (*l’intuitionnant*) al referirse siempre más allá y estar siempre más allá de lo dado” (1995, p. 260). El mundo une así al sujeto y al objeto separándolos.

Por tanto, aunque nuestra pregunta fuera la del sentido de ser del mundo y no la de su existencia, la pregunta “¿existe el mundo?” puede seguir planteándose. A primera vista podría estar justificado decir que el mundo no existe. En efecto, si existe lo que se puede encontrar, y si se puede encontrar lo que puede no serlo, o de lo que uno se puede apartar, entonces el mundo no existe porque nunca puede estar ausente, sólo olvidado (p. 217). En otras palabras, la existencia parece ajustarse a lo que puede ser aprehendido en una intuición siquiera mínima (*minimale*), de modo que el fondo no intuible de lo que es objeto de intuición no existiría. Sin embargo, decir que no existe, en este sentido preciso, no puede significar que no haya mundo o que podamos prescindir de él. El mundo es precisamente lo que hay primordialmente, lo que es, y precisamente por eso no existe. Si no existe, no es por defecto, sino por exceso, ya que es la condición de toda existencia, tanto la mía como la de las cosas. Por esta razón podríamos hablar, a falta de un término mejor, de ‘sobreexistencia’ (*surexistence*). El mundo es aquello de lo que no puedo dudar precisamente porque está ausente, o más bien, es en el modo de la ausencia. Si no existe, es porque es de tal naturaleza que escapa a la cuestión de la existencia o de la no-existencia, y esto porque es más profundo que esta misma cuestión en la medida en que siempre la presupone. Es aquello que siempre frustra el cuestionamiento de su propia existencia en la medida en que la presupone. Así pues, esta conclusión nos sitúa del lado de una forma de realismo e incluso de archi-realismo (*archi-réalisme*), ya que hablamos de ‘sobreobjetividad’, la misma a la que estaba dedicado *L’improbable* de Bonnefoy: “A un gran realismo, que agrava en lugar de resolver, que designa lo oscuro, que tiene a la claridad por nubes siempre desgarrables, que está concernido por una claridad alta e impracticable” (1980, p. 13).

Referencias

- Bonnefoy, Y. (1980). *L'improbable et autres essais*. Paris: Folio Essais.
- Husserl, E. (1992). *Méditations cartésiennes*. Paris: Vrin.
- Husserl, E. (2005). *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Patočka, J. (1988). *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. Dordrecht: Kluwer.
- Patočka, J. (1992). *Introduction à la phénoménologie de Husserl*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Patočka, J. (1995). *Papiers phénoménologiques*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Patočka, J. (2002). *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Grenoble: Jérôme Millon.
- Patočka, J. (2016). *Le monde naturel comme problème philosophique*. Paris: Vrin.

Heidegger y lo político: La vida y la obra¹

Heidegger and the political: Life and work

Jesús Enrique Beltrán Virgüez²

Minuto de Dios University, Colombia

Corporación Universitaria Minuto de Dios, Colombia

Recepción: 26 de enero del 2022

Evaluación: 10 de marzo del 2023

Aceptación: 16 de marzo del 2023



1 Este artículo deriva del proyecto de investigación “La apertura y la posibilidad en Heidegger”, realizado en el Grupo de investigación Diánoia.

2 Doctorando en Filosofía en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED-España). Director del grupo de investigación Diánoia e integrante del Núcleo de Pesquisa em Fenomenología. Profesor Corporación Universitaria Minuto de Dios y catedrático Fundación Universitaria Los libertadores.

<https://orcid.org/0000-0003-3144-3720>

Correo electrónico: jesusenrique.beltranvirguez@gmail.com

Beltrán, J. (2023). Heidegger y lo político: La vida y la obra.

Cuestiones de Filosofía, 9 (33), 77-100.

<https://doi.org/10.19053/01235095.v9.n33.2023.13912>

Resumen

La problemática que guiará la discusión en este artículo será la peculiar relación entre la obra y el autor, dando lugar a analizar qué tan adecuado sería involucrar en un análisis de carácter filosófico elementos que de entrada no harían parte de la “obra” de un pensador, como por ejemplo cartas, discursos, comentarios etc. Al mismo tiempo, este trabajo pone en consideración la pertinencia de incluir en un análisis filosófico acciones de carácter político o privado del pensador. En este contexto, cabe preguntarse qué daría a este tipo de referencias un carácter filosófico, mostrando las perspectivas a las que debe enfrentarse el lector que quiera acercarse filosóficamente al pensamiento de Heidegger y a su figura.

Palabras clave: Heidegger, política, vida, obra, nacionalsocialismo.

Abstract

The problem that will guide the discussion in this article will be the peculiar relationship between the work and the author, which will lead us to analyze how appropriate it would be to involve, in a philosophical analysis, elements that from the outset would not be part of a philosopher’s “work”, for instance letters, speeches, commentaries. At the same time, this paper considers the relevance of including in a philosophical analysis actions of a political or private nature of the thinker. In this context, it is worth asking what would give such references a philosophical character, showing the perspectives to be faced by the reader who wants to philosophically approach Heidegger’s thought and his figure.

Keywords: Heidegger, politics, life, work, National Socialism.

La tensión entre la vida y la obra. Un punto de partida

Heidegger introduce en su alocución de 1955 en honor a Conradin Kreutzer (*Serenidad*), una expresión significativa para la orientación de este trabajo: “Cuanto más grande el maestro tanto más puramente desaparece su persona detrás de su obra” (2009, p. 16). Esta expresión ofrece una indicación precisa para mostrar cómo la obra termina restando importancia a los posibles desvíos políticos del autor, de tal suerte que en los análisis de carácter filosófico sea la obra el centro de la reflexión y no la persona en su esfera biográfica. La sentencia de Heidegger abre paso no solo a la clásica³ discusión en torno a la relación entre vida y obra de un filósofo, sino también al carácter problemático que puede surgir en la interpretación filosófica, en la medida que se cuestionen elementos a considerar cuando se interpreta el pensamiento de un filósofo. Lo que está en juego en esta discusión es el proceder mismo del intérprete y la importancia que se puede asignar a la vida de un pensador en el análisis filosófico⁴ de su obra.

La filosofía, como producto de un saber que recorre la historia, está necesariamente vinculada con la tradición conceptual de su mismo quehacer, bien sea para tomar distancia o para dar lugar a nuevos pensamientos, posiciones o perspectivas. Es preciso, entonces, dar un paso obligatorio: el diálogo con la tradición. Al considerar la relación entre vida y obra de un filósofo, no se puede entonces perder de vista la tradición filosófica en que éste está inmerso. En este contexto es importante considerar que una de las bases para hacer filosofía es reconocer las distinciones que existen entre diversos tipos de análisis e interpretación. Sólo es posible atender esta necesidad teniendo un amplio conocimiento de la tradición filosófica y de los conceptos fundamentales de esta disciplina. Adicional a ello, la misma forma en que un pensador desarrolla su trabajo debe dar indicaciones de un posible camino en el pensar filosófico.

La pregunta que surge es ¿qué debe tener en cuenta un filósofo para hacer un análisis filosófico? En sintonía con este cuestionamiento, las consideraciones acerca de la vida y la obra de un autor han tomado importancia en el siglo

3 Cfr. D’Albert (2005).

4 Quizás sea pertinente referir a la afirmación de Heidegger de que sus escritos no son solo obras, sino caminos (*Wege, nicht Werke*), tal como reza el lema de toda su *Gesamtausgabe*.

XX, ante todo en relación a la figura de Martin Heidegger⁵ (Collins, 2004, p. 9), al ser considerado como el filósofo más importante del siglo XX⁶, así como debido a la gran acogida que ha tenido su obra en el pensamiento filosófico contemporáneo. En este contexto es natural que su afiliación al partido Nacionalsocialista⁷, así como algunos sucesos de su vida durante el periodo 1931-1945 hayan llamado la atención de la comunidad académica mundial⁸.

Al respecto, Safranski, en *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*, afirma que:

La historia de la vida y del pensamiento de Heidegger vuelve a ser una historia de Fausto. Es patente lo atractivo, fascinante y abismal de un especial camino alemán en la filosofía, de un camino que había de convertirse en acontecimiento europeo. Y finalmente, por sus andanzas políticas, Heidegger tenía también algo de aquel “maestro de Alemania” del que se habla en la poesía de Paul Celan (2000, p. 24).

Ante la majestuosidad de la obra y la figura misma de Heidegger, el reto para los intérpretes se centra en distinguir los distintos tipos de análisis posibles en el contexto del pensador y de su filosofía⁹. El presente trabajo pretende, por ello, llevar cabo un análisis de las perspectivas interpretativas acerca de Heidegger, que permita identificar las características de un análisis eminentemente filosófico, resaltando los elementos esenciales a considerar en este proceder. Es preciso indicar que no hay pretensión alguna en restar importancia a los diversos tipos de análisis, sino que en su lugar se procura contribuir a ampliar las perspectivas sobre las posibilidades que se ofrecen en la interpretación de los textos filosóficos de las obras de Heidegger.

En el contexto de la pregunta referida, surge otro elemento que evidencia el carácter problemático de muchos intentos de vincular aspectos biográficos con asuntos filosóficos: interpretar al filósofo desde las circunstancias culturales que determinaron su vida y vincularlas como fundamento de su

5 Véase, por ejemplo, Alain Badiou y Barbara Cassin (2011), y Sloterdijk (2011).

6 Cfr. Lacoue-Labarthe (2002, p. 9) y Vattimo (2013).

7 Por ejemplo, Zaborowsky (2010) y Lacoue-Labarthe (2002).

8 Ver Rocha de la Torre (2014).

9 Dado que es posible desarrollar también análisis de tipo histórico, antropológico, sociológico e incluso psicológico, entre otros (Heidegger, 1997b, p. 33).

pensamiento y obra¹⁰. Un ejemplo evidente de esta línea interpretativa lo encontramos en Farías:

Mi tesis central es la siguiente: cuando Martin Heidegger decidió ingresar al partido nacionalsocialista había recorrido ya un largo camino preparatorio, cuyo origen puede buscarse en el movimiento socialcristiano austriaco, de naturaleza conservadora y antisemita y en las expresiones que este movimiento encontró en la región donde nació Heidegger y donde comenzó sus estudios (Messkirch, Constanza) (1998, p. 30).

Este tipo de afirmaciones no va más allá de una condena al pensador, basada en su lugar y tiempo de nacimiento o en el contexto social al que pertenecía. Sin superar este tipo de modo interpretativo pueden surgir dos lecturas: 1) explicar la obra desde el contexto histórico-cultural del autor, lo que no tiene una directa conexión con la filosofía del pensador; 2) pretender defender aspectos de la vida de los autores (aunque sean indefendibles) desde la obra, realizando vinculaciones descontextualizadas o, simplemente, ignorando lo contenido en su pensamiento.

El grado de complejidad de la discusión en torno a los aspectos de la vida y la obra de Martin Heidegger involucra investigaciones y formas de interpretar dicha relación que siguen apareciendo en revistas especializadas y libros de filosofía¹¹, lo que revela no sólo la pertinencia de la discusión, sino también las diversas posturas en torno a lo que sería la relación vida-obra del pensador. Los parámetros bajo los cuales se podría seguir el curso de una interpretación sólida y, ante todo, filosófica del pensamiento de Heidegger están todavía por establecerse definitivamente, debido al carácter hermético de muchos de sus escritos y a los diferentes registros de su vida personal¹².

La obra de un filósofo y su vida contienen elementos que ameritan consideraciones interpretativas distintas: contexto, situación anímica, el espíritu de una época, la dificultad de estimar la verdadera naturaleza de un acto particular, de un comportamiento, y muchos otros asuntos que escapan a la percepción del intérprete. Esta diversidad de factores contribuye a las imprecisiones

10 Como lo hacen Faye (2009), Farías (1998) y Quesada (2008).

11 Véase, por ejemplo, Rocha de la Torre (2014), Zaborowski (2010), Trawny (2014), de Beistegui (2013), Escudero (2014) y Leyte (2015), entre otros.

12 Como alocuciones festivas, correspondencia con su hermano Fritz, el discurso del Rectorado (1933) y el silencio ante las acciones del nacionalsocialismo.

y, en un grado más amplio, a la especulación acerca de los posibles vínculos entre comportamiento cotidianos y el contenido de la obra, pues no hay un criterio único para analizar la vida de cada pensador. Sin embargo, aquello a lo que se puede otorgar un criterio claro de interpretación, con mayor rigurosidad disciplinar, es a las posturas filosóficas, a los conceptos¹³; en suma, a la obra en tanto expresión de un pensar.

Perspectivas de análisis y el denominado “caso Heidegger”

Las perspectivas de análisis del denominado “caso Heidegger” están determinadas básicamente por tres miradas, entre las cuales la tercera no ha tenido la misma resonancia que las primeras¹⁴: a) Los estudios histórico-documentales de la vida y obra de Heidegger, y b) la confrontación conceptual de la ideología nacionalsocialista con el pensamiento del filósofo (Rocha de la Torre, 2014). Estas posturas han llevado a distintas formas¹⁵ de concebir nociones de carácter socio-político en la interpretación del pensador alemán, en una dirección que sostiene una relación entre el pensamiento filosófico de Heidegger y las bases ideológicas del nacionalsocialismo. Se puede identificar también una mirada adicional¹⁶, que más allá de buscar una relación de la filosofía heideggeriana con el nazismo, pretende señalar el modo de responder filosóficamente a la pregunta por el sentido de la obra de Heidegger desde una perspectiva estrictamente conceptual.

Perspectiva histórico documental – los detractores de Heidegger

En las dos posturas principales, el análisis político de la obra se concentra en la afiliación de Heidegger al Partido Nacionalsocialista en 1933, así como en el periodo del rectorado y el respectivo discurso de asunción del cargo¹⁷. Estos sucesos de la vida del filósofo de Messkirch han suscitado diversas reacciones en el ámbito académico internacional; no todas, sin embargo, de orden estrictamente filosófico.

13 Por ejemplo, Dasein, ser-en-el-mundo, cuidado, temporalidad, caída, autenticidad, temporalidad y temporeidad.

14 Existe una tercera interpretación, que a diferencia de las primeras dos no ha tenido igual resonancia (cfr. Rocha de la Torre, 2014).

15 Como las ya mencionadas posturas de Farías, Faye, Quesada o, por ejemplo, las últimas publicaciones de Trawny (2015).

16 Entre ellos véase Rocha de la Torre (2014), la respuesta de Corti a Farías, y la concepción de un “*Heidegger más allá del Nazismo*” de Carrasco (2012).

17 Véase, Martin Heidegger (1996).

Los dos exponentes más sobresalientes de esta perspectiva son Víctor Farías y Emmanuel Faye, quienes en *Heidegger y el nazismo* y en *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*, respectivamente, desarrollan una postura considerada por muchos como desbordada y carente de análisis filosófico¹⁸. Las afirmaciones del autor chileno pueden reconocerse como apresuradas a la hora de confrontar las ideas filosóficas con las circunstancias históricas: presentan como argumentos vinculantes el aparente nazismo de Heidegger y el entorno social en el que éste creció. Al respecto Farías afirma, por ejemplo: “Cuando se estudia la relación entre un pensador y un sistema político, es necesario superar el cuadro de un análisis puro de las ideas y de las significaciones abstractas. En efecto, las ideas filosóficas y políticas, como tales, remiten no sólo al horizonte en que se presentan, sino también a la práctica objetiva de aquel que las defiende” (1998, p. 15).

A lo que parece referirse Farías con “el cuadro de análisis puro de las ideas y de las significaciones abstractas” es a la obra filosófica de Heidegger. En esta misma dirección, cuando agrega que “las ideas filosóficas y políticas no sólo remiten al horizonte en que se presentan”, estima una relación presupuesta que se distancia hacia un ámbito ajeno a la filosofía, asignando un contexto político, en su sentido común, a las posturas filosóficas.

Resulta evidente el sentido que orientará gran parte del escrito de Farías: la vinculación del lugar de origen del pensador con el destino de su vida y obra. Lo que propone el autor chileno es establecer una ruta que vincule el contexto histórico de nacimiento y crianza del filósofo, con una postura filosófica determinada, que se encuentra en dirección opuesta a la apertura¹⁹ fundamental del pensamiento heideggeriano.

Faye, por su parte, interpela a Heidegger en la misma dirección de Farías, haciendo énfasis en el círculo de amigos de Heidegger y su correspondencia con ellos, así como en los vínculos entre algunos de ellos y el nazismo. Faye explica la forma de proceder de su perspectiva:

18 Al respecto, como Farías lo señala en su prólogo a la edición española de *Heidegger y el nazismo*: “H. G. Gadamer sólo pudo encontrar en mi trabajo ‘ignorancia’, ‘superficialidad grotesca’, en resumen: un ‘embrollo mental’. J. Derrida llegó a afirmar que yo no había leído a Heidegger ‘ni una hora’, algún crítico ‘progresista’ alemán me comparó con un ‘perro de presa’ y otro, que no lo era tanto, incluso con Judas” (1998, p. 4).

19 Cfr., por ejemplo, *Parménides* (2005a), *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (2007a), *¿Qué es metafísica?* (2003a), *Prolegómenos para una historia del tiempo* (2007b), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (2008).

Nuestros análisis no se limitan a solamente los escritos de Heidegger, sino que se centran también en otros intelectuales comprometidos con el nacionalsocialismo con los que Heidegger intercambió correspondencia o mantuvo una relación particularmente estrecha (...) además, hemos estudiado los escritos de las personalidades que hasta el momento habían sido un tanto olvidadas, como Erich Rothacker, Rudolf Stadelmann, Erik Wolf y Oscar Becker (2009, p. 6).

La orientación de la cita se mantiene, en gran parte de la estructura, en concordancia con la intención general de Farías, quien se fundamenta en argumentos extraídos del ámbito personal de Heidegger, en el que se relacionan comportamientos de amigos, profesores y círculos sociales que rodeaban al filósofo, pero que no se refieren directamente a su filosofía. Faye concentra su atención, por ejemplo, en el aparente origen nazi de las regiones de donde Heidegger era oriundo, presentándolas como de indudable inspiración de ideales nazis. De manera insistente Faye recurre, tal como lo hace Farías, a cartas, discursos y actuaciones de colegas y amigos de Heidegger para señalar el “vínculo” de éste con el nacionalsocialismo.

Bajo esta misma perspectiva se encuentra Julio Quesada, quien critica a Heidegger asumiendo posturas muy cercanas a las de Farías y Faye. En una publicación de 2008 (el mismo año en que sale a la luz su *Heidegger de Camino al Holocausto*) Quesada sostiene:

No podemos, claro está, remitirnos en este corto espacio que dedicamos a un artículo a la médula de su investigación; pero sí queremos hacernos eco de algo realmente repugnante: 1) el flirteo filosófico de Heidegger con la eugenesia, y 2) la directa prohibición que como Rector acciona contra los académicos que no sean arios a la hora de participar en el volumen dedicado al homenaje-adhesión de la ciencia alemana al *Führer* (2008, p. 1).

En esta cita es posible identificar los lineamientos que rigen la interpretación de estos críticos, orientados fundamentalmente al aspecto biográfico y a rasgos particulares del desarrollo personal de Heidegger en determinados periodos de su vida. La principal fuente de interpretación de Quesada no es la obra filosófica de Heidegger, ya que se concentra principalmente en alocuciones y en palabras pronunciadas por el filósofo alemán en el *Discurso del rectorado*, para de esta manera construir vínculos entre otros personajes de la época y las ideas de Heidegger. Una muestra de este modo de proceder es

señalada por Jacinto Choza en su análisis del cuadro expuesto por Quesada en su *Formulaciones histórico-económicas, jurídicas y metafísicas*:

CIVILIZACIÓN (resto del mundo) judíos y norteamericanos	CULTURA (Alemania) Sombart -----> Heidegger
Valor de Cambio	Valor de uso C> Lo a la mano
Oro	Sangre -----> y suelo
Circulación	Producción -----> Sorge
Abstracción	Inmediatez Concreta -----> <i>Dasein</i> y Volk
Razón	Instinto -----> Decisión anticipadora
Desierto	Bosque -----> Claro del bosque, Selva negra Tierra, provincia. Leo Schlageter
Intelecto	Alma -----> Espíritu e Historia (Ser histórico)
Zivilisation	Kultur -----> Histórico-espiritual O pueblo metafísico
Comerciante	Empresario -----> Pensador- Poeta
Capitalismo internacional- Socialismo internacional	Nacionalsocialismo responsable que puede domar la tecnología -----> Nacionalsocialismo, cuya tarea está implícita en <i>Ser y tiempo</i> (<i>Introducción a la metafísica</i> , 1935)

Fuente: Quesada (2008, p. 37).

El cuadro permite apreciar la intención de Quesada de vincular a Heidegger con el Holocausto, y de esta manera desvalorar su filosofía insistiendo en las referencias a personajes cercanos al nazismo, y estableciendo cercanías en los términos utilizados. Sin embargo, es evidente que los nexos señalados

están relacionados con aspectos biográficos y personales de Heidegger, que pueden invalidarse por sí mismos en la medida en que llegan a concluir un nexo del pensador con el Holocausto, que lejos de ser una posibilidad teórica, es una postura en contravía a una interpretación verdaderamente rigurosa: con este tipo de argumentos no es posible, procediendo filosóficamente, vincular la obra de Heidegger con el nazismo.

Las posturas filosóficas y el nazismo, ¿vínculos forzados?

El intento de encontrar nexos entre el nazismo y la filosofía heideggeriana se ha convertido en una tendencia, tal como refiere Trawny (2020, pp. 95-97). Recorrer el debate de los vínculos de Heidegger con el nacionalsocialismo se ha vuelto una necesidad para quien desee aproximarse al filósofo alemán. Una perspectiva que aporta a la comprensión de la relación de Heidegger con el nazismo es la que refiere al carácter mismo de la filosofía y de aquello que puede ser concebido como ‘filosófico’. Como exponentes de esta línea interpretativa se encuentran Lacoue-Labarthe, Pöggeler, Zaborowski y Vattimo.

El aspecto más relevante de la controversia en torno al pensador alemán inicia con lo que Lacoue-Labarthe (citando a Heinrich W. Petzet²⁰) denomina “la mayor estupidez” de Heidegger (2002, p. 25): afiliarse al Partido Nacionalsocialista en 1933. Lacoue-Labarthe señala la importancia de ser precavidos antes de emitir juicios en torno al ‘caso Heidegger’: preguntar por aquello que es concebido como filosofía (lo filosófico), así como por la posibilidad misma de ésta y, fundamentalmente, por qué es filosofía en Heidegger. Lacoue-Labarthe sostiene que en el pensador alemán hallamos un pensar que se encuentra más allá de la filosofía, no obstante el hecho de que Heidegger haya caído en el proceder metafísico cuando consideró en los años 1933/34 que el Partido sería el eje de transformación de la nación alemana. Lo señalado por Lacoue-Labarthe contribuye a sopesar la dificultad a la que se enfrenta un lector de Heidegger cuando debe poder diferenciar, además de las expresiones de su vida privada, lo filosófico en un sentido tradicional-metafísico y el pensar heideggeriano como algo que pretende superar la filosofía. Esto lo lleva a sostener que Heidegger se prestó²¹ a la filosofía en dos ocasiones:

20 En su Prefacio a Martin Heidegger-Erhard Kästner (1986, p. 10).

21 Lacoue-Labarthe usa el término ‘prestarse’ para referirse a una caída de Heidegger en la metafísica que pretendía superar.

La primera vez, de lleno y de un modo considerado absurdo, él lo sabía ya, por otra parte, y él mismo habló en privado de “la mayor estupidez” (*die größte Dummheit*) de su vida, fue precisamente en la circunstancia de su compromiso político de 1933-1934. La segunda vez, y ello no es quizá sino el reverso de este anverso, al servirse de Hölderlin y en menor medida de Trakl para dar el paso más allá del estricto cuestionar o del simple anuncio de “otro pensar”, y llegar a producir los primeros esbozos de ese “otro pensar” (p. 25).

La manera en que el pensar de Heidegger pretende separarse de la forma tradicional de la praxis filosófica hace que su pensamiento sea difícil de localizar en las categorías filosóficas tradicionales, y hace aún mucho más difícil explicar un ámbito político en su proceder. Ahora bien, el mismo Lacoue-Labarthe afirma que “habitamos en tierra filosófica y no podemos sencillamente vivir en otra parte” (p. 17). Esta expresión, más que una respuesta, es la formulación de una dificultad evidente: no disponemos de otro lenguaje que no sea el filosófico para interpretar y reflexionar sobre las ideas expresadas por pensadores como Heidegger. La indicación de Lacoue-Labarthe permite pensar que Heidegger estaba obligado también a recurrir a conceptos filosóficos, si bien él mismo resaltaba los límites que el lenguaje imponía a su pensamiento²².

Lacoue-Labarthe señala la dificultad de considerar el pensamiento de Heidegger como una filosofía clásica de orden sistemático (como la de Hegel o Kant, por ejemplo), afirmando que las formulaciones heideggerianas no constituyen un sistema filosófico en sentido tradicional (p. 23). El pensar de Heidegger, que no se deja caracterizar simplemente como una filosofía o metafísica tradicional²³, exige preguntar: ¿cómo es posible entonces analizar su pensamiento? ¿Qué es lo expresamente filosófico en él? ¿Qué elementos poseen carácter anecdótico o biográfico? Ante tales preguntas Lacoue-Labarthe afirma:

22 Es posible identificar esta dificultad ante todo en la etapa posterior a la *Kehre*, donde Heidegger se concentra en el lenguaje, y acude a expresiones como *Ereignis*, ‘la cosa’, el lenguaje mismo y su esencia etc. (Heidegger, 2003b; 1994).

23 Véase, por ejemplo, *Fundamentos filosóficos de la mística medieval* (1918/19), al cual siguen *Introducción a la fenomenología de la religión* (en 1920/21), posteriormente, *Identidad y diferencia* (1955) y, principalmente, *Introducción a la metafísica* (1935). A lo largo de su obra Heidegger plantea una diferencia radical ante la filosofía metafísica, a la que califica en términos de onto-teología.

Mi hipótesis es ésta: por una parte, la envergadura y el estilo de su compromiso del 33 son, precisamente por tratarse de un *compromiso*, algo filosófico –incluyendo en ello enunciados de tipo filosófico y localizables como tales en la tradición. El compromiso del 33 viene de la idea de una hegemonía de lo espiritual y de lo filosófico sobre la hegemonía política misma (es el motivo de una *Führung*, o de los *Führer*), que nos conduce, al menos, hasta la *basileia* platónica si no a Empédocles (p. 27).

La afirmación de Lacoue-Labarthe señala la caída de Heidegger en el tradicional proceder histórico del que él mismo quería tomar distancia. Esto permitiría apreciar una diferencia entre el pensamiento de Heidegger y su filosofía. Según el autor francés, lo esencialmente filosófico corresponde, a grandes rasgos, a lo sistemáticamente construido por la metafísica. Así se podría considerar un “Heidegger metafísico” que se dejó orientar por los ideales del Nazismo de 1933. Como afirmará Lacoue-Labarthe, habría una correspondencia entre las posturas “políticas” de Heidegger y la estructura metafísica tradicional, aunque por una vía diferente se podría encontrar el verdadero pensamiento del autor, quien en busca de lo “genuino” y lo “originario” propone una “destrucción” de la metafísica. Aquello que Lacoue-Labarthe denomina “el compromiso de Heidegger” asume un carácter metafísico-filosófico, que finalmente sería una clara indicación de la forma metafísica del pensamiento de Heidegger alrededor de 1933. Estas precisiones permiten identificar dos caminos diferentes en el proceder heideggeriano: por un lado el pensar y, por el otro, la tradición filosófica que refiere a la metafísica.

Heidegger, según Lacoue-Labarthe, cae en la metafísica al considerar que el programa nazi proporciona una orientación adecuada para salir de la decadencia en la que se encontraba el pueblo alemán, siguiendo una orientación hacia el fundamento que aparentemente brindaba el nazismo. En consecuencia, Heidegger consideraría, en la primera mitad de los años 30, que el nazismo sería el camino de Alemania y Europa para superar la decadencia y dar lugar a un nuevo inicio.

Para Lacoue-Labarthe, Heidegger estaba de alguna manera comprometido aún con la metafísica y consideraba, entonces, la ideología del Partido Nacionalsocialista como una concepción política viable que cumplía con su aspiración de cambio. Heidegger percibió, entonces, en el nazismo, una opción para el despliegue de sus ideales metafísicos, que fueron, sin duda, la

razón principal de su error. El filósofo alemán erró, pero notó rápidamente su error: “En 1933, Heidegger no se equivoca. Pero sabe ya en 1934 que se ha equivocado. No sobre la verdad del nazismo sino sobre su realidad” (p. 36). Según esta postura, Heidegger tendría una concepción vinculada con ideales metafísicos²⁴, que filosóficamente lo llevaron a considerar el nazismo como una alternativa. Lacoue-Labarthe insiste en afirmar que el periodo del “compromiso metafísico” fue corto y remite a una realidad social y política que podría ser analizada desde los preceptos y las convicciones comunes de la época. Con este contexto se puede considerar, entonces, que sus decisiones no denotan un error, sino una ilusión.

El filósofo francés sostiene, finalmente, que el compromiso de Heidegger está fundado esencialmente en la noción de “destino histórico”²⁵. Bajo esta premisa es preciso considerar, entonces, la afirmación de Lacoue-Labarthe: “Estoy convencido, desde la lectura de los textos, que su compromiso político no procede ni del accidente ni del error y que hay que tratarlo en términos de falta –en el sentido de una falta, ante todo, pero no sólo, en relación con el pensamiento” (p. 149). Lo que presenta el filósofo francés ofrece una orientación clara en términos del talante del análisis, pues se concentra en la obra de Heidegger desde la cual identifica un caída en tanto que el filósofo alemán perdió el horizonte de su pensamiento fundamental: faltó al pensamiento al dejar atravesar ideas de corte político que desviaron su sendero fundamental.

Lo que exagera aún más la posición de aquellos que asumen en Heidegger un “dolo”, una filosofía al servicio de “la empresa más desalmada”²⁶, como lo asevera Quesada (2008), un suicidio de la razón (según afirmará la teoría crítica), es la conexión directa con el Holocausto. El Holocausto añade al “caso Heidegger” un tinte aún más apasionado, ya que al pensar en la afiliación al Partido Nacionalsocialista del pensador alemán, se asocia con ello la función que cumplía un general de la Gestapo o de las SS. Está claro que Heidegger no tuvo un papel protagónico en las atrocidades que se llevaron a cabo en el nazismo, por lo que carece de base filosófica vincular los motivos

24 Lacoue-Labarthe se refiere básicamente al ideal de historia, relacionado con la búsqueda de un fundamento o con la concepción de un destino histórico (2002, p. 47).

25 Esta no es solamente una concepción propia de Heidegger; expresa gran parte de la tradición alemana, incluyendo Hegel y Marx, por ejemplo (Lacoue-Labarthe, 2002, p. 156).

26 Efectivamente son innegables las atrocidades cometidas por el nacionalsocialismo, sin embargo, no por esto se puede vincular de manera directa la totalidad de la obra de un pensador con un hecho histórico trágico.

que lo llevaron a afiliarse al partido y cumplir con sus cuotas, asistir a algunas reuniones etc.²⁷, con el desarrollo de su pensamiento.

La interpretación de Lacoue-Labarthe evidencia otro importante elemento de análisis: el silencio de Heidegger en torno a la magnitud de los hechos y la responsabilidad atribuida por su condición de “intelectual” y pensador: “La cuestión es que dichos intelectuales, y en todo caso Heidegger, rechazaron admitir que, en el fondo, el deber del pensamiento incluía el afrontar esa cosa y el hacerse cargo de ella” (p. 48). Al respecto pregunta Lacoue-Labarthe: “¿Desde dónde podríamos criticar a Heidegger? ¿Desde qué punto de vista?” (p. 29). Que Heidegger no haya hecho referencia a su afiliación y a su periodo en el rectorado en 1934 ni ya finalizada la guerra, alimentó las suposiciones de seguir compartiendo el nacionalsocialismo con el que se relacionó en 1933. Este “silencio” es causa de múltiples reclamos dirigidos al pensador, y contribuyeron a alimentar supuestos²⁸.

La forma en que Heidegger responde a su error político fue con acciones tales como, por ejemplo, de renunciar al rectorado. Conforme con Carrasco (2012), Heidegger expresa en *Verdad y Provecho*²⁹ (*Wahrheit und Nutzen*) “con total nitidez” su consideración acerca de lo que terminó representando el partido político: “(...) el nacionalsocialismo de Hitler –o, para ser más precisos, cualquier nacionalsocialismo– al no estar fundado en ninguna idea que vaya más allá de la autoafirmación no tiene en realidad ninguna justificación” (p. 142). Al carecer de sentido y justificación, el nacionalsocialismo termina siendo otra forma de manifestación de la decadencia del mundo moderno, de la era de la técnica, del pensar calculador, en la medida en que termina siendo una postura sin fundamento, anclada en el olvido de la pregunta por el ser y en la concentración en la disponibilidad.

Resulta pertinente en este momento considerar el adagio de Valéry, usado por el mismo Heidegger en su correspondencia con Erhart Kästner: “Quien no puede atacar el razonamiento, ataca al razonador” (en Lacoue Labarthe,

27 Esto es reseñado por Lacoue- Labarthe (2002), Pöggeler (2006), Vattimo (2013) y Safranski (2000).

28 Marcuse, tal como lo expresa en la carta del 28 de marzo de 1947, esperaba de Heidegger algún pronunciamiento sobre los acontecimientos fruto del nacionalsocialismo para que sus amigos y estudiantes pudieran tener alguna explicación sobre sus actuaciones (Wolin, 1991, p. 28).

29 Ver Carrasco (2012, pp. 139-141).

2002, p. 28). Esta expresión tiene sentido explicativo para el “caso Heidegger”; su pensamiento es tan robusto y novedoso que resulta más fácil, y genera mayor visibilidad, discutir en torno a su biografía que hacerlo acerca de su obra, lo que lastimosamente termina siendo muy frecuente.

Lacoue-Labarthe ofrece importantes indicaciones para abordar y analizar el ‘caso Heidegger’. Señala en una de ellas que es necesario examinar más cuidadosamente la obra del autor alemán y sus conceptos, máxime cuando se trate de abordar traducciones de su obra. Aunque el filósofo francés distingue entre lo anecdótico y lo filosófico, en algunos casos confiere carácter filosófico a elementos biográficos (la afiliación al Partido Nacional-socialista, el discurso del rectorado, entre otros), afirmando que Heidegger se traicionó a sí mismo y se prestó a aquella filosofía metafísica que tanto despreciaba y refutaba. Del análisis de Lacoue-Labarthe destaca el reconocimiento del lugar del pensamiento de Heidegger en la historia de la filosofía, que le permite considerar los asuntos políticos en un nivel diferente al de su obra.

La política: Pöggeler

Otto Pöggeler inicia su análisis considerando el papel de lo político en la actualidad y describiendo cómo ésta toma fuerza en tanto espíritu de la época: “En la actualidad hay poderosas tendencias que apuntan a aceptar el filosofar como algo politizado –sea como pionero o como acompañante en la lucha de las ideologías– o que tan solo se preguntan por la utilidad que quizás pudiera tener para la planificación y administración de nuestro mundo” (2006, p. 11).

Pöggeler sostiene que en la época actual se hace necesaria la toma de postura política por parte de los filósofos. Sin embargo, la dificultad en esta demanda radica en la forma de abordar lo político y establecer una participación de la manera más responsable: “El compromiso político fácticamente asumido por los filósofos, así como también la falta de compromiso de este tipo y sus consecuencias, plantean la cuestión de saber de qué manera la filosofía tiene que crear su relación con la política si desea asumirla responsablemente” (p. 12).

Lo que podría denominarse ‘político’ en Heidegger debe ser abordado de igual forma que ha sido tratado su pensamiento, es decir, indagando por su esencia, que no es más que seguir las indicaciones heideggerianas de atender al “fundamento” y la estructura constitutiva de los fenómenos. Esta consideración permite dar lugar a lo sostenido por Pöggeler: “Ya una

primera mirada a la obra de Heidegger muestra que él no elaboró ninguna filosofía política pero que, sin embargo, dentro de los diferentes estadios de su pensamiento fue siempre, de variada manera, un filósofo políticamente comprometido” (p. 15). En este contexto se hace necesario aclarar que este compromiso no está directamente asociado con la noción contemporánea de política, que solamente logra distraer y banalizar el análisis de la concepción política en Heidegger. La ‘política’ por la cual Heidegger es juzgado y que está en el centro de variados análisis de su “caso” es de origen griego³⁰, que es diferente a la noción de política de partidos y de pugna por el poder, enraizada en la modernidad.

Estas dos aristas de la noción de política, permiten establecer que el “engaño político” de Heidegger podría considerarse como un asunto al margen de su pensamiento si se tiene en cuenta que el corto periodo de rectorado no mantiene una coherencia con sus principales escritos posteriores. Siguiendo a Pöggeler se puede sostener que si bien Heidegger fue un filósofo políticamente comprometido, la noción de ‘política’ que determina dicho compromiso es mucho más esencial que aquella que rige en nuestros días.

Una visión más coherente de política en Heidegger se evidencia, por ejemplo, en lo afirmado por Rocha de la Torre: “Esta pregunta está inmersa, fundamentalmente, en la reflexión heideggeriana en torno al estado de la época moderna, caracterizada por el desarrollo acelerado de ciencia y técnica, y por el despliegue de un modo de pensar hegemónico determinado por el cálculo” (2004, p. 30). Esta concepción denota que Heidegger se distancia de la noción superflua de política establecida desde la época moderna, y desde la cual parece ser criticado.

Zaborowski: una perspectiva intermedia

Otra lectura de esta problemática es la realizada por Holger Zaborowski (2010), quien aboga por una doble constitución de la interpretación en torno a Heidegger: el acervo teórico-conceptual y el conocimiento histórico. Pero ¿estos elementos permiten realmente llevar a cabo una discusión filosófica? Frente a esta perspectiva Rocha de la Torre sostiene:

30 Cfr., por ejemplo, Borrelli (2020) para precisar detalles en torno a la noción de lo político en el mundo griego, en especial las pp. 78 y 79.

Se constituye en una muestra fehaciente del carácter aún abierto de la pregunta por la relación del filósofo con la ideología nazi y un llamado de atención a quienes –en uno u otro nivel– dan por cerrado el caso a través de veredictos formalmente incontrovertibles. No solamente el hecho de pasar por alto o no prestar la suficiente atención a una importante serie de matices del contexto social, cultural, político e incluso filosófico en el que se lleva a cabo la vinculación de Heidegger al partido, sino también en algunos casos la incompreensión de la complejidad del pensamiento heideggeriano y su desarrollo, así como el desconocimiento que se tiene, y que se tuvo en su momento, de importantes obras y documentos publicados tiempo después, o aún por aparecer a la luz pública (2014, p. 22).

Las precauciones y matices señalados tienden a perderse de vista por el apasionamiento que invoca la figura del pensador alemán y el contexto trágico del nacionalsocialismo. La relación que se espera entre la obra y las acciones políticas de Heidegger es de correspondencia; en general se esperaría que existiera una consistencia perfecta entre el pensador y sus acciones en diversos contextos; sin embargo, la complejidad de los diversos escenarios, tanto filosóficos como políticos, no puede ser obviada. Acudir a elementos biográficos en un análisis filosófico no resulta el camino más sensato, pues éstos pueden conducir en algunos casos³¹ a sostener la interpretación en argumentos “artificialmente” contruidos, que incluso pueden ir en contravía de las afirmaciones más estructurales de la obra (por ejemplo, apertura, comprensión, verdad, etc.) en el caso de Heidegger.

Al respecto resulta útil discutir la posición de Gianni Vattimo cuando afirma (pensando en la defensa de Rorty a Heidegger) que: “(...) a mí no me parecía que la filosofía y quizá tampoco la misma ciencia fuera conocimientos objetivos de la ‘realidad’ existente ahí afuera, que pudieran separarse de la orientación existencial del filósofo o el científico” (2013, p. 15). Con esta afirmación el filósofo italiano concibe que no se busca retornar a una noción objetivista-moderna de la filosofía con la intención de defender a Heidegger, pretendiendo separar al científico de su objeto de estudio o de la misma “realidad”. La postura de Vattimo refleja un grado de comprensión frente a las decisiones que rodearon a su maestro:

Ninguna simpatía por la opción nazi de Heidegger, obviamente. Pero total comprensión por su decisión de alinearse. Incluso en nombre de una errónea

31 Como los ya expuestos por Faye, Farías y Quesada.

autointerpretación; Heidegger había visto correctamente las cosas al pensar la situación de su época como un encuentro entre potencias dominadas por el frenesí de la técnica, en versión capitalista o ‘comunista’ (p. 15).

La interpretación de Vattimo exalta la importancia de considerar la situación particular que atravesaba la época, a la vez que identifica a Heidegger como un filósofo comprometido con la transformación de la realidad, lo que lo condujo a tomar decisiones políticas no acertadas. Heidegger, acorde con el carácter de su filosofía³², estaba comprometido con encontrar un nuevo inicio para el pensar, y en este intento se apresuró a tomar decisiones sobre aquello que consideró una alternativa de transformación, de la que rápidamente percibió que no tenía fundamento alguno.

Zaborowski asevera, en la misma dirección de Lacoue-Labarthe, que es inaceptable hacer afirmaciones sobre el ‘caso Heidegger’ desconociendo los postulados principales de su pensamiento, ya que es lo mínimo por hacer ante una obra voluminosa y compleja como la de Heidegger. Es por esto que se hace necesario el máximo de rigor a la hora de realizar asociaciones entre aspectos de la vida y las posturas filosóficas del pensador. Es mucho más consistente interpretar los sucesos objeto de discusión como una traición a su pensamiento, antes que pretender desvalorizar la totalidad de la obra a causa de un error político.

Lo que resulta muy cuestionable son algunas de las posturas de Faye y Farías, en las que no solo se distorsionan los ejes fundamentales de la obra del pensador alemán, sino también en las que se pretende vincular en su obra filosófica los rasgos criminales del nacionalsocialismo a partir del abordaje de situaciones políticas del momento, del lugar de crianza, del contexto familiar etc., hasta el extremo de concebir una tendencia histórica de la filosofía de Heidegger hacia ideales nazis³³.

Los cuadernos negros

En el estudio de la polémica acerca de la vinculación de Heidegger con el nacionalsocialismo es inevitable referirse a los “Cuadernos negros”, que sin

32 Vattimo resalta el carácter emancipador de la Hermenéutica, considerando que este sentido emancipador se encuentra en *Ser y tiempo* (2013, p. 18). Puede sostenerse, entonces, que tal vez *fue ese* mismo pensamiento emancipador la que condujo a Heidegger hacia un error político.

33 Véase Farías (1998) y Faye (2009).

duda producen un giro en la discusión, sin conducir, no obstante, hacia una versión final del llamado “caso Heidegger”. Desde su edición alemana en 2014, los *Cuadernos negros* se convierten en fuente obligatoria de estudio de la obra del filósofo alemán y su relación con el fenómeno del antisemitismo. Pese a esta posible relación, es importante aclarar que esta serie de escritos abordan también temáticas ajenas al mencionado fenómeno, tales como el arte, la historia, la figura y comprensión de otros pensadores, la filosofía, etc. Esta amplitud temática permite considerar que el antisemitismo es solo un asunto más de la obra y no, como parecería en un primer momento, su núcleo. Los “Cuadernos negros” son, por tanto, en esencia, una obra de carácter eminentemente filosófico, por lo que deben ser tratados como tal, sin restar importancia a su alcance:

Não se trata de anotações descuidadas, de um conjunto de rascunhos de ideias a elaborar. Trata-se, antes, de um material acabado, cuidadosamente lapidado ao longo dos seus mais de quarenta anos de elaboração. Com efeito, os primeiros manuscritos datam de 1931, do início da fase caracterizada pelo pensamento onto-histórial, e os últimos datam do mesmo ano de sua morte, em 1976. (Coli e Giubilato, 2021, p. 8).

Los “Cuadernos negros” son y deben ser considerados una obra filosófica, y en ese sentido interpretarse como tal, lo que implica que no representan de entrada la identificación de Heidegger con el nazismo ni que sus ideas puedan enmarcarse dentro del mismo horizonte de la política entendida por el Tercer Reich. Es cierto que los “Cuadernos negros” contienen expresiones que hacen referencia a la judaización y al nacionalsocialismo, lo que debe ser abordado cuidadosamente y contextualizado en un nivel acorde con la profundidad del pensador. Con este marco de referencia son relevantes las palabras de Donatella Di Cesare (2017), apoyadas en lo sostenido por Safranski en *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*:

El segundo argumento subraya la distancia de Heidegger respecto del “delirante sistema ideológico” de los racistas. Su nacionalsocialismo era, en palabras de Safranski, “decisionista”. “Lo fundamental para él no era la descendencia, sino la decisión. El hombre no ha de juzgarse por su “estar arrojado”, sino por su “proyecto”. Al construir un “nuevo mundo espiritual” no se proponía “excluir” a los otros. Ninguna vecindad, pues, con el antisemitismo “grosero e ideológico”. Y mucho menos con aquel antisemitismo

“espiritual” al que le parecía percibir un “espíritu judaico” del que había que defenderse. Como mucho, una cierta propensión, sólo académica, a compartir el “antisemitismo de rivalidad” de quienes observaban con preocupación el peso aplastante de los judíos en las universidades y hablaban del peligro de una *Verjüdung*, una judaización (p. 18).

Conclusión

El propósito de este trabajo ha sido el de establecer un punto de análisis acerca de la discusión en torno a la relación del pensamiento de Heidegger con el nacionalsocialismo y con el antisemitismo, poniendo en duda algunas interpretaciones carentes de suficiente rigor filosófico. Resulta incomprensible que los aportes hermenéuticos, fenomenológicos y ontológicos realizados por Heidegger sean objeto de minusvaloración debido al carácter inquisidor de algunos trabajos como los realizados por Farías. Con este contexto es fundamental identificar con claridad cuándo se está haciendo un análisis filosófico y cuándo el estudio se convierte en un asunto de equivalencias arbitrarias o vínculos forzados.

El acercamiento a la obra de Heidegger, incluyendo especialmente los *Cuadernos negros*, debería conservar una perspectiva filosófica amplia que permita, además del estudio en torno al nacionalsocialismo, el acceso a la multiplicidad de riqueza interpretativa que poseen, garantizando la apertura suficiente ante lo que se expone en la obra, de tal suerte que sea el pensamiento el que guíe la interpretación y no el apresuramiento ante un hecho polémico.

Con el pasar del tiempo la interpretación del “caso Heidegger” se ha tornado mucho más sensata en términos del nivel filosófico de la discusión, tanto en los argumentos a favor como en contra, sin que con ello se haya cerrado la controversia. En este sentido es fundamental que las futuras investigaciones tengan presente los antecedentes del debate, de tal suerte que puedan evaluar los puntos de vista que aportan al descubrimiento filosófico, distanciándose de la polémica momentánea: el pensamiento requiere de una actitud de apertura para descubrir el profundo valor que tiene la obra de Heidegger para la comprensión del mundo contemporáneo.

Referencias

- Badiou, A. y Cassin, B. (2011). *Heidegger: El nazismo, las mujeres y la filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Beistegui, M. (2013). *Heidegger y lo político. Distopías*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Borrelli, M. (2020). La historia de la humanidad interpretada de manera humanista. *Cuestiones de Filosofía*, 6 (27), 75-89. <https://doi.org/10.19053/01235095.v6.n27.2020.11959>
- Carrasco, E. (2012). *Heidegger y el Nacionalsocialismo*. Santiago de Chile: Catalonia.
- Choza, J. (2010). Heidegger y El Holocausto. Heidegger y el nazismo. Observaciones a Julio Quesada. *Thémata. Revista de Filosofía*, 43, pp. 555-573. <https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/541>
- Crowell, S. (2020). Nunca hemos sido animales. El posthumanismo de Heidegger. *Cuestiones de Filosofía*, 6 (26), pp. 165-193. <https://doi.org/10.19053/01235095.v6.n26.2020.11506>
- Coli, A. y Giubilato, G. (2021). A figura de Nietzsche nos Cadernos Negros (1931-1948) de Heidegger. Uma abordagem hermenêutica. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofía*, 12 (1), e7. <https://doi.org/10.5902/2179378664684>
- D'Alberto, F. (2005). *Biografía e filosofía: la scrittura della vita in Wilhelm Dilthey*. Milano: FrancoAngeli.
- Escudero, J. (2014). *Heidegger y los Cuadernos Negros*. España: Herder.
- Beltrán, J. (2023). Heidegger y lo político: La vida y la obra. *Cuestiones de Filosofía*, 9 (33), 77-100. <https://doi.org/10.19053/01235095.v9.n33.2023.13912>

- Farías, V. (1998). *Heidegger y el nazismo*. Madrid: Akal.
- Faye, E. (2009). *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935* (O. Moro Abadía, Trad.) Madrid: Akal.
- Heidegger, M. und Kästner, E. (1986). *Briefwechsel 1953-1974*. Frankfurt a. M.: Insel-Verlag.
- Heidegger, M. (1994). La cosa (E. Barjau, Trad.). *Conferencias y artículos* (pp. 143-162). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1996). *La autoafirmación de la Universidad alemana* (R. Rodríguez, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (1997a). *Besinnung*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997b). *Ser y tiempo* (J. Rivera, Trad.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (J. J. García Norro, Trad.). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2003a). *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza
- Heidegger, M. (2003b). *Aportes a la filosofía: acerca del evento* (D. Picotti, Trad.). Barcelona: Biblos.
- Heidegger, M. (2005a). *Parménides* (C. Masmela, Trad.) Madrid: Akal Ediciones.
- Heidegger, M. (2005b). *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2007a). *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mun-*

do, finitud, soledad; [curso de Friburgo, semestre de invierno 1929-1930]. Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2007b). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2008). *Ontología hermenéutica de la facticidad* (J. Aspiunza, Trad.). Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2009). *Serenidad* (Y. Zimmermann, Trad.). Barcelona: Ediciones del Serbal.

Lacoue-Labarthe, P. (2002). *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política* (M. Lancho, Trad.). Madrid: Arena.

Leyte, A. (2017). *Heidegger: el fracaso del ser*. Barcelona: Batiscafo.

Pöggeler, O. (2006). *Filosofía y política en Martin Heidegger*. México: Coyoacán.

Quesada, J. (2008). *Heidegger de camino al holocausto*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Rocha de la Torre, A. (2014). Heidegger: ¿introducción del nacionalsocialismo en la filosofía? una reflexión en contravía. *Franciscanum*, 52 (162), pp. 19-49. <http://www.scielo.org.co/pdf/frcn/v56n162/v56n162a02.pdf>

Safranski, R. (2000). *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets.

Sloterdijk, P. (2011). *Sin salvación: tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal.

Trawny, P. (2014). *La fuga del error*. Barcelona: Herder.

Beltrán, J. (2023). Heidegger y lo político: La vida y la obra. *Cuestiones de Filosofía*, 9 (33), 77-100. <https://doi.org/10.19053/01235095.v9.n33.2023.13912>

- Trawny, P. (2015). *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*. Barcelona: Herder.
- Trawny, P. (2020). Heideggers Denken. Anmerkungen zur Rezeptionsgeschichte der Philosophie. *Cuestiones de Filosofía*, 6 (27), pp. 91-109. <https://doi.org/10.19053/01235095.v6.n27.2020.12021>
- Vattimo, G. (1987). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, G. (2013). *De la realidad: Fines de la Filosofía*. Barcelona: Herder.
- Wolin, R. (1991). Herbert Marcuse and Martin Heidegger: An Exchange of Letters. *New German Critique*, 53, pp. 28-32. <https://doi.org/10.2307/488243>
- Zaborowski, H. (2010). «*Eine Frage von Irre und Schuld?*» *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt a. M.: Fischer.

La politicidad de la *experiencia vivida*: reflexiones desde la filosofía y la interseccionalidad¹

The politicization of lived experience: reflections from philosophy and intersectionality

Fabiana Parra²

National Council for Science and Technology (CONICET), Argentina
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONICET), Argentina

Recepción: 15 de diciembre del 2022

Evaluación: 23 de julio del 2023

Aceptación: 28 de julio del 2023



1 Este artículo se desprende del proyecto posdoctoral titulado “Ideología y género. Lectura sintomal y genealogía conceptual”, financiado por CONICET y radicado en el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS), FAHCE/ CONICET.

2 Doctora en Filosofía (UNLP). Investigadora en el Centro de Investigaciones en Filosofía (CIEFI) del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS). Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONICET). Docente en la Universidad Nacional de La Plata y en la Universidad Nacional del Comahue (UNCo).

<https://orcid.org/0000-0001-5106-3675>.

Correo electrónico: fabianaparra00@gmail.com

Resumen

Este trabajo parte de la idea de que en el marco de una lógica occidental moderna, y de sociedades capitalistas patriarcales, se relega a las mujeres al lugar de alteridad en relación a lo masculino, y se las homogeneiza bajo la representación de una “arquetípica Mujer”, que se articula con otra que homologa mujer a madre. Mostraremos que para que estas representaciones sean internalizadas, es necesario que operen discursos que circulan en tecnologías sociales como el cine, en los que se prescriben normas y criterios de “lo normal”.

Frente a estos discursos normativizantes con sesgos sexistas, racistas, elitistas y capacitistas, sostengo que las *posiciones discursivas excéntricas*, al decir de Teresa de Lauretis, son potentes para subvertir los procesos de subjetivación/sujeción que determinan qué lugar ocupar dentro de la estructura social. Para ello se recuperan críticas desde el *margen* como las de Adrienne Rich, y sus reflexiones en torno a la experiencia personal sobre la maternidad, experiencia que comprende simultáneamente como institución. Así mismo son recuperados los aportes del pensamiento feminista negro y su importancia de narrar en primera persona *las experiencias vividas*. Todo esto tiene el propósito mayor de cuestionar nuestros propios posicionamientos y experiencias, y de abogar por el reconocimiento de un sujeto múltiple, contradictorio, disidente y otro.

Palabras clave: subjetivación, margen, episteme, resistencias.

Abstract

This study is contextualized under the notion of the relegation of women to a place of alterity with respect to masculinity within modern Western mentality and patriarchal capitalist societies. Additionally, women are homogenized under a representation of “archetypal woman”, which is in turn linked with other representations such as the pairing woman/mother. We will show that, in order for these representations to be internalized, it is necessary to establish certain discourses stipulating norms and criteria of “normality” via their circulation in social technologies such as films. In the context of such normative discourse with sexist, racist, elitist and ableist biases, we argue that eccentric discursive positions, as stated by Teresa de Lauretis, are powerful forces for subverting the subjectification processes

that establish the roles to be performed within social structure. In order to do that, we go back to critiques from the margin, as those by Adrienne Rich, and reflect on personal experience related to maternity, which is also considered as an institution. Additionally, we recover the contributions of Black feminist ideas and the importance of narrating experiences in first person. These efforts are oriented towards the purpose of questioning our own positions and experiences, as well as recognizing a multiple, contradictory, dissident, and “other subject”.

Keywords: subjectivation, margin, episteme, resistances.

Introducción

Este trabajo parte del análisis de los efectos materiales que ciertos discursos –con carácter fuertemente normativo– tienen para legitimar prácticas de exclusión, violencia y aniquilamiento. Estos efectos se radicalizan en contextos de avanzada neoliberal y neoconservadora como ocurre a nivel regional y global, y reactivan dicotomías jerárquicas –tales como cuerpo/alma; naturaleza/cultura; pasión/razón; materia/pensamiento– propias de la lógica occidental moderna.

En este marco de referencia, “lo corporal” es homologado a “lo más bajo” –articulando procesos de subjetivación/sujeción con procesos de sexualización, racialización y generización–, lo que tiene como resultado el aniquilamiento de ciertos sujetos. La matanza de brujas en el periodo de transición del feudalismo al capitalismo, puede ser una ilustración para comprender los efectos materiales que los discursos degradantes en torno a las mujeres han tenido en ese periodo, así como también para comprender las construcciones discursivas como mecanismos de subjetivación/sujeción en articulación con instancias de diferenciación social como la pertenencia de clase, racial, sexual y de género. A continuación, se propone sustentar lo anteriormente señalado, llevando a cabo una *lectura culpable*, no ingenua, de la siguiente cuestión: ¿Qué relación guarda esta matanza –uno de los mayores sexocidios de la historia– con el surgimiento del nuevo orden capitalista?

Para responder a esta pregunta se recurre al análisis de Silvia Federici, para quien las mujeres homologadas a la naturaleza e identificadas con la corporalidad a través de discursos y representaciones del periodo transicional al capitalismo, sirvió como argumento para que estas sean perseguidas y eliminadas. En este sentido, cabe atender a que estos discursos representaban a las mujeres como carentes de racionalidad: “excesivamente emocionales”, “lujuriosas” e “incapaces de manejarse por sí mismas”, lo que tuvo como efecto que éstas fueran puestas *necesariamente* bajo el control masculino y del Estado.

Ciertamente, la degradación de las mujeres a través de las construcciones discursivas de la época las exponía como “(...) poco razonables, vanidosas, salvajes, despilfarradoras, regañonas, bestialmente sexuales, brujas y hechiceras, entre otras cosas” (Federici, 2010, p. 180). Tales representaciones fueron creando las condiciones para que las mujeres fueran privadas del control de sus cuerpos y de sus decisiones en todo lo vinculado a sus proyectos

de vida, sus trayectorias, deseos y propósitos. Esto ha generado grandes debates en torno a la relación entre producción-reproducción, público-privado, capitalismo y patriarcado.

Lo que interesa en el presente artículo son los mecanismos que posibilitaron y posibilitan procesos simultáneos de subjetivación/sujeción del binomio mujeres-madres. En tal sentido, desde una *lectura sintomal* (Parra, 2021a; Pavón Cuellar, 2019) se atiende al hecho de que –como fue mencionado anteriormente– en el periodo de transición del feudalismo al capitalismo las mujeres eran consideradas como irracionales y bestiales, pero cuando se instaura el capitalismo, el discurso sobre estas cambia. A partir de entonces son descritas como “obedientes”, “sumisas”, “capaces de apaciguar a los hombres”, etc.; lo que manifiesta que el proceso de domesticación de ellas se imbrica con el proceso de degradación social.

Los efectos materiales de las representaciones discursivas degradantes sobre las mujeres implican violencias y exclusiones contra estas, que se radicalizan en contextos de mayor hostilidad, tal como ocurre, por ejemplo, en contextos dictatoriales. Cabe señalar en esta dirección, que en la última dictadura militar argentina (1976-1983) la política ideológica exacerbó los roles estereotipados de género existentes en la sociedad capitalista patriarcal, con la finalidad de doblegar a las mujeres, exaltando sus funciones reproductivas y domésticas, y buscando cristalizar el rol de éstas como garantes de la familia nuclear, como célula básica de la sociedad. En este marco del neoconservadurismo y del neoliberalismo en el que se refuerzan los valores de la institución familiar, militar y religiosa:

(...) las mujeres militantes fueron consideradas como elementos transgresores altamente peligrosos, no solo por su militancia contra el orden establecido, sino en tanto encarnaban una ruptura con los roles de género tradicionales. Esto es lo que explica por qué el terrorismo de Estado incluyó métodos de represión específicos contra las mujeres, que podríamos describir como de “disciplinamiento de género”, en el que la violencia sexual constituye el peor castigo para las mujeres militantes. Ser mujer y ser militante las “hacía altamente peligrosas para el orden social”, por ello debían ser radicalmente castigadas. El trato con los varones era de humillación y sometimiento, pero de igual a igual; en cambio, las mujeres eran despreciadas y degradadas mediante la violencia sexual, que fue una forma de sometimiento y humillación radical al punto de deshumanizarlas y aniquilarlas como ‘sujetas’. Este disciplinamiento que intenta “encauzar” a las

mujeres en los roles socialmente establecidos es el mismo que opera detrás de todas las formas de violencia de género. Disciplinar, controlar, anular es el mensaje dirigido a las otras mujeres que observan estos crímenes, aterrorizadas (Parra, 2020, p. 202).

Ahora bien, en lo relativo a los mandatos de género, a nuestro entender, en la actualidad sigue operando un mandato de género en el que subyace un ideal de “buena madre”, en el que se entrecruzan dosis de amor y de entrega incondicional, con la culpa y el sacrificio que la ideología neoliberal conlleva, y que produce sujetos deseosos de determinados objetos que se perciben como escogidos autónomamente, pero en realidad se encuentran determinados por los requerimientos del sistema capitalista colonial y neoliberal.

En efecto, lo que nos interesa destacar es que el eje central de la existencia lo impone el mercado de trabajo capitalista, sus ritmos y exigencias, mientras los cuidados son invisibilizados, relegados a zonas periféricas, y la vida es supeditada a la producción de ganancias, que se manifiesta en el solapamiento de cuestiones vinculadas al cuidado de quien cuida, al modo de hacerlo y los costos que ello implica.

La brecha de género y los sesgos sexistas-racistas-elitistas y capacitistas son impuestos estructuralmente desde las instituciones –las tecnologías sociales al decir de Teresa de Lauretis (1993)–, que mediante mecanismos discursivos prescriben qué posición ocupar en la formación social. Sin embargo, como la propia autora destaca, también existe la posibilidad de ocupar una posición excéntrica que subvierta y desestabilice estos anclajes. Uno de los lugares privilegiados para este proceso está en las críticas desde el *margen* a las tecnologías sociales que prescriben mandatos sociales. En esta dirección se retoma la propuesta de bell hooks (1989) de comprender al margen como metáfora espacial, de un lugar subordinado e inferiorizado por una intersección de categorías de diferenciación social.

Aunque existen múltiples posiciones excéntricas que pueden ser mencionadas y muchas otras que permanecen inexploradas, en este trabajo se recupera la crítica de Adrienne Rich (2019) a las pretensiones universalistas y totalitarias acerca de la maternidad, con el propósito de examinar y exponer los mecanismos mediante los cuales se normativiza y se impone una única manera de ser mujer-madre. Así como nos interesa subrayar sus propuestas alternativas y subversivas de materner.

Una de las razones para poner la mirada sobre Rich es que la autora otorga centralidad al lugar de las representaciones discursivas para cristalizar y totalizar el binomio mujer-madre, cuyo cuerpo:

(...) con su capacidad para la gestación, que da a luz y cría la nueva vida, ha constituido, durante todas las épocas, un territorio de contradicciones: un espacio investido de poder y una vulnerabilidad aguda; una figura maléfica y la encarnación del mal; un cúmulo de ambivalencias, muchas de las cuales han servido para descalificar a las mujeres y apartarlas del acto colectivo de la cultura interpretativa (Rich, 2019, p. 157).

En la crítica de Rich hay puntos en común con los aportes del pensamiento feminista negro en los que, de manera novedosa, subyace la propuesta de construir conocimientos y estrategias políticas a partir de las narrativas basadas en las propias experiencias vividas (Davis, 1981), otorgando valor heurístico al punto de vista (*Standpoint*) desde el cual se conoce, comprende, experimenta y percibe el mundo. Estos relatos en primera persona, no sólo son potentes para articular reflexiones compartidas con efectos “terapéuticos”³, sino también para posibilitar la elaboración conjunta de programas de transformación. Para muestra de ello, por ejemplo, cabe remitirse al Manifiesto de la Combahee River Collective (1988).

Tanto en la escritura de Rich como en la de feministas negras nucleadas en la *Combahee River Collective* se otorga un estatuto central a la voz en primera persona y se comprende la escritura como refugio y herramienta reivindicativa, en la que se trenza “lo personal con lo político”, sin caer en la trampa de considerar que la dimensión de “lo político” se reduce a “lo personal”, aunque sea un buen punto de partida metodológico para tramar una “política de las articulaciones” (Parmar, 2012).

En *Nacemos de mujer* Rich señala que tras la entrega absoluta que requiere la maternidad –entendida como una de las experiencias más reglamentadas y vigiladas por las normas y mandatos sociales– se produce en la madre una especie de disolución de la identidad. Aunque, claro está, no todas seremos vigiladas de la misma manera, sino que esta vigilancia estará entrecruzada con otras categorías de diferenciación social como la pertenencia geopolítica, etaria, de clase, étnico-cultural, para lo cual es menester asumir una perspectiva

3 Es importante destacar que no se trata de una especie de sanación individual, como pretende el liberalismo, sino de una apuesta comunitaria.

interseccional y dar un rodeo en torno a la dimensión discursiva como mecanismo de moldeamiento de la maternidad.

La domesticación de la maternidad a través de construcciones discursivas

En el marco de una posición materialista como la de Louis Althusser en *Tres notas sobre la teoría de los discursos* (1996), en cualquier formación social “(...) la base requiere la función-*Träger* (soporte/portador) como una función para asumir, como un lugar que debe tener en la división técnica y social del trabajo” (1996, p. 117). Sin embargo, este requerimiento es abstracto, ya que la estructura no establece quiénes deberán ocupar esos lugares. Es la ideología la que asegura la función de *designar* el sujeto (en general) que debe ocupar esta función. Y para ello debe *interpelarlo* como sujeto, proporcionándole las ‘razones-de-sujeto’ (*raisons de sujet*) para asumir estas funciones, que “(...) figuran con todas sus letras en un discurso ideológico que es, pues necesariamente, un discurso referido al sujeto al que se dirige, que implica también necesariamente al sujeto como significante del discurso” (p. 117). Bajo estas coordenadas, el sujeto debe figurar explícitamente entre los significantes del discurso ideológico, porque existe una relación de necesidad entre ambos.

Al reclutar a los sujetos, el discurso ideológico los instauro como tales al mismo tiempo que los recluta. Todo acontece en un mismo y único acto, ya que separa a cada individuo del resto y en el mismo movimiento llama al individuo a responder por sí mismo. El desarrollo de tal mecanismo pone de manifiesto la circularidad de la ideología, cuya estructura de centrado especular “funciona en un sentido estricto como la policía: interpela y solicita los documentos de identidad al interpelado sin presentar a su vez, sus documentos de identidad, pues *lleva el uniforme* de Sujeto que es su identidad” (p. 121). La ideología se articula entonces sobre las estructuras económicas y políticas por el hecho de permitir marchar a la función *Träger*, “transformándola en función sujeto, ya que la forma en la que el discurso ideológico interpela a los individuos es tal que permite al sujeto interpelado reconocerse y reconocer su lugar en el discurso, al mismo tiempo que le garantiza que en efecto es él el interpelado” (p. 120).

Ahora bien, aunque la estructura material del discurso ideológico determina lugares y funciones que son ocupados por agentes de la producción –los portadores de estas funciones–, la ideología no sólo interpela a los individuos como sujetos, autores y responsables de sus actos. También los “recluta” y “requisa”

como *Träger*, por ende, “como soportes de la base económica de toda formación social” (Montag, 2015, p. 28).

Cabe señalar que si bien Althusser utiliza los verbos ‘reclutar’ y ‘requisar’ como sinónimos, hay –como bien detecta Montag– una contradicción entre ambos. Mientras que el primero presupone el consenso (“enrolarse”, “inscribirse” voluntariamente), el segundo funciona como cumplimiento ante un mandato. Siguiendo esta línea de análisis, aunque el discurso ideológico sólo tenga sentido como interpelación, reclutando a los individuos y obligándolos a asumir las funciones requeridas por los diferentes niveles de la estructura social, la interpelación no debe confundirse con un reconocimiento intersubjetivo. Este reconocimiento “no es una exhortación pura y simple, sino una empresa de convicción/persuasión: debe pues garantizarse a sí misma con respecto al sujeto que la interpela” (Althusser, 1996, p. 118).

De esta manera, la conciencia que se imagina originaria es, en verdad, un efecto retroactivo de los actos, rituales y prácticas corporales (incluidos los actos, rituales y prácticas discursivas) que componen los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE), y que los constituyen como tales mediante la práctica de la interpelación. El proceso mediante el cual los individuos se constituyen en sujetos, el proceso de *subjetivación*, es entonces al mismo tiempo un proceso de *sujeción* a determinados ámbitos de la vida social de acuerdo con los requerimientos del sistema económico-social. Para llevar a cabo este doble proceso, las evidencias tienen un papel fundamental: son la condición de posibilidad del sujeto, poniendo de manifiesto la relación necesaria entre el sujeto y la estructura de la interpelación-garantía que produce el efecto de subjetividad ideológica: el efecto ideológico fundamental, su “evidencia”.

Así las cosas, la tesis central de la teoría materialista de la ideología es la práctica de la *interpelación ideológica* –que consiste en rituales que reclaman de los individuos la evidencia de que sus ideas y sus comportamientos no dependen de la propia interpelación–, con lo cual la función del *reconocimiento* ideológico tiene como contrapartida el *desconocimiento*, por parte de los individuos, de que únicamente pueden ser sujetos en tanto forman parte de una práctica social, que además les ha sido asignada previamente, incluso antes de nacer. Sin embargo, esta asignación previa, y los rituales que constituyen a determinados sujetos como tales, pueden fallar “y de hecho fallan” (Pêcheux, 2016)⁴.

4 Para Pêcheux, la falla de rituales que constituyen las prácticas se vincula con el origen imaginario

Para que tal sistema se mantenga en funcionamiento, y para que la reproducción de las relaciones de producción sea asegurada en las prácticas cotidianas, es necesario, por ello, que este mecanismo de reconocimiento especular del Sujeto se desarrolle bajo la forma de un desconocimiento, ya que “la realidad de este mecanismo, aquella que es desconocida en las formas mismas del reconocimiento es efectivamente, la reproducción de las relaciones de producción y las relaciones que de ella dependen” (Althusser, 1988, p. 63).

Tecnologías de género

Para Teresa de Lauretis, la construcción de la representación forma al mismo tiempo la auto-representación a través de los discursos institucionalizados y de las diversas tecnologías sociales –como el cine–, que tienen la posibilidad de controlar el campo de significaciones sociales y la posibilidad de producir y promover representaciones de género. Se comprende entonces que el cine, en tanto soporte material y actividad significativa, es uno de los aparatos sociales a partir de los cuales se construye la subjetividad. Es por ello que a partir de una crítica del cine se puede desentrañar, entre otros, la ideología que subyace en la representación de las mujeres.

En *Alicia ya no*, de Lauretis plantea que en el cine, lo mismo que en las teorías acerca del lenguaje, como en el psicoanálisis, se niega a las mujeres su posición de sujeto y su ser creadoras de cultura, relegándolas al papel de objeto y fundamento de la representación. La subjetividad de las mujeres se define, en realidad, a partir de los sujetos masculinos. Esto produce que las mujeres se encuentren a sí mismas en un vacío de significado, “(...) un lugar no representado, no simbolizado, y así robado a la representación subjetiva (o a la auto-representación)” (de Lauretis, 1992, p. 19). Esto es lo que no aparece en ninguno de los modelos mencionados anteriormente.

Es a partir de la postulación de *sujeto excéntrico*, no ya de sujeto-mujer, que Lauretis propone salir del contrato heterosexual y de la ideología de género. En palabras de la autora:

(...) no sólo en el sentido de desviarse de la senda convencional, normativa, sino también *ek-céntrico* en el sentido de que no se centraba en la institución

de la resistencia y la rebelión. Puesto que las ideologías dominadas se forman precisamente en “el emplazamiento mismo de la dominación, en ella y contra ella, a través de las fallas y de los obstáculos que la afectan inevitablemente (...) cuando la dominación se extiende a punto tal que ‘ahí no hay nada que hacer’ porque ‘esto es así’” (2014, p. 17).

que sostiene y produce la mente hétero, es decir, la institución de la heterosexualidad (...) Lo que caracteriza al sujeto excéntrico es un doble desplazamiento: primero, el desplazamiento psíquico de la energía erótica hacia una figura que excede las categorías de sexo y género, la figura que Wittig llamó “la lesbiana”. Segundo: el auto-desplazamiento o la desidentificación del sujeto de los supuestos culturales y las prácticas sociales inherentes a las categorías de género y sexo (2015, p. 4).

Esta posición subjetiva que propone la filósofa italiana es “(...) una posición que se logra sólo por medio de las prácticas del desplazamiento político y personal a través de los límites de las identidades sociosexuales y de las comunidades, entre los cuerpos y los discursos y que yo quiero llamar sujeto excéntrico” (1993, p. 106). Esta “nueva” ‘posición-sujeto’ revaloriza “los discursos de las minorías y la afirmación de los saberes subyugados como parte de la crítica al discurso colonial, y de la crítica feminista a la cultura occidental y al feminismo (blanco) occidental” (p. 106).

De lo que se trata es de producir prácticas y discursos feministas desde los márgenes, desde los intersticios de las instituciones, para dar lugar a las subjetividades dislocadas, disidentes: “fuera del monopolio del poder/saber (hétero) sexual masculino” (2015, p. 4). Esta posibilidad de resistencia y de desidentificación con el discurso masculino hegemónico está dada, según de Lauretis, porque la construcción del género es:

(...) también afectada por su deconstrucción; es decir por cualquier discurso, feminista u otro, que pudiera dejarla de lado como una tergiversación ideológica. Porque el género, como lo real, es no sólo el efecto de la representación sino también su exceso, lo que permanece fuera del discurso como trauma potencial que, si no se lo contiene, puede romper o desestabilizar cualquier representación (p. 9).

Para la filósofa italiana, el género como diferencia sexual no sólo es excluyente al quedar anclado en un esquema dicotómico binario, sino que además no logra dar cuenta del entramado complejo que constituye a las subjetividades, y sus múltiples experiencias, a partir de la imbricación de las distintas instancias y la articulación de los distintos sistemas de poder. En este sentido, la crítica que formula de Lauretis está entrelazada con las críticas realizadas desde el *margen* al feminismo hegemónico, que universaliza las experiencias de las mujeres al no comprender al género como parte de un entramado

complejo, en el que la combinación e interseccionalidad de determinaciones vinculadas a la clase, la elección sexual, la pertenencia geopolítica, étnica y cultural, son fundamentales para el sujetamiento a determinados lugares de la estructura social.

Siguiendo esta línea de análisis, ¿mediante qué mecanismos se prescribe cómo habitar el binomio mujer-madre? De acuerdo con la hipótesis de la materialidad de las tecnologías sociales como el cine, el mandato de la maternidad –en articulación con el de la heterosexualidad obligatoria– se reproduce a través de representaciones que circulan en medios hegemónicos de comunicación, en publicidades y en el cine, de los que existen sobrados ejemplos a lo largo de décadas. Sin embargo, por supuesto, también existen voces disidentes enunciadas desde una posición discursiva excéntrica, como aquellas que cuestionan el “mito de la madre perfecta” en relación de oposición dicotómica con la representación de la mala madre.

Cabe señalar, en este sentido, que se ha generalizado a lo largo de la historia un determinado ideal de buena madre, caracterizado por la abnegación y el sacrificio. La mamá al servicio, en primer lugar, de la criatura y, en segundo, del marido. El mito de la madre perfecta y devota, casada, monógama, sacrificada por sus criaturas y feliz de hacerlo, quien siempre ha antepuesto los intereses de hijos e hijas a los suyos, porque se supone que no tenía intereses propios. Un mito presentado como atemporal, cuando en realidad sus pilares son específicos de la modernidad capitalista y occidental.

El mito de la madre perfecta, de hecho, solo sirve para culpabilizar y estigmatizar a las mujeres que se alejan de él. Las madres son consideradas fuente de creación, pero también chivos expiatorios de los males del mundo cuando no responden a los cánones establecidos. Se las responsabiliza de la felicidad y los fracasos de sus hijas e hijos, cuando ni lo uno ni lo otro está a menudo en sus manos, pues dependen más de una serie de condicionantes sociales. La maternidad patriarcal ha hecho que muchas madres a lo largo de su vida sientan “(...) la autonegación, la culpa, y la depresión, así como una ansiedad patológica y un estado de alerta permanente (...)” (Rich, 2019, p. 99).

Es importante señalar, que si bien Rich propone partir del aporte epistémico-político de la experiencia personal en torno a la maternidad, apuesta a la construcción colectiva de conocimientos y de estrategias que posibiliten articular demandas, y no reducir las luchas a las políticas identitarias, puesto

que, como la autora señala, “la maternidad institucionalizada revive y renueva todas las demás instituciones” (p. 92). Su crítica a la maternidad como experiencia personal y como institución implica, por tanto, comprender también las posibilidades de transformarla.

El lugar de la experiencia personal. La maternidad como experiencia y como institución

En el marco de una concepción idealista que propone una “arquetípica Mujer”, el mandato de la maternidad ocupa un lugar central. Tal como dan cuenta las críticas de la poeta y activista lesbiofeminista Adrienne Rich, y las discusiones contemporáneas en torno a la necesidad de que la “maternidad sea deseada para ser”.

Ahora bien, las críticas de Rich tienen total vigencia para mostrar que la maternidad queda sujeta a los procesos de “intensificación neoliberal”, en la que se mezclan cultura consumista e imaginarios de clase media en un contexto (el de los incipientes años ochenta del siglo XX) en el que el conservadurismo religioso y político –por la avanzada de ideologías de derecha y de las Iglesias en los Estados Unidos– producía una “guerra contra mujeres pobres y sus hijos”, atacando los hogares encabezados por ellas, a los cuales retiraron los servicios y los apoyos federales. Esta experiencia histórica tiene semejanzas con la avanzada neoconservadora –tanto liberal como religiosa, que vivimos actualmente a nivel global, regional y local–, cuyo reactivismo político arremete contra todo aquello que amenace con desestabilizar el poder económico y político concentrado en algunos sectores. Entre estas amenazas se encuentra lo que estos sectores representan como “ideología de género” (cfr. Parra, 2021b; Machado, 2018).

¿Qué amenaza representa una “mala madre” o una “no-madre”? Desde una perspectiva crítica de las múltiples articulaciones entre capitalismo, capacitismo, sexismo y racismo, podemos trazar similitudes entre los efectos que estas articulaciones tienen en subjetividades inferiorizadas por razones de clase, discapacidad, sexo-género y racialización. Todas estas subjetividades –no asumidas de manera general, sino singular y diferencial– tienen en común el hecho de ser representadas socialmente como “no productivas”, como un obstáculo para la reproducción del sistema. Sin embargo, las prescripciones que buscan determinar de qué manera ubicarse y actuar en el marco del capitalismo neoliberal, no están exceptas de tensiones, contradicciones y ambigüedades.

Por un lado, quienes maternan deben hacerlo de manera sacrificada, abnegada y desinteresada, sin buscar reconocimiento simbólico ni material por las tareas de cuidado hacia los demás, basadas en el amor “incondicional”. Simultáneamente, quienes maternan deben también ser productivos en el mercado de trabajo, es decir, trabajar tanto en el ámbito público y privado, sólo que en el segundo se hace de manera solapada.

Estas exigencias, propias de un sistema que supedita todo a la producción de ganancias, hace enfrentar los ideales de madres –consideradas como bastiones de la familia nuclear, entregadas absolutamente a ésta–, con los ideales de madres-máquinas, productivas en el ámbito laboral y público, pero también reproductivas y cuidadoras de la fuerza de trabajo. Desde estas coordenadas, la maternidad –o mejor dicho: las múltiples experiencias de maternidad– queda en una encrucijada debido a los discursos normativos dicotómicos y estereotipados, que condenan a quienes maternan y no pueden estar disponibles plenamente para el trabajo. De esto dan cuenta investigaciones como la de Mariana Silveira dos Santos Rosa (2023), que cuestiona las políticas estatales de Brasil relacionadas con la educación de la primera infancia –guarderías, jardines maternos e infantiles–, que excluyen principalmente a niños de familias trabajadoras a causa de aranceles inaccesibles para ellos.

Por otra parte, se condena socialmente a quienes maternan y no pueden hacerlo de acuerdo a lo que es establecido como bueno en sociedades capitalistas y patriarcales, es decir, con tiempo suficiente y de calidad para los hijos y todo lo relacionado con ellos. Desde una perspectiva interseccional se aprecia que esta condena social está jerarquizada sexogenéricamente, en articulación con la clase y la raza a la que se pertenece. La comparación entre licencias de maternidad y de paternidad es un buen ejemplo que ilustra lo anterior.

Por otra parte, no se puede dejar de señalar que estos gestos condenatorios a quienes no cumplen con los ideales de “buenas madres”: abnegadas, productivas y, además, complacientes, han permeado también los espacios de organización y movimientos sociales que se pretenden emancipatorios, tales como los feministas, al devaluar debates vinculados a las crianzas y maternidades. Esto se debe a que se supone a las feministas como mujeres independientes, autónomas, liberadas –o con pretensiones emancipatorias– de los amarres de los cuidados que implica criar (más aún si involucra escasos recursos económicos, problemas de salud, discapacidad, familias monoparentales y “disfuncionales”).

Sin embargo, frente a estas condenas y mandatos de cómo habitar la maternidad, existe la posibilidad de resistencia y subversiones. Para algunas autoras como Rich, narrar las propias experiencias constituye una herramienta epistémica y política. En este sentido, la escritura es no sólo una fortaleza, una especie de refugio, sino “un lugar de combate” (hooks, 2017), tal como lo ilustra Rich:

Las mujeres han sido madres e hijas, pero han escrito muy poco sobre este tema; la vasta mayoría de imágenes visuales y literarias de la maternidad nos llega filtrada por una conciencia masculina individual y colectiva. Tan pronto como una mujer sabe que lleva un hijo en el vientre, cae dentro de la esfera de poder de las teorías, ideales, arquetipos y descripciones de su nueva existencia, pero casi nada de eso proviene de las otras mujeres (a pesar de que sean las mismas mujeres quienes lo transmiten), aunque ha flotado invisiblemente sobre ella, desde que por vez primera se consideró mujer y, después, potencialmente, como madre (2019, p. 111).

Pero la experiencia de la maternidad no es única, así como no existe una “mujer” arquetípica ni comprendida de manera esencialista. Sin embargo, hay que reconocer que en *Nacemos de mujer* Rich se refiere a madres como mujeres a partir de su genitalidad, lo cual podría ser visto como un resabio de posiciones biologicistas. Sin embargo, es acertado su abordaje de la experiencia de la maternidad en clave interseccional, atendiendo al hecho de que la raza y la clase son fundamentales para comprender la experiencia única, irrepetible, singular e intransferible de la maternidad.

Los aportes del pensamiento feminista negro en clave interseccional

El punto de partida del atento tratamiento de la complejidad que supone el entrecruzamiento de múltiples experiencias –tanto de opresión como de privilegio– es el reconocimiento de que los espacios de privilegio que ocupan algunos sujetos en la estructura social tienen como reverso la exclusión de otros, y son el efecto de procesos de jerarquización racial, sexual, funcional, de clase y de género.

Más que destacar las características, aciertos y límites de la perspectiva interseccional, lo que importa es subrayar sus raíces históricas. En este sentido, cabe señalar que la perspectiva interseccional está inspirada en reivindicaciones de movimientos sociales, especialmente afroamericanos y feministas

antiimperialistas. Tal como dan cuenta investigaciones que trazan una genealogía que vincula la perspectiva interseccional con sus antecedentes en el blues femenino de los años cincuenta y sesenta del siglo pasado, con la Alianza de Mujeres del Tercer Mundo y con la resistencia política de la Colectiva Combahee River (Parra y Busquier, 2022), enfocada en las violencias interseccionales, al reconocer que “el eslabonamiento/entrecruzamiento de los sistemas mayores de opresión crea las condiciones específicas” de vida. Las integrantes de la Colectiva apuntan, además, al reconocimiento de sus antecesoras, afirmando que “el feminismo Negro contemporáneo es un refloreCIMIENTO de incontables generaciones de sacrificio personal, militancia y trabajo por parte de nuestras madres y hermanas” (Colectiva Combahee River, 1988, p. 173).

Siguiendo este gesto de reconocimiento, resulta pertinente recuperar la experiencia histórica de resistencias feministas soslayadas y opacadas por un feminismo hegemónico centrado en la experiencia de mujeres con privilegios de raza, clase, sexualidad y pertenencia geopolítica. El feminismo negro estadounidense⁵ —que albergaba tradiciones marxistas, feministas y antirracistas— constituía una resistencia política con su crítica radical tanto al racismo del feminismo blanco hegemónico y liberal conservador, que no era sensible a las *experiencias vividas desde el margen* (hooks 1984; Davis, 1981), como al sexismo de los activistas afroamericanos, que no advertían o querían atender al carácter generizado de la dominación racista o de la lucha de liberación negra (Viveros Vigoya, 2009).

Las contribuciones teóricas de las intelectuales feministas negras, que a partir de la década del ochenta introdujeron en las agendas académicas reflexiones en torno al entrecruzamiento de opresiones tales como el género, la raza, la clase y la sexualidad, se sustentan, principalmente, no solo en las experiencias personales, sino también colectivas de diversas mujeres afrodescendientes, que desde la esclavitud en los Estados Unidos desarrollaron diversas propuestas emancipadoras buscando combatir, especialmente las opresiones de género y raza.

5 Si bien en la actualidad el término ‘feminismo negro’ o ‘feminismo afrodescendiente’ ha sido ampliamente recepcionado entre sus activistas, es importante señalar que en la década del setenta la denominación ‘mujeres de color’ era empleada por diversos grupos de mujeres indígenas, negras, chicanas, migrantes, mestizas, mulatas, etc. bajo una resistencia colectiva contra las opresiones raciales. Según María Lugones (2008), dicha expresión permitía agrupar en una misma denominación a las mujeres “no blancas”, a partir de una estrategia coalicional contra las opresiones múltiples.

En efecto, a partir de la década del ochenta empezaron a salir a la luz textos producidos por intelectuales negras, entre las que podemos destacar a bell hooks, Audre Lorde, Angela Davis, Patricia Hill Collins y Kimberlé Crenshaw, entre otras. Cabe decir que bell hooks, por ejemplo, ofrece un análisis político y teórico que resignifica los márgenes del feminismo y visibiliza el lugar de las mujeres afrodescendientes en el colectivo de mujeres concentradas exclusivamente en el género como único determinante de sus destinos. Para la autora, la literatura producida por las feministas blancas estaba atravesada por un racismo que negaba la participación política de las mujeres negras en el movimiento feminista, generando la falsa idea de que el género, la raza y la clase eran asuntos separados. En contraposición a esto, hooks (2004) entendía que en la sociedad estadounidense las estructuras de clase estaban conformadas a partir de criterios raciales, por lo que solo a través del análisis acerca del racismo y de su lugar en la sociedad capitalista sería posible comprender de manera acabada las relaciones de clase.

Según Patricia Hill Collins (2012), el pensamiento feminista negro tiene como principal objetivo enfrentar las múltiples opresiones de raza, género y clase que recaen sobre las mujeres negras, ya sea de manera simbólica o física, para establecer lazos entre ellas, quienes a partir de sus experiencias individuales pueden generar procesos de conciencia colectiva.

La idea de *triple opresión*, compuesta por el género, la raza y la clase, a la que se referían las feministas negras de la época, adquirió diversas denominaciones y definiciones tales como *simultaneidad de opresiones*, impulsada por la Colectiva del Río Combahee anteriormente mencionada. El término *perspectiva interseccional* o *interseccionalidad*, fue propuesto por Kimberlé Crenshaw (1989), quien sostiene que las realidades de las mujeres negras no pueden ser explicadas separadamente a partir del género o de la raza. Por el contrario, tener una perspectiva interseccional serviría para observar “las distintas formas en las que la raza y el género interactúan y cómo generan las múltiples dimensiones que conforman las experiencias de las mujeres negras” (Crenshaw, 2012, p. 89).

De esta forma el feminismo negro redefine el concepto de *opresión* al incorporar la noción de *matriz de dominación* (Hill Collins, 1998) y al adoptar la “teoría del punto de vista” como bases del pensamiento feminista negro, enfatizando la perspectiva de las propias mujeres negras acerca de sus *experiencias vividas*. En efecto, distintas autoras afrodescendientes han partido

del análisis de prácticas políticas como base para la construcción de saberes en la academia, retomando la propuesta del “punto de vista”, procedente de la epistemología feminista crítica –que nuclea a autoras blancas norcéntricas como Donna Haraway, Sandra Harding, Nancy Harstock–, para poner en cuestión las formas estandarizadas de la producción de saberes en el marco de una lógica eurocéntrica y moderna, permitiendo vislumbrar cómo raza, género y clase se entrelazan dentro de la matriz de poder en el orden social.

Sin embargo, si bien en sus orígenes la propuesta del “punto de vista” por parte del feminismo blanco sirvió para cuestionar el androcentrismo y la objetividad en las ciencias, terminó por reforzar un ‘sujeto mujer’ universal y homogéneo que, según las autoras afrodescendientes, solo expresaba el punto de vista de las mujeres blancas, de clase media y heterosexuales (Espinosa Miñoso, 2019).

Por el contrario, las autoras feministas afrodescendientes proponen recuperar las diversas experiencias, en este caso de las mujeres negras, para llevar adelante nuevas epistemologías críticas producidas a partir de saberes situados. Esto posibilitó cuestionar aquellas ideas que tendían a universalizar y homogeneizar al sujeto mujer, perdiendo de vista las pluralidades y singularidades propias del colectivo de mujeres, en general, y de las mujeres afrodescendientes, en particular.

Es por ello que se considera importante reivindicar y revisibilizar perspectivas y prácticas interseccionales atentas a las especificidades y singularidades de las múltiples experiencias de las subjetividades, para posibilitar estrategias y resistencias de quienes forman parte de los grupos más vulnerados, por fuera de los gestos “tokenistas”, paternalistas y revictimizantes. En este sentido, se reconoce que *las mujeres* no son un grupo homogéneo o estable en el tiempo y en el espacio, sino que constituyen una categoría política. De esta manera se articulan localizaciones específicas, materialidades concretas, así como memorias e historias diversas de subordinación, pero también múltiples experiencias de resistencias y luchas. Tales experiencias constituyen el material a partir del cual los feminismos descentrados aportan sus visiones que dan cuenta de “la multiplicidad de opresiones que viven las mujeres, así como matrices de opresión en las que se entrecruzan la opresión patriarcal, la opresión clasista, racista y heterosexista, entre otras” (Parra, 2018, p. 93).

En este sentido se considera que es urgente reconocer el legado de las feministas negras para construir una teoría enraizada en las propias experiencias

de opresión y de lucha de las mujeres lesbianas, indígenas, negras, pobres, migrantes, mestizas y racializadas. Para ello es fundamental reconocer la inscripción compleja de prácticas interseccionales en espacios fronterizos, entre academia y activismo, entre teoría y práctica y, en última instancia, entre cuerpo y política (Ciriza, 2015; Ochoa, 2012). En estrecha relación con lo anterior, la propuesta busca, asimismo, interpelar la propia práctica académica que está en riesgo de neutralización al ajustarse a los criterios de la ciencia moderna, y busca promover la politización de las propias vivencias, siguiendo la propuesta de “narrar nuestras experiencias en primera persona” (hooks, 2004).

En última instancia la invitación es a trenzar aún más “lo personal con lo político” en los espacios académicos y universitarios, sin caer en la trampa de considerar que lo político se reduce a lo personal, como pretenden las políticas de la identidad las prácticas políticas que sólo toman como punto de partida los modos personales y experienciales, lo que conduce a una cerrazón retrógrada. Subrayando esta última cuestión, es necesario construir praxis críticas, fomentar debates y discutir experiencias en torno a las maternidades, así como cuestionar las condenas que acechan a quienes deciden maternar.

Reflexiones finales: hacia una politización de la *experiencia vivida*

A lo largo de este trabajo se ha sostenido que existen múltiples formas de maternar (y de criar), vinculadas a los entrecruzamientos de distintos condicionamientos sociales, a procesos de precarización, racialización, sexo-generización, así como a las posibilidades de acceso a la salud integral, a la educación inclusiva y a políticas públicas atentas a garantizar crianzas respetuosas para todos, pero también trayectorias de vida dignas, de comienzo a fin. Asimismo, se ha destacado la importancia de adoptar el punto de vista situado y atento a las trayectorias múltiples de las distintas subjetividades, eludiendo los sesgos biologicistas, pero también paternalistas y capacitistas, que restan agenciamiento político a subjetividades inferiorizadas.

Este trabajo propone, para ello, el proyecto de politizar la maternidad a través de la potencia de la construcción colectiva de conocimientos y de herramientas políticas. En tal sentido, la escritura, entendida como resistencia contra un sistema que detracta a las mujeres en tanto ‘sujetas políticas’, capaces de valerse por sí mismas, constituye un aporte invaluable de ‘colectivas’ y espacios de organización históricos, que nos remontan a los feminismos negros. Tanto para Rich como para autores del pensamiento feminista negro de los

años ochenta del siglo pasado, compartir las experiencias “personales” –aparentemente privadas y a menudo dolorosas– es eficaz para aliviar emocionalmente no solo a quien la compartía, sino también para desplegar y propiciar resistencias, y pedagogizar entre pares, creando una descripción colectiva del mundo “que será verdaderamente nuestro”.

No se trata de valorar la experiencia personal por sí misma, como si intrínsecamente tuviese un estatuto mayor, sino como narrativa que tiene un efecto terapéutico, es decir, que posibilitaría “sanar”, como lo ha aseverado Audre Lorde: “Qué queremos unas de otras después de haber contado nuestras historias (...) Queremos ser curadas, queremos una musgosa calma que crezca sobre nuestras cicatrices, queremos la hermana todopoderosa que no asuste, que haga que el dolor se vaya, que el pasado no sea así” (Lorde, 1986, citada por Rich, 2019, p. 28).

Sobre esta cuestión se hilvanan autoras de distintas coordenadas y situaciones, que otorgan un estatuto al punto de vista desde el cual se interpreta, se mira y se busca comprender una experiencia o un hecho. En sus problematizaciones se encuentra de manera transversal el estatuto central que tienen las narraciones en primera persona para politizar procesos sociales, pero también subjetivos (“lo personal es político”), y para establecer alianzas y soluciones conjuntas. Esta estrategia política involucra un posicionamiento epistémico desde el *margen*, que otorga centralidad a los conocimientos y saberes producidos a partir de las propias experiencias, y comprende como privilegiado el punto de vista –aparentemente– marginal.

Todo ello constituye una interpelación a adoptar praxis interseccionales, en las que cuestionemos, entre otras cosas, nuestros posicionamientos, los interjuegos de poder y nuestros (posibles) privilegios, que a menudo puedan encontrarse muy solapados. Es también una interpelación a compartir experiencias, a narrar en primera persona –por ejemplo, sobre la necesidad de tener red o recursos para maternar de manera digna–, pues de lo contrario puede ser una experiencia abrumadora con efectos negativos, principalmente para la madre. En esta misma dirección Rich señala que mientras la institución “maternidad” exista, será la madre la observada y responsabilizada de todo.

Para finalizar, vale resaltar que en este trabajo se ha buscado aportar al análisis de una de las experiencias más contradictorias, ambivalentes, vigiladas, exigidas y, también, desprotegidas como lo es la maternidad. Una cuestión que se

encuentra en el espacio fronterizo y ambivalente entre lo personal y lo político, pero también en los bordes y márgenes de la academia y de los activismos; una cuestión urgente al tratarse de la reproducción de la vida, pero que queda relegada en las agendas de la política pública. Se ha buscado también contribuir a discusiones solapadas por otras más urgentes, que tensan y complejizan nuestros aparatos teóricos y nuestras estructuras de pensamiento. Se trata de una invitación a complejizar la mirada, pero también a buscar comprensión de experiencias complejas, así como a mantener la crítica constante y, con ello, provocar desplazamientos continuos en contra de las estabilizaciones que neutralizan y despolitizan las experiencias. La invitación queda realizada a habitar la casa de la resistencia frente a los discursos normativizantes y excluyentes.

Referencias

- Althusser, L. (1988). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan* (J. Sazbón y A. Pla, Trad.). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, L. (1996). Tres notas sobre la teoría de los discursos. (E. Cazenave-Tapie, Trad.). *Escritos sobre psicoanálisis* (pp. 105-145). México: Siglo XXI.
- Ciriza, A. (2015). Construir genealogías feministas desde el Sur: encrucijadas y tensiones. *Millcayac*, 2 (3), pp. 83-104. <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/millca-digital/article/view/523>
- Combahee River Collective (1988). Una declaración feminista negra (A. Castillo y N. Alarcón, Trads.). A. Catstillo y C. Moraga (Comp.), *Esta puente mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas de los Estados Unidos* (pp. 172-184). San Francisco: Ism Press.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory, and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1989 (8), pp. 139-167. <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43 (6), pp. 1241-1297. <http://www.jstor.org/stable/1229039>
- Parra, F. (2023). La politicidad de la *experiencia vivida*: reflexiones desde la filosofía y la interseccionalidad. *Cuestiones de Filosofía*, 9 (33), 101-125. <https://doi.org/10.19053/01235095.v9.n33.2023.15428>

- Crenshaw, K. (2012). Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color (L. Platero y J. Sáez, Trad.). L. Platero (Ed.), *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada. Temas contemporáneos* (pp. 87-122). Barcelona: Bellaterra.
- Davis, A. (1981). *Women, race and class*. London: The Women's press.
- De Lauretis, T. (1992). *Alicia, ya no. Feminismo, Semiótica, Cine* (S. Iglesias Recuero, Trad.). Madrid: Cátedra.
- De Lauretis, T. (1993). Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica. C. Cangiano y L. Dubois (Comp.), *De mujer a género, teoría, interpretación y prácticas feministas en las ciencias sociales* (pp.73-113). Buenos Aires: Centro editor de América Latina.
- De Lauretis, T. (2015). Cuando las lesbianas no éramos mujeres (g. herczeg, Trad.) [Ponencia]. *Coloquio en torno a la obra política, teórica y literaria de Monique Wittig*. <https://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2016/11/Cuando-las-lesbianas-no-%C3%A9ramos-mujeres.pdf>
- Espinosa Miñoso, Y. (2019). Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina. *Revista derecho e praxis*, 10 (3), pp. 2007-2032. <http://dx.doi.org/10.1590/2179-8966/2019/43881>
- Haraway, D. (1993). Saberes situados: el problema de la ciencia en el feminismo y el privilegio de una perspectiva parcial. C. Cangiano y L. Dubois (Comp.), *De mujer a género, teoría, interpretación y prácticas feministas en las ciencias sociales* (pp. 115-144). Buenos Aires: CEAL.
- Harding, S. (1996). *Ciencia y feminismo* (P. Manzano, Trad.). Madrid: Morata.
- Hill Collins, P. (1998). It's all in the family: intersections of gender, race and nation. *Hypatia. Border crossings: Multicultural and postcolonial feminist challenges to philosophy*, 13 (3), pp. 62-82. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1998.tb01370.x>

- Hill Collins, P. (2000). *Black feminist thought. Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. London: Routledge.
- Hill Collins, P. (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro (M. García de Lucío, Trad.). M. Jabardo (Ed.), *Feminismos negros. Una antología* (pp. 99-134). Madrid: Traficantes de sueños.
- hooks, b. (1989). Choosing The Margin as a Space Of Radical Openness. *Framework: The Journal of Cinema and Media*, 36, pp. 15-23. <http://www.jstor.org/stable/44111660>
- hooks, b. (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista (M. Serrano, R. Macho, H. Romero y Á. Salcedo, Trads.). b. hooks; A. Brah; C. Sandoval; G. Anzaldúa; A. Levins Morales; K. Bhavnani; M. Coulson; J. Alexander y C. Mohanty (Eds.), *Otras Inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp. 33-50). Madrid: Traficantes de Sueños.
- hooks, b. (2017). *El feminismo es para todo el mundo* (B. Agustí, L. Lozano, M. Moreno, M. Puertas y S. Vega, Trads.). Madrid: Traficantes de sueños.
- Lorde, A. (1988). Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo (A. Castillo y N. Alarcón, Trads.). A. Castillo y C. Moraga (Comp.), *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas de los Estados Unidos* (pp. 89-93). San Francisco: Ism Press.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula rasa*, 9, pp. 73-101. <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1501>
- Machado, M. (2018). El discurso cristiano sobre la “ideología de género”. *Revista Estudios Feministas*, 26 (2), pp. 1-18. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2018v26n247463>
- Montag, W. (2015) Discurso y decreto: Spinoza, Althusser y Pêcheux. *Revista Representaciones*, XI (1), pp. 11-41. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/repr/article/view/13385>
- Ochoa, K. (2012). Apuntes sobre la ausencia de la noción de ‘sujeto político femenino’ en el pensamiento ilustrado. *Andamios*, 9 (20), pp. 323-356. <http://dx.doi.org/10.29092/uacm.v9i20.383>
- Parra, F. (2023). La politicidad de la *experiencia vivida*: reflexiones desde la filosofía y la interseccionalidad. *Cuestiones de Filosofía*, 9 (33), 101-125. <https://doi.org/10.19053/01235095.v9.n33.2023.15428>

- Parra, F. (2018). Ideología, discursos morales y violencia de género. La mirada del *otro* sobre nuestros cuerpos. *Question/Cuestión*, 1 (57), pp. 1-17. <https://doi.org/10.24215/16696581e019>
- Parra, F. (2021a). Crítica política del concepto occidental moderno de género desde una perspectiva feminista descolonial e interseccional. *Tabula Rasa*, 38, pp. 247-267. <https://doi.org/10.25058/20112742.n38.12>
- Parra, F. (2021b). Ideología y género: Subversión conceptual, lectura sintomal y genealogía política en Latinoamérica. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 15, pp. 409-430. <https://doi.org/10.46661/revintpensampolit.5617>
- Parra, F. y Busquier, L. (2022). Retrospectivas de la interseccionalidad a partir de la resistencia desde los márgenes. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, 1, pp. 1-18. <https://revistas.ucm.es/index.php/LTDL/issue/view/385>
- Parra, F.; Vergara Cáceres, C. y Yáñez Lagos, L. (2020). Continuidades del terrorismo estatal de las dictaduras argentina y chilena: epistemologías feministas para comprender la Violencia Político Sexual ejercida en el “Movimiento Chile Despertó”. *Actuel Marx Intervenciones*, 29, (pp. 196-218). Santiago de Chile: LOM ediciones.
- Parmar, P. (2012). Feminismo negro: la política como articulación. M. Jabardo (Ed.), *Feminismos negros, una antología* (pp. 245-267). Madrid: Traficantes de sueños.
- Pavón Cuellar, D. (2019). Medio siglo de lectura sintomal: el método althusseriano, su vigencia y sus extravíos en el tiempo. *Demarcaciones*, 15 (7), pp. 1-22. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3464207>
- Pêcheux, M. (2014). ¡Osar pensar y osar rebelarse! Ideologías, marxismo, lucha de clases (S. Hernández, Trad.). *Décalages An Althusser Studies Journal. Occidental Collège*, 1 (4), pp. 1-23. <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss4/14>
- Pêcheux, M. (2016). *Las verdades evidentes* (M. Glozman, Trad.). Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación.

- Rich, A. (2019). *Nacida de mujer. La crisis de la maternidad como institución y como experiencia* (A. Becciu, Trad.). Madrid: Traficantes de sueños.
- Silveira dos Santos Rosa, M. (2023). Educação infantil e divisão sexual do trabalho: qual o lugar da mulher trabalhadora? F. Parra y M. Cristeche (Eds.), *Desigualdades, resistencias y derechos en Latinoamérica y el Caribe* (pp. 166-184). Quito: Religación Press. <http://doi.org/10.46652/religacionpress.22.c36>
- Viveros Vigoya, M. (2009). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, 1, pp. 63-81. <https://revistasoj.s.ucaldas.edu.co/index.php/revlatinofamilia/article/view/5569>
- Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate feminista*, 52, pp. 1-17. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>

La “post-verdad” como hecho social: *hechos sociales, intencionalidad y verdad en John Searle*¹

*The “Post-truth” as social fact:
social facts, intentionality and truth in John Searle*

Diego Fernando Camelo-Perdomo²

University of Tolima, Colombia
Universidad del Tolima, Colombia

Recepción: 03 de mayo del 2022

Evaluación: 01 de mayo del 2023

Aceptación: 28 de julio del 2023



1 Este artículo es el resultado de una investigación nacida de la lectura de Searle y su ligera, casi fugaz, relación con Foucault acerca de las reglas de verdad en la construcción de enunciados.

2 Magister y especialista en Filosofía Contemporánea de la Universidad de San Buenaventura (Bogotá). Licenciado en Filosofía por la Universidad Santo Tomás (Bogotá-Col.). Miembro del grupo de investigación: Agroecologías, Ambientes y Ruralidades adscrito a la Universidad del Tolima (Ibagué, Colombia).

<https://orcid.org/0000-0003-3068-1997>

Correo electrónico: diego.camelo.p@gmail.com

Camelo, D. (2023). La “post-verdad” como hecho social: hechos sociales, intencionalidad y verdad en John Searle. *Cuestiones de Filosofía*, 9 (33), 127-146.
<https://doi.org/10.19053/01235095.v9.n33.2023.14292>

Resumen

En este artículo se pretende desarrollar la tesis según la cual es posible hablar de “post-verdad” en la medida que sea entendida como un hecho construido socialmente, en el que, mediante el uso del lenguaje, la adecuación de un enunciado y la realidad sobre la cual se enuncia están determinadas por el interés del hablante de hacer que el oyente reconozca su intencionalidad, recurriendo a la correspondencia arbitraria de “hechos alternativos”. Para ello, se examinará, a la luz de la ontología social propuesta por John Searle, el modo en que un acto de habla opera en la emergencia de un hecho social, identificando la relación que este proceso guarda con las condiciones de verdad. Se analizarán algunos argumentos que soportan la idea de la realidad social como producto de la intencionalidad colectiva, para luego explicar la manera en que los hechos institucionales se constituyen a partir del uso de un tipo de acto de habla denominado “Declaraciones”.

Palabras clave: hecho social, actos de habla, post-verdad, intencionalidad, Searle.

Abstract

This article intends to develop the thesis according to which it is possible to speak of “post-truth” to the extent that it is understood as a socially constructed fact where, through the use of language, the adequacy of an utterance and the reality about which it is enunciated are determined by the speaker’s interest in making the listener recognize his intentionality by resorting to the arbitrary correspondence of “alternative facts”. To this end, we will examine, in the light of the social ontology proposed by John Searle, the way in which a speech act operates in the emergence of a social fact, identifying the relationship that this process has with the conditions of truth. Some arguments that support the idea of social reality as a product of collective intentionality will be analyzed, in order to then explain the way in which institutional facts are constituted from the use of a type of speech act called ‘Declarations’.

Keywords: social fact, speech acts, post-truth, intentionality, Searle.

Introducción

La verdad es una cuestión de correspondencia con los hechos sociales
John Searle (1997, p. 203)

Aunque a primera vista pareciera algo irónico, nos asalta la inquietud acerca de cómo es posible hacer, desde la filosofía del lenguaje, un análisis lógico de la sociedad. Es decir, ¿puede emparentarse la filosofía del lenguaje con problemas sociales? De ser así, ¿cómo lograr tal imbricación? ¿Qué condiciones se deben presentar para lograr este eventual acercamiento? Podría pensarse –y de hecho se hace– que la filosofía del lenguaje se limita a proponer análisis lógicos del mismo lenguaje, es decir, que su alcance metodológico llega hasta las verificaciones formales de enunciados. No obstante, esto resulta ser posible a la luz de la propuesta filosófica de John Searle, quien considera que recientemente se ha suscitado un especial interés en algo que él mismo denominó “ontología social” e “intencionalidad colectiva”, expresiones que son agrupadas bajo el enunciado de una “filosofía social”. Al respecto Searle sostiene: “(...) no estamos tan necesitados de una filosofía *de* las ciencias sociales del presente y del pasado como de una filosofía *para* las ciencias sociales del futuro y, ciertamente, para cualquiera que pretenda un entendimiento más profundo de los fenómenos sociales” (2014, pp. 19-20).

Dicho esto, el propósito de este trabajo es examinar el modo en que un acto de habla opera en la emergencia de un hecho social, identificando en ello la relación que este proceso guarda con las condiciones de verdad. En primera instancia, se explicará la relación entre lo que el autor denomina “ontología social” y la intencionalidad. Luego se presentarán algunos argumentos, a partir de los cuales es posible entender la realidad social como producto de la intencionalidad colectiva. Posteriormente, se intentará señalar la manera en que los hechos institucionales se constituyen a partir del uso de un tipo de acto de habla denominado “Declaraciones”. Lo anterior permite sostener la tesis de que la “post-verdad” puede ser entendida como una construcción social, en la cual la expresión de un enunciado y su adecuación con un hecho establece una suerte de “correspondencia arbitraria” mediante la apelación a “hechos alternativos”. La existencia de estos hechos dependerá del interés del hablante para hacer que el oyente pueda reconocer sus intenciones de acuerdo con las condiciones de inteligibilidad. La “post-verdad” consistirá, en consecuencia, en la relación entre la emisión de enunciados y la referencia

a hechos que existen sólo de conformidad con la conveniencia o favorabilidad de quien emite el acto de habla, por lo que su referencia será arbitraria al tener en cuenta hechos que no están alineados con dicho interés.

Ontología social e intencionalidad

En su obra *La construcción de la realidad social* (1995), Searle afirma que en el mundo real existen hechos en conformidad con lo que piensa el ser humano, es decir, que los hechos son creados o institucionalizados como producto del acuerdo humano. Aquellos “hechos” en lo que no intervienen las instituciones humanas son llamados por el autor “hechos brutos” (1997, p. 21). En este sentido, nuestro lenguaje sería una institución humana en la medida en que es un producto de un acuerdo humano. ¿Podemos decir, entonces, que el lenguaje es producto de un consenso? Porque de ser así, ello implicaría que se estableciera una serie de reglas que regule dicha institución. De hecho, ya en 1965 Searle había sostenido, al responder la pregunta: “¿Qué es un acto de habla?”, que el lenguaje contemplaba un conjunto de reglas constitutivas, y que los actos de habla³ son realizados conforme a ese conjunto de reglas (1991, p. 435).

Ahora bien, hemos dicho que los hechos institucionales son posibles gracias a que hay instituciones, tales como el lenguaje, que tienen como condición de posibilidad los consensos humanos a partir de los cuales emergen ciertas reglas que regulan el hecho en mención. No obstante, ¿es posible que existan hechos que escapen o, mejor aún, en los que no se apliquen las reglas acordadas? Si el lenguaje es una institución, en cuanto creación humana, con el que representamos la realidad, ¿significa que la realidad es también una creación? Searle no está de acuerdo en considerar que la realidad sea algo así como una creación humana que dependa de la mente humana y a la que escapen hechos que no son instituidos, o sea, hechos brutos. A contrapelo de esto, la tesis del norteamericano consiste en que hay una realidad totalmente independiente de nosotros. En palabras del autor: “¿Cómo puede haber una realidad objetiva que existe, en parte por acuerdo humano? (...) ¿Y cuál es el papel del lenguaje en la construcción de esos hechos?” (1997, p. 22). Para ilustrar mejor

3 Se debe tener en cuenta que para Searle un acto de habla es aquel en el que se emite un sonido con significado (1991, p. 437). De hecho, la tesis searleana es que hablar un lenguaje implica la realización de actos de habla, tales como enunciados, órdenes, preguntas, promesas. El punto central de esta idea es que la unidad lingüística no reposa, o no está representada, en la palabra, sino más bien en el efecto que produce el acto de habla (1994, p. 25). Para analizar un estudio que constata esta idea, cfr. Lozano (2010).

estos cuestionamientos, el pensador estadounidense expuso lo que denominó “metafísica de las relaciones sociales cotidianas”, según la cual el sentido ontológico de un hecho no se expresa por la función que realice un sujeto, sino por la relación social en la que éste se encuentra inmerso, pues es allí donde le son proporcionadas reglas sobre su quehacer en el lugar.

Los hechos no son objetivos por la manera como se llevan a cabo o se ejecutan, sino por las reglas del lenguaje a las que están sujetos. La realidad social no está definida previamente; no preexiste a estas reglas. La ontología de la realidad social, esa que se retrae en medio de los hechos, consiste en que las cosas o los fenómenos físicos *son* en virtud de la funcionalidad definida socialmente. Es por ello que “la realidad social es creada por nosotros para nuestros propósitos” (p. 24).

Searle dirá que los hechos sociales existen de modo proporcional a como lo hace la realidad según la física y la teoría sobre la materia y la evolución. En este orden de ideas, el mundo es real porque está conformado por partículas físicas que ejercen fuerzas de atracción y repulsión en campos específicos (p. 26). ¿De qué manera relaciona entonces Searle la existencia de los hechos sociales con este modo meta-físico del mundo? Es decir, ¿cómo es posible determinar que un hecho, siendo objetivo, sea, a la vez, subjetivo? ¿No es acaso paradójico esto? Searle sostiene que la “paradoja” de la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo puede ser entendida a partir de un sentido epistémico y uno ontológico. El primer sentido hace referencia a que la verdad o la falsedad de un juicio dependen de los puntos de vista de quien enuncia o del receptor del enunciado, mas no de un hecho. Por otra parte, un ‘juicio objetivo’ es aquel en el que un hecho es verdadero o falso, independientemente tanto del punto de vista de quien dice algo acerca de un hecho como del oyente mismo. El segundo sentido es el ‘ontológico’, en el que lo objetivo y lo subjetivo son modos de existencia. Un hecho ontológico-subjetivo son las sensaciones (“Siento mucha hambre” o “Me duele el brazo”), ya que el modo de existencia de esos hechos depende de que sean sentidos por el sujeto. Mientras que un hecho ontológico-objetivo hace alusión a aquellas cosas cuyo modo de existencia no depende del sujeto (por ejemplo: “Los árboles”).

Un aspecto elemental para entender la articulación entre la realidad física y la realidad social en la ontología social searleana es, precisamente, la *mente*⁴.

4 Es necesario tener en cuenta que, en el abordaje del problema de la naturaleza de la mente y el

Esto afirma al respecto el filósofo estadounidense: “Nuestro propósito es explicar la ontología social humana (...) ontología (que) es creada por la mente” (2014, p. 25). Desde este punto de vista, no es viable concebir la realidad social de manera “pura”, desencarnada de un sustrato material. En otro sentido, la mente debe ser entendida como un elemento biológico pero superior a la actividad cerebral (1992, p. 15).

La intencionalidad se constituye en un rasgo mental necesario para comprender la ontología social. Una de las tareas primarias de la ‘mente’ es entonces hacer posible la relación, no sólo con el entorno, sino también, y de manera especial, con las personas que componen dicho entorno. En estos términos lo expuso Searle: “Mis estados subjetivos me relacionan con el resto del mundo y el nombre general de esa relación es *intencionalidad*” (p. 81)⁵. Así como también: “(...) la *intencionalidad* es aquella propiedad de muchos estados y eventos mentales en virtud de la cual éstos se dirigen a, o son sobre o de, objetos y estados de cosas del mundo” (p. 17). En consecuencia, los estados mentales intencionales a través de los cuales se establece la relación con las cosas en el mundo, no sin dejar de lado la característica biológica de la mente; permiten entender la intencionalidad como un aspecto que depende netamente de lo que el ‘yo’ sienta y piense de aquello que siente (2001, p. 81). Ahora bien, ¿de qué modo operaría dicha intencionalidad en la realidad social?

Realidad social como intencionalidad colectiva

Un presupuesto conceptual –si acaso no teórico– necesario para entender la categoría de “intencionalidad colectiva” es el de las “funciones de estatus”. Con base en esta acotación es necesario hacer una rápida aproximación a esta noción, para luego establecer la conexión entre estos conceptos. El punto de partida de Searle (2010) es afirmar que la realidad social humana tiene como rasgo diferencial establecer funciones a cosas y a seres humanos que por sí mismos no podrían llevar a cabo, es decir, que por su condición física no lograrán realizar alguna función. De ahí que las funciones estén clasificadas por ‘estatus’, en conformidad con un reconocimiento que colectivamente se lleva a cabo. En este sentido, una cosa funciona o una

cuerpo, en el proyecto filosófico de Searle interactúan el conocimiento científico y el filosófico, ante todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, cuando la filosofía de la mente empieza a estar en el centro de la escena filosófica, “desplazando” a la filosofía del lenguaje gracias a la teoría de los actos de habla (De Bustos, 2006, p. 54).

5 El subrayado es de mi autoría.

persona realiza una función sobre la base del estatus que ha sido producido por el reconocimiento colectivo (2014, p. 22).

Así las cosas, la capacidad de asignar una función sería un rasgo o una connotación de la intencionalidad. Es a partir de este rasgo como se puede juzgar si una cosa, bien sea artificial o natural, es “buena” o “mala” en virtud de la función que colectivamente le ha sido asignada. No obstante, Searle realiza una aclaración con relación a esta idea: “las funciones nunca son intrínsecas a la física de ningún fenómeno, sino que son externamente asignadas por observadores y usuarios conscientes. *En una palabra: las funciones nunca son intrínsecas sino relativas al observador*” (1997, p. 33) Pareciera que hablar de funciones en Searle es dar ya por sentado que se trata de rasgos intrínsecos de la naturaleza y que, por ende, no deberían ser asignadas. Pero este no es el meollo del asunto, sino el hecho de que cuando se enuncia un juicio respecto a esas funciones es, por demás, intrínseco a ellas mismas. Por otro lado, es un hecho –intrínseco– que el teclado está programado para digitalizar grafemas en una aplicación. Sin embargo, al decir que “*la función* del teclado es estar programado para digitalizar grafemas” se estaría juzgando este hecho a partir de valores que han sido acordados previamente por nosotros. Luego, un hecho intrínseco –diría Searle– es que hayamos acordado tales valores. Pero, el hecho de considerar como ‘independientes’ a esos valores previos, ya no dependen de nosotros sino del observador.

En esta dirección, Searle dirá que tales juicios sobre las funciones de las cosas y de la naturaleza serían “descubrimientos”, es decir, efectos que solo tendrán lugar gracias a las asignaciones establecidas previamente. En resumidas cuentas, para Searle (1995) las funciones nunca son intrínsecas a las condiciones físicas de un hecho; por el contrario, se asignan según los intereses de los usuarios y los observadores (p. 33).

Lo dicho hasta aquí permite preguntarnos acerca de los alcances prácticos de la asignación de funciones de los hechos. En otras palabras, ¿de qué manera opera el sistema de funciones?, ¿cuáles son los límites entre una y otra función? Es evidente que en cada una de estas clases de funciones se encuentran alusiones a la manera como operan las intenciones prácticas de los agentes humanos. Una porque depende de ellos, y la otra porque no lo hace. Precisamente, esta “dependencia” o “independencia” de los hechos (fenómenos físicos) con las intenciones prácticas de los agentes fungen como *modos de relaciones*

entre ellos. Para que estos modos de relaciones funcionen debe haber, según Searle, ‘aceptación o reconocimiento’ colectivo de las cosas o los agentes que poseen cierto estatus dentro de la realidad social humana (p. 42).

En esta dirección, el ‘reconocimiento o aceptación’⁶ se convierte en requisito para que una función se ejecute (2014, p. 22), pues de lo contrario la intencionalidad individual quedaría vacía sin la intencionalidad colectiva. De esta manera la comprensión de los hechos sociales pasa por la comprensión de la intencionalidad colectiva, que no puede, según el autor, ser reducida a una intencionalidad individual, porque ello implicaría desencadenar un sinnúmero de creencias a partir de las cuales alguien actuaría conforme a lo que cree acerca de alguien, quien cree lo que otros, a su vez, han creído, y así sucesivamente. Esto sería algo así como una “sucesión de creencias”, lo que no sería más que un error, pues la intencionalidad colectiva “es un fenómeno biológico primitivo que no puede ser reducido a, o eliminado a favor de, otra cosa” (1997, p. 42). El argumento del estadounidense consiste en que la premisa “yo creo que tú crees; tú crees que yo creo” no representa con suficiencia el sentido de colectividad, ya que la colectividad implica “hacer-algo juntos”, mientras que la intencionalidad individual deriva o proviene de la intencionalidad colectiva, porque es un rasgo compartido entre ‘lo uno’ y ‘los otros’. Es más, afirma que tal premisa está soportada sobre un argumento falaz, que consiste en que los estados mentales de un individuo, en cuanto producto de una acción cerebral, deben ser referidos de manera exclusiva a la expresión “para mí o yo”, como tradicionalmente se entiende. Para refutar esta falacia, Searle afirma que la intencionalidad debe estar referida a un “nosotros”, que sería la condición de la intención individual: “Yo intento sólo como parte de nuestro intento. La intencionalidad que existe en cada cabeza individual tiene la forma de *nosotros intentamos*” (p. 43). El “yo” queda subsumido en el “nosotros”. El *nosotros* no es, por tanto, una adición de individualidades, sino condición de posibilidad de ellas.

De lo anterior se infiere que para Searle hablar de ‘hecho social’ es proporcional a hablar de ‘intencionalidad colectiva’. Pero, según el estadounidense, existe una subclase de los hechos sociales: los hechos institucionales, es decir,

6 Searle entiende como *aceptación* “la adhesión entusiasta hasta la admisión a regañadientes, pasando incluso por la identificación del hecho de que uno simplemente está imposibilitado de hacer algo respecto de, o rechazar, las instituciones en las que uno se encuentra” (2014, p. 23).

aquellos que son instituidos o creados a partir de consensos tales como el lenguaje (p. 44). En síntesis, el lenguaje es el que hace posible pasar de hechos sociales a hechos institucionales a través de las declaraciones (2014, p. 27). Se puede concluir, entonces, afirmando que gracias a las declaraciones todos los hechos institucionales son sociales, pero no todos los hechos sociales son institucionales. No obstante, ¿cómo actúan las declaraciones en la creación de los hechos institucionales? ¿Qué herramientas o instrumentos son utilizados para llegar a tal creación?

Hechos institucionales y “Declaraciones”

En este punto se buscará dar respuesta a las inquietudes con que finalizó el apartado anterior. La hipótesis a desarrollar es que en Searle los actos de habla cumplen un rol mediador entre el contenido de éstos y la realidad; rol que, desde luego, debe estar regido por un conjunto de reglas que serían las encargadas de crear las condiciones lingüísticas para que un hecho social emerja. No obstante, ¿qué entiende Searle por ‘hecho institucional’? ¿Qué relación tiene con las reglas que hacen posible su emergencia?

Para Searle, el punto de partida es que: “todos los hechos institucionales, y por consiguiente todas las funciones de estatus, son creadas por un tipo de acto de habla que en 1975 bauticé como *Declaraciones*” (1991, p. 462-464)⁷. En este tipo de acto de habla la realidad es transformada para que coincida con el contenido de éste. Estos actos son conocidos como ‘declarativos’ (p. 465). No obstante, Searle aclara que al no haber un acto de habla llamado propiamente “Declaración”, es menester denominarlo “Declaración de función de estatus”; noción con la cual se refiere a la creación de una realidad institucional de función de estatus, así como aquellos actos de habla que no son propiamente declaraciones (2014, pp. 22, 29).

Este sería un argumento más que soportaría la tesis searleana según la cual “toda realidad institucional es creada por los actos de habla que tienen la misma forma lógica de las declaraciones” (p. 29). Esto significa que las *declaraciones* tienen como propósito lograr que el lenguaje encaje con el mundo (1991, p. 465).

Al hacer alusión a los hechos institucionales, es necesario puntualizar qué hace que un hecho sea, en efecto, de este tipo. En primer lugar, son institucionales

⁷ Searle expone tres tipos de actos de habla con los que explica la relación del mundo con el lenguaje. Al respecto véase (1991, pp. 462-464).

porque son creaciones del lenguaje. En segunda instancia, porque su existencia tiene como base la aplicación de reglas que los constituyen como tales. Precisamente, este tipo de reglas reciben el nombre de “reglas constitutivas” (2014, p. 30). Sin embargo, se encuentran también las “reglas regulativas” que, junto con las anteriores, se configuran como las piezas clave para entender los hechos institucionales. Según Searle, esta clase de reglas *regulan* formas de conducta que existen con anterioridad a ellas (1991, p. 433; 1995, p. 45) (por ejemplo, *Las normas de urbanidad de Carreño*). Luego están las reglas constitutivas que crean o definen nuevas formas de conducta (como las reglas de un deporte determinado).

Searle se detiene en precisar si en las reglas regulativas los criterios normativos son imperativos, es decir, de obligatorio cumplimiento. ¿Se podría pensar que en las reglas constitutivas dichos criterios no lo serían porque, precisamente, *crean* conductas? De ser así, se establecería un sentido tautológico de las reglas constitutivas, ya que, si los criterios de éstas no fueran imperativos, no definirían los alcances o los límites normativos para crear una conducta. En otro sentido, para crear una conducta deben ser definidos los criterios normativos que indiquen sus límites, pues el hecho mismo de definirlos es ya un imperativo que provoca que las reglas constitutivas tengan un carácter tautológico. En efecto, las reglas constitutivas son sistemas que crean hechos institucionales y se expresan en la forma: “X cuenta como Y en el contexto C”. De esta manera la tesis del pensador estadounidense es que “el hecho de que una persona haya realizado un cierto acto de habla, por ejemplo, haya hecho una promesa, es un hecho institucional” (1994, p. 60).

La correspondencia: criterio de verdad

Partiendo de la tesis de Searle según la cual un hecho social es creado por nosotros mismos para efectos de nuestros intereses, se analizará un término que recientemente ha sido objeto de acuciosos análisis: la *post-verdad*⁸. De hecho, Searle se ocupó también de este tema en 2017 con su artículo titulado “Do we live in an era that is ‘Post-Truth’?”, en el que, sin disimular su sospecha res-

8 Sólo por nombrar algunos, puede hacerse referencia a Ball (2017), McIntyre (2018), D’Ancona (2019) y Ferraris (2019), con sus rigurosos análisis acerca del manejo de la información como estrategia política en el ejercicio gubernamental, destacando los riesgos de que los hechos reales lleguen a ser “reemplazados” por hechos alternativos, sobre todo cuando una aseveración es instrumentalizada ideológicamente para que los sujetos hablantes ejerzan poder sobre el oyente, al imponer una creencia sin evidencia real.

pecto al uso de esta expresión y de su poca probable existencia, reflexionó en torno a la posibilidad de sus alcances prácticos y sus implicaciones políticas, al punto de preguntarse si, en efecto, vivimos en una era de la “post-verdad”, ya que, en el fondo, parece ser que este problema está referido a un hecho con efectos políticos y no, a la inversa, que los hechos políticos sean la causa del fenómeno de la “post-verdad”⁹.

El propósito es analizar cuáles son los argumentos que el filósofo estadounidense expone para afirmar que quien esté interesado en la realidad lleva consigo el interés por la verdad. Esto quiere decir que si es pragmáticamente imposible la existencia de una realidad allende de sí misma, no habría posibilidad de hacer referencia a la “post-verdad” como un hecho meta-lingüístico. Contrariamente a esta idea, puede afirmarse que sí es posible hablar de “post-verdad”, toda vez que ésta sea entendida como un hecho socialmente construido que está más allá de la emisión de una falsedad o de una mentira. Si ha de consistir en algo, la “post-verdad” se refiere a la verbalización de enunciados presentados como verdaderos, cuya correspondencia arbitraria conlleva a recurrir a “hechos alternativos”, cuya existencia se encuentra anclada en la conveniencia de los intereses del hablante, de manera que el oyente pueda reconocer su intencionalidad a partir de las condiciones de inteligibilidad.

Nuestra estrategia argumentativa consistirá en examinar las razones por las cuales, según Searle, no es posible considerar que esta época sea la época de la “post-verdad”, para luego escudriñar algunos puntos neurálgicos en la exposición de ésta. La primera razón consiste en considerar que la época actual no se caracteriza por ser de la “post-verdad”, y si así fuera, sólo lo sería desde una perspectiva relativista, ya que algo que sea verdadero para alguien, puede no serlo para otro (2017, p. 88). No obstante, Searle refuta este argumento valiéndose del perspectivismo¹⁰, pues, a partir de él, es posible sostener que una afirmación verdadera obedece al punto de vista desde el cual se enuncia. Sin embargo, en la posición de los relativistas se presenta

9 Es posible que, dada la coyuntura socio-política del momento, en el que el término “post-verdad” es referido, Searle haya escrito este artículo a propósito del trabajo de Keyes, *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*. Fue el novelista estadounidense Steve Tesich, sin embargo, quien empleó por primera vez el término en su artículo de 1992 titulado *A Government of Lies* publicado en *The Nation*.

10 Según Searle, el “perspectivismo” sostiene que el conocimiento de la realidad no se da de modo directo o inmediato, sino que está mediado a través del punto de vista de quien conoce. Al respecto, véase (Searle, 2001, pp. 28-29).

una invalidez, pues la verdad de una afirmación hecha desde un punto de vista, no implica que sea *relativa* a ese punto de vista.

El autor explica, posteriormente, la relación entre la teoría de la “descomillación” y la teoría de la correspondencia, y cómo estas contribuyeron en la aclaración acerca del “uso” y la “mención” de un enunciado, para luego desembocar en el análisis de las razones de por qué la verdad es indispensable a la hora de argumentar la imposibilidad de vivir en una época de “post-verdad”. La primera razón es que gracias a la verdad es posible describir el acierto o desacierto de las representaciones, cuya dirección de ajuste es de palabra-a-mundo. La segunda, es que debido a la verdad se pueden reconocer fenómenos como verdaderos o falsos, ya que se establece una relación de correspondencia entre un enunciado y un hecho. La tercera razón hace alusión a que en el uso del lenguaje se contraen compromisos respecto a cómo son las cosas, y esto implica ya un compromiso con la verdad (pp. 92-93). En este sentido, no pueden existir “hechos alternativos” porque no hay “verdades alternativas” a la verdad; no puede haber una verdad que esté o que vaya más allá de la verdad misma.

Un tercer punto neurálgico tiene que ver con la teoría de la “descomillación” y su relación con la verdad y la realidad. Para Searle, la verdad es una cuestión de correspondencia con los hechos cuya mediación está a cargo los enunciados, que son los que describen cómo son las cosas en el mundo. En esta dirección, un enunciado será verdadero o falso en correspondencia con las cosas en el mundo dichas en él. Tenemos, entonces, tres nociones que el mismo Searle cree necesario explicar mediante la condición ‘s es verdadero si y sólo si p’: “verdadero”, “correspondencia” y “hecho”. El enunciado específico “s” correspondería a un hecho “p” y, por tanto, sería verdadero. Es decir que cuando hay correspondencia, se pasa de la mera mención de ‘s’ al uso de ‘s’. De lo anterior se puede inferir que la correspondencia es el modo en que un enunciado se hace verdadero. Este criterio de verdad recibe el nombre de “descomillación”¹¹.

Las condiciones que hacen verdaderos a los enunciados reciben el nombre de ‘hechos’. Si engranamos todas estas piezas tendríamos como resultado la ‘teoría de la correspondencia’ en versión searleana: “Para todo *s*, *s* es

11 Searle (1997, p. 205) basa su propuesta en el trabajo de Alfred Tarski en su obra *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*, aunque especifica que la manera como desarrollan sus propuestas, no es la misma. Para una versión en español de la obra del pensador polaco, véase (Tarski, 1991).

verdadera si y solo si *corresponde* al *hecho* de que *p*". Esto da cuenta que las nociones de 'verdadero' y 'falso' son expresiones que evalúan las descripciones hechas a través de los enunciados, bajo la dirección de adecuación *palabra-a-mundo* (Searle, 1997, pp. 207-212), es decir, al tipo de acto de habla conocido como representativo.

Searle sostiene que el criterio del "descomillado" es un criterio de verdad en tanto presenta a ésta como una adecuación. Pero, ¿adecuación con qué o entre qué y qué? En efecto, verdadero será, en este sentido, un rasgo del enunciado y su adecuación con el hecho. La adecuación, entonces, "consiste en disponer que la noción para aquello (el hecho)¹² que está fuera del enunciado, pero lo hace verdadero, o en virtud de lo cual es verdadero, si es verdadero" (p. 215). Es posible inferir, entonces, que los hechos, para Searle, son condiciones del mundo que deben corresponder a las condiciones de verdad expresadas en los enunciados. De manera que entre el criterio de la correspondencia y el criterio del descomillado no hay inconsistencias debido a la conexión entre el hecho y el enunciado verdadero (p. 216).

¿Qué relación guarda lo anterior con el fenómeno de la "post-verdad"? ¿Existe o no "post-verdad"? Si para Searle el lenguaje tiene como función representar la realidad, esto es, representar cómo son las cosas o los hechos, ¿no podrá ser la "post-verdad" un modo de representar un hecho –acaso no social? Según el filósofo norteamericano, es falso que cualquiera que no esté interesado en la realidad tenga la posibilidad de hacer afirmaciones verdaderas, ya que se puede estar interesado en la realidad y no tener la posibilidad de decir la verdad (2017, p. 94). ¿Considera Searle entonces que el hecho de no tener la posibilidad de hacer enunciados verdaderos implica necesariamente no estar interesado en la verdad? Alguien puede estar interesado en la realidad, pero no en la verdad, porque dicha realidad puede no ajustarse a sus intereses y, por tanto, lo que se enuncie en ella puede afectar la conveniencia del sujeto hablante.

Searle (2017) sostuvo que no podemos vivir en una era de "post-verdad", porque ello implicaría vivir en una era de la "post-realidad" y, en consecuencia, la verdad no podría volverse obsoleta (p. 95). En caso de que Searle esté en lo cierto, entonces, ¿cuál es la causa de los enunciados que no son verdaderos? ¿Por qué surgen fenómenos en los que los enunciados no corresponden con los hechos? Quien realiza un enunciado falso lo hace movido por un interés

12 Palabra que no pertenece a la cita original.

particular en la verdad y, por consiguiente, en la realidad, más allá de la intención de engañar o no. De ahí que deba tener la necesidad de encubrir la verdad y de entablar de manera arbitraria una correspondencia entre lo dicho y un hecho alterno al que, en efecto, *es*. No es posible realizar un acto de habla y, a la vez, estar desinteresado por la verdad. Tanto quien enuncia una verdad como aquel que la encubre, lo hace por el interés en ella, pero no siempre porque le convenga.

“Post-verdad” como hecho social

Ha quedado claro, entonces, que por ningún motivo bajo la noción de “post-verdad” se está insinuando la inexistencia de hechos con los cuales un acto de habla pueda o no corresponder para que sea verdadero o falso, ya que la “post-verdad” tiene que ver con la existencia “arbitraria” de hechos o, en palabras del autor estadounidense, “hechos alternativos”. Lo señalado aquí es que no existe *correspondencia* en el modo de relacionarse el enunciado con los hechos. Para Searle no es posible hablar o vivir en una era de “post-verdad” porque no hay ningún hecho que vaya más allá de la verdad, o que la supere y la sentencie a un estado obsoleto.

La tesis searleana acerca de la verdad sostiene que ésta es una cuestión de correspondencia con los hechos; de lo cual se deduce que la falsedad consiste en una ausencia de tal correspondencia. Sin embargo, notemos que en esta tesis se encuentran dos nociones dignas de tener en cuenta: ‘hechos’ y ‘correspondencia’. El “hecho” fue definido por Searle como el estado de cosas o condición real de una situación. Entendió la correspondencia como los modos en que los enunciados son verdaderos con relación a los hechos. Sería un error, entonces, pensar que los enunciados verdaderos y los hechos son dos fenómenos aislados que solo se unen lógicamente, o que los primeros se limitan a representar los segundos. Los hechos operan causalmente de manera diferente al modo como lo hace un enunciado verdadero, al que no es posible atribuir una fuerza causal.

La “post-verdad”, entonces, hace referencia a un hecho socialmente construido, en el que se expresan unos enunciados como verdaderos, y cuya correspondencia arbitraria conlleva a recurrir a “hechos alternativos” que están acoplados con la conveniencia de los intereses del hablante, a fin de que el oyente pueda reconocer su intencionalidad a partir de las condiciones inteligibles existentes. Sin embargo, puede existir la inquietud acerca de en qué sentido puede un “hecho alternativo” ser arbitrario. Hacer referencia a un hecho paralelo al

real para justificar un enunciado hace que éste sea necesariamente arbitrario *per se*. El rasgo arbitrario recae sobre la correspondencia entre el enunciado y el hecho paralelo.

Hablar de “post-verdad” es, en cierto sentido, un modo de representar una realidad construida de “algo” que no es independiente del lenguaje o, en palabras de Searle (2017), que no es “meta-lingüístico”. El interés que alguien pueda tener en la realidad no implica necesariamente que deba hacer afirmaciones verdaderas. Es posible que, en ocasiones, la realidad no se acople con los intereses del hablante y, por tanto, éste deba hacer afirmaciones con apariencia de verdad apelando a hechos arbitrarios y, en consecuencia, a una correspondencia arbitraria. Es claro que para Searle quien está interesado en la realidad está interesado en la verdad y no en la “post-verdad”, ya que no habría una “post-realidad”. En términos formales, esta aseveración tiene sentido. Pero, como ya ha sido señalado en este trabajo, parece que el autor deja de lado la singularidad de la conveniencia de la realidad del hablante. Puede ser que la realidad sea la misma para muchos, pero las condiciones de inteligibilidad que hacen posible la comprensión del oyente y los intereses del hablante no lo son.

Tratar de entender la “post-verdad” como si, en efecto, hubiera un hecho que está más allá de la verdad o que va más allá de ésta, resulta ser un tanto delirante, porque sería un error reducirla a la ausencia de correspondencia entre lo que se enuncia y el hecho sobre el cual se enuncia, ya que la “post-verdad” no se limita a describir situaciones de aserciones falsas. Se puede incluso pensar que la “post-verdad” tiene más de verdad que de falsedad, pues es *verdad el hecho* que, efectivamente, *no hay hecho* que esté allende de la verdad, porque el problema de la “post-verdad” no radica en la existencia o no del hecho que trascienda la verdad, sino en el modo en que se representa la relación de correspondencia entre un enunciado puesto como verdadero y un hecho arbitrario, ya que es un *factum* que para que un enunciado sea falso no debe existir relación entre el enunciado y los hechos, lo que quiere decir que tampoco hay correspondencia. El problema de fondo de la “post-verdad” es el de la existencia de una correspondencia arbitraria, y no de la inexistencia de hechos con los cuales se relacione un enunciado, ni mucho menos la ausencia de correspondencia entre estos.

La cuestión de la “post-verdad” no debería ser formulada en términos de ‘era’, en cuanto periodicidad histórica, sino como un hecho que contiene una forma lógica de expresarse y que, por lo demás, podría ser un hecho institucional por

tratarse de una creación humana regida por reglas que producen una suerte de efecto político. Estas reglas, más allá de regular conductas, crean conductas que se relacionarían con los efectos políticos a los que hace referencia Searle (2017) en su artículo. El tipo de reglas aludido es el de las ‘reglas constitutivas’, pues son ellas las que definen nuevas formas de conducta (1994, p. 42). En consecuencia, los modos en que pueden lograrse tales conductas son: 1) que la dirección de ajuste sea de ‘palabra-a-mundo’, pues en ella es posible comprobar que un acto de habla es verdadero si existe el ajuste, es decir, si hay correspondencia; 2) la manera en que la dirección de ajuste es ‘mundo-a-palabra’, ya que presenta la realidad como si hubiera cambiado el estado de las cosas. Es de aclarar que tanto el uno como el otro, hacen referencia al tipo de habla propio de las “declaraciones”, ya que su forma lógica opera a la manera como es creado un hecho institucional.

Esto nos lleva a pensar que la “post-verdad” sería un modo de representar la realidad social a través de un acto de habla en el que, implicando un cierto interés por la verdad, el hablante procura producir un efecto en quien lo escucha, a través del reconocimiento de la intención del efecto producido por lo que se dice. Este efecto sería, en consecuencia, perlocucionario toda vez que el acto ilocucionario *está* asociado al significado de los enunciados. Pero quien realiza un acto ilocucionario, parcelando la verdad, no lo hace porque no esté interesado en ella, sino porque hay una desconexión entre lo que le conviene y lo que *hay* de verdad. Esto quiere decir que el interés por la verdad radica en que, siendo encubierta a través de un acto de habla, el hablante logre el efecto ilocucionario de que el oyente reconozca lo que se le pretende decir, aun cuando no se tenga la necesidad de recurrir a la alteración del significado de lo que se pretende decir. En otras palabras, no es necesario perturbar el significado de lo que se dice para tener que encubrir la verdad, pues basta con que al oyente no le convenga lo que dice el hablante, por lo que su interés está basado en que la verdad se retraiga. La “post-verdad” trasciende, entonces, el hecho de ser asociada o reducida, simplemente, a ser mentira; no se limita a no-decir la verdad con relación a un hecho, o a alterar el significado del enunciado. A lo que se refiere la “post-verdad” es a la correspondencia *arbitraria* entre el enunciado y los hechos. Teniendo en cuenta esta “correspondencia arbitraria”, se hace imperioso sostener que en la “post-verdad” es necesario recurrir a “hechos alternativos” que convengan a los intereses del hablante y, por ello, es que la verdad es parcelada.

La parcelación de la verdad no implica, bajo ninguna circunstancia, que haya un desinterés por la verdad, o que se esté transgrediendo el significado de lo enunciado. Basta con que el oyente reconozca la intencionalidad del hablante para que los hechos alternativos correspondan arbitrariamente con lo dicho.

Al respecto, Searle (1997) afirma que “decir algo queriendo decir lo que significa consiste en intentar realizar un acto ilocucionario” (p. 54), debido a las siguientes razones: 1) puede suceder que algunas emisiones no produzcan ningún tipo de efecto perlocucionario asociado al significado del acto ilocucionario; 2) un hablante puede decir algo expresando su significado y, aun así, esto no implicaría producir algún efecto perlocucionario; 3) cuando un hablante se dirige a un oyente, lo hace tanto para que éste reconozca la intención con la que él habla como para que reconozca aquello sobre lo que él habla. Para el filósofo norteamericano, solo hasta que se reconozca la intención ilocucionaria es posible que el hablante tenga la certeza de haber dicho algo. En este sentido, el reconocimiento por parte del oyente de lo que quiere decir el hablante es la condición de posibilidad de que, en efecto, algo esté dicho, es decir, los actos ilocucionarios son posibles si, y solo si, el oyente reconoce lo que el hablante dice.

Conclusión

Queda claro, entonces, que el efecto del acto de habla sobre el oyente no debe ser entendido en términos de credibilidad, pues no se trata de que quien oye crea aquello que le están diciendo; consiste, más bien, en que el receptor comprenda la emisión misma. A este efecto lo denominó Searle (1997) “efecto ilocucionario”: “(...) el hablante H intenta producir un efecto ilocucionario EI en el oyente O, haciendo que O reconozca la intención por parte de H de producir EI” (p. 56). No habrá entonces efecto ilocucionario sin comprensión del sentido del acto ilocucionario. Pero esta correlación entre lo uno y lo otro nos aboca a indagar por el modo como se llega a esta comprensión. Para Searle las reglas que rigen la conformación de los enunciados emitidos, son las mismas que garantizan el reconocimiento por parte del oyente, ya que, haciendo comprensibles los enunciados, se puede llegar a comprender la intencionalidad del hablante. Por esta razón las reglas de los enunciados deben ser conocidas tanto por quien habla como por quien oye.

Es posible afirmar, en consecuencia, que los enunciados son los medios a través de los cuales se logra la intención de producir un efecto ilocucionario en

el oyente. La comprensión que el oyente hace de la emisión realizada por el hablante, depende de las reglas a las que está sujeta la emisión. Esto indica que ellas deben estar “revestidas” de una cierta agencia de inteligibilidad para que se logre generar el efecto ilocucionario y no estén subordinadas a las condiciones de conocimiento que se tengan del hecho enunciado, como lo asevera Searle (1997). En pocas palabras: la comprensión de lo que me dicen no depende de lo que yo “conozca” acerca de eso que me dicen, sino que consiste en que yo “entienda” el significado de lo que me están diciendo.

Al no estar en una condición de dependencia epistémica respecto a las representaciones, la comprensión sería, entonces, una construcción social ontológicamente subjetiva que, desde luego, presupone la participación de ‘realidades independientes’ de tal construcción. Para ponerlo en términos más prácticos, esto quiere decir que el lenguaje, por ejemplo, es una realidad socialmente construida que depende de realidades brutas, es decir, de aquellas que no sean el producto de construcciones sociales (el papel, la tinta, etc.).

Las realidades sociales son hechos institucionales subjetivos, porque requieren de la mediación de reglas que determinen los *modos* de *ser* de los enunciados que un hablante emite. Los enunciados emitidos acerca del mundo dependen, por tanto, de las representaciones subjetivas y éstas, a su vez, se constituyen en la base inteligible para que estos sean comprendidos.

Si para comprender los enunciados se requiere que sean entendidos como representaciones, pues éstas son las que constituyen las condiciones de inteligibilidad, se podría decir, entonces, que en la consolidación de la “post-verdad”, la intencionalidad del hablante debe estar encaminada a condicionar la inteligibilidad del oyente.

Referencias

- Austin, J. L. (1990). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones* (G. Carrió y G. Rabiozzi, Trads.). Barcelona: Paidós.
- Ball, J. (2017). *Post-Truth: How Bullshit Conquered the World*. London: Biteback Publishing.
- D’Ancona, M. (2019). *Posverdad: La nueva guerra en torno a la verdad y cómo combatirla* (A. Pradera, Trad.). Madrid: Alianza.

- De Bustos, E. (2006). Perspectivas de la filosofía analítica en el siglo XXI. *Revista de Filosofía*, 31 (2), pp. 45-58. <https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/viewFile/RESF0606220045A/927>
- Ferraris, M. (2019). *Posverdad y otros enigmas*. Madrid: Alianza.
- Lozano, E. (2010). La interpretación y los actos de habla. *Mutatis Mutandis*, 3 (2), pp. 333-348. <https://doi.org/10.17533/udea.mut.6427>
- Keyes, R. (2004). *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*. New York: St. Martin's Publishing Group.
- McIntyre, L. (2018). *Posverdad*. Madrid: Cátedra.
- Searle, J. (1969). Afirmaciones y aberraciones. K. Fann (Ed.), *Simposio sobre JL Austin* (pp. 205-218). Londres: Routledge y Kegan Paul.
- Searle, J. (1991). ¿Qué es un acto de habla? L. E. Valdés (Ed.), *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje* (pp. 431-448). Madrid: Tecnos.
- Searle, J. (1991). Una taxonomía de los actos ilocucionarios. L. E. Valdés (Ed.), *La búsqueda del significado. Lecturas sobre filosofía del lenguaje* [1975] (pp. 449-474). Madrid: Tecnos.
- Searle, J. (1992). *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*. Madrid: Tecnos.
- Searle, J. (1994). *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*. Madrid: Cátedra.
- Searle, J. (1997). *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós.
- Searle, J. (2010). *El futuro de la filosofía. Eikasía: revista de filosofía*, 32, pp. 1-32. <http://www.revistadefilosofia.org/index.php/ERF/article/view/459/453>
- Searle, J. (2001). *Mente, lenguaje y sociedad*. Madrid: Alianza.
- Searle, J. (2014). *Creando el mundo social. La estructura de la civilización humana*. Barcelona: Paidós.

- Searle, J. (2017). Do we live in an era that is “Post-Truth”? *Journal of political theory & philosophy*, 1, pp. 87-96. http://jptp.online/wp-content/uploads/2017/12/J._Searle__Do_We_Live_in_an_Era_that_is_Post-Truth.pdf
- Stroll, A. (2002). *La filosofía analítica del siglo XX* (F. Álvarez y E. Bustos, Trads.). Madrid: Siglo XXI.
- Tarski, A. (1991). La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica [1944]. *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje* (pp. 275-312). Madrid: Tecnos.
- Tesich, S. (1992). A Government of Lies. *The Nation*, pp. 12–13. http://www.prrac.org/projects/fair_housing_commission/los_angeles/AndPoor-GetPoorer-TheNation.01.96.pdf

¿Es pertinente para la sociedad actual el planteamiento pascaliano sobre la diversión?¹

Is Pascal's approach to amusement relevant to current society?

Carlos Germán Juliao Vargas²
Catholic University of Paris, France
Institut Catholique de Paris, France

Recepción: 26 de febrero del 2023

Evaluación: 07 de mayo del 2023

Aceptación: 30 de octubre del 2023

1 Este artículo es producto de un trabajo de investigación alrededor del “oficio de filosofar” y del rol que en él ocupa el deseo y el goce.

2 Licenciado en Teología de la Universidad Javeriana y Magister en Estudios Sociales, Políticos y Económicos de la Université Catholique de Paris.

<https://orcid.org/0000-0002-2006-6360>

Correo electrónico: cgjuliao@gmail.com

Resumen

¿Son pertinentes para la sociedad actual las reflexiones de Pascal acerca de la diversión, que arrojan luces sobre las complejas singularidades de la condición humana, poniendo de relieve su precariedad? Esta es la pregunta a la que intenta responder el presente artículo. En el mundo actual estamos inmersos en una paradoja: divertirse es un régimen de elementos dispersos que se traduce en la cultura de lo efímero a la que hay que renunciar para restaurar algo consistente; pero, gran paradoja, pues es posible divertirse sin dejar de involucrarse en un mundo al revés, en caminos laterales, luchando por crear nuevas formas de diversión. Pascal nos ayuda a encontrar luces para salir de esa disyuntiva.

Palabras clave: entretenimiento, aburrimiento, Blas Pascal, condición humana, cultura de lo efímero.

Abstract

Are the reflections of Pascal on amusement, which shed light on the complex singularities of the human condition by highlighting its precariousness, relevant to current society? This is the question that this article attempts to answer. In the present world we are immersed in a paradox: having fun is a regime of scattered elements that translates into the culture of the ephemeral that must be renounced to restore something consistent; but, great paradox, for it is possible to have fun while remaining involved in an upside-down world, in side roads, struggling to create new forms of fun. Pascal helps us to find the light to get out of this dilemma.

Keywords: entertainment, boredom, Blas Pascal, human condition, culture of the ephemeral.

Una aproximación a Pascal y sus Pensamientos

El 'divertissement' es un profundo concepto ontológico
Von Balthasar (2000, p. 218)

*Muy débil es la razón si no llega a comprender
que hay muchas cosas que la sobrepasan*
Blas Pascal (2012, p. 375)

Blas Pascal fue polímata: escritor de estilo, científico, filósofo, teólogo, polemista, pero ante todo fue un investigador. Difícil permanecer insensible ante su obra, si bien para muchos lo más admirable sea su propia vida de estudioso, vigilante tanto de sus éxitos como de sus errores, y tal vez más de estos últimos. Su vida será apasionada y apasionante, marginal frente al sistema, lo cual se vuelve metáfora en sus *Pensamientos*. Su genio brilló tanto en el campo de las matemáticas, donde contribuyó a sentar las bases del cálculo de probabilidades e inventó la primera calculadora digital, como en el de la física gracias a sus trabajos sobre el vacío y la mecánica de fluidos. También en el de la filosofía y la teología con su visión del ser humano, su observación de las costumbres y su conocimiento del alma humana. Sus escritos son testimonio de ello.

Nacido en 1623, su historia y su obra tendrán un sino trágico. Precoz tanto para crear sus teorías como para morir; existió entre el ímpetu de una vida consagrada al pensamiento, la investigación, la denuncia psicológica y el ejercicio de la razón, y la fragilidad de su cuerpo, marcado por sucesivas enfermedades que inician pronto y perduran hasta su muerte en 1662. Esa vida polémica, febril y ardiente, a favor o en contra de personas y doctrinas, así como sus muchas y complejas experiencias, es la auténtica fuente inspiradora de sus reflexiones y escritos.

En medio de la polémica jansenista que debate el papel de la libertad humana y su posible unión con la gracia divina, en orden a la salvación y el sentido de la vida humana –discusión que ocuparía mucho del escenario filosófico-teológico de la primera modernidad, hasta llegar a ser, como señala Delumeau, el principal problema religioso europeo “durante el período comprendido entre la época de Lutero y Voltaire” (1973, p. 120)– Pascal decide terciar en ella y publica en 1656 sus *Cartas provinciales*, “Cartas a un [supuesto] amigo de provincia” (p. 120), creando un nuevo género literario como el panfleto, ca-

paz de abordar complejas cuestiones con un estilo cáustico y revoltoso, pero pulcro; cuestiones que tendrán resonancia social, pues siendo devoradas por el público, darán a los jansenistas el mayor apoyo posible³.

Ante las dificultades, Pascal se concentra en su obra *Sobre la verdad de la religión cristiana* (de la que perduran esos fragmentos que son los *Pensamientos*), pensando e intentando encarnar ese ideal trágico, no exento de grandeza, que es la exhortación paulina de “vivir en el mundo, como si no viviéramos en él” (1 Cor. 7, 29-30), es decir, entregándose al trabajo en el mundo, pero sin espíritu mundano, y viviendo lo eterno desde la humana temporalidad. Kolakowski expresa parte de la tragedia pascaliana con estas palabras:

La religión de Pascal no estaba hecha a la medida de las necesidades de un cristiano decente normal; estaba hecha para la gente que podía soportar un suspenso y una incertidumbre sin fin sobre la única cosa que realmente importa. Fue debidamente tratada con recelo. Independientemente de todas sus afirmaciones sobre la felicidad de aquellos que ‘han encontrado a Dios’, era una religión para gente que no era feliz y estaba diseñada para hacerles aún más infelices (1996, p. 23).

Frente al hastío de un pensamiento uniforme en el que campeaba la huida constante de sí mismo, Pascal incita al lector a que sacuda su letargo y asuma su existencia, la aprecie en su grandeza y miseria, y se decida por lo importante (¿la viable trascendencia, la condición moral?), aun cuando su decisión no tenga que seguir los rumbos marcados por él.

En un momento histórico en el que se insistía en separar la fe del saber, Pascal personifica, con su vida y su obra, la unidad existencial. Consagrarse a problemas de las ciencias naturales o a cuestiones filosóficas y teológicas no suponía para él contradicción alguna; todo servía para alcanzar y profundizar sus conocimientos. Su valoración de la “*intelligence-raison du coeur*” –sólo uniendo la razón con el corazón (o mente intuitiva) se constituye la trama del saber humano– como forma principal del saber, es considerada por sus seguidores como una idea visionaria y ejemplar.

³ Pero las cosas no terminan bien para los jansenistas ni para Pascal: Alejandro VII ratifica la bula de su predecesor Inocencio X, condenando ciertas proposiciones de Jansenio, y en 1657 las *Provinciales* son incluidas en el Índice. En todo caso, el jansenismo será, hasta hoy, una forma de recuperar el espíritu del protestantismo en el catolicismo.

Ahora bien, como buena parte del argumento de este artículo se basa en los *Pensamientos*⁴, vale la pena aclarar algunas cosas. Su obra más conocida es, sin embargo, incompleta y fragmentaria, y está constituida por notas tomadas durante sus últimos años, en los que pensaba construir una apología del cristianismo. Luego de su muerte estas notas fueron objeto de discusión respecto a: a) reproducir los fragmentos tal como se hallaron, b) rehacer la obra con base en su conferencia de Port-Royal, en la que expuso las líneas de su pensada apología, y, c) agrupar los fragmentos según un orden lógico, olvidando lo que Pascal pretendía (Villar, 1988, pp. 90ss). Finalmente prevaleció la tercera opción, convirtiendo la obra en una apología del catolicismo, de fácil lectura y éxito seguro. En cualquier caso, la interpretación de los *Pensamientos* no es sencilla debido a la heterogeneidad de sus temas y, sobre todo, al otro destino que Pascal tenía para esta obra: una apología del cristianismo.

¿Por qué Pascal escribió sobre el ser humano?

Pascal fue también lo que podríamos llamar un “hombre honesto” del siglo XVII⁵, capaz de comprender casi todo el saber filosófico, teológico y científico de su época. Para nuestro caso, Pascal era el heredero de la cultura humanista renacentista, por lo que buscaba pensar bien y vivir con educación (honestidad), si no ante Dios, al menos ante los humanos. Acudía a los salones de moda, a círculos vinculados a la corte o a la burguesía. Alguien que *debía ser* amable en la sociedad, cortés, civilizado, preocupado por complacer a nobles, eruditos, mujeres, libertinos, eclesiásticos o gente de Estado. Asistió, entre 1651 y 1654, a esos salones donde se discutía sobre ciencia, filosofía, religión y se jugaba a las cartas, se apostaba dinero y se bailaba y había diversión. Aunque vivió con ligereza durante esos años, es exagerado, sin embargo, calificar esta etapa de libertina, como lo hacen ciertos biógrafos.

Pascal afirma que la razón humana, con los medios de que dispone, es incapaz de una verdad universal al no poder ver “como Dios”, por lo que,

4 Las referencias de los *Pensamientos* son las de la edición española de la *Obra completa* de Pascal, versión de Dampierre (2012).

5 Una época barroca, de amplias crisis y cambios que generan retroceso en Europa, caracterizada por el apogeo de la monarquía absoluta, la intolerancia religiosa, la sociedad piramidal y estratificada, la paralización económica y el incremento de la racionalidad y la experimentación como métodos de conocimiento. Es el siglo de Galileo, Kepler, Descartes, Fermat, Pascal, Boyle, Huygens, Leeuwenhoek, Hooke, Newton y Leibniz. También fue un período de desarrollo cultural, sobre todo en teatro, música, artes visuales y filosofía.

en consecuencia, no garantiza certezas absolutas. Encontramos entonces en Pascal lo básico de una crítica radical a la metafísica, que anticipa la de Kant, y tiene por efecto reducir los intentos filosóficos previos a la *antropología* como crítica de la condición humana –con todos sus altibajos, sus grandezas y sus miserias– entre dos formas alternativas: una consistente en identificar los restos de la grandeza humana (la aptitud para una vida libre de la cual se tenga control), y otra, opuesta, que enfatiza la problematicidad de dicho intento y vuelve incierta cualquier esperanza. A este respecto Pascal afirma con estilo existencialista:

No sé quién me ha puesto en el mundo, ni lo que es el mundo, ni lo que soy; estoy en una ignorancia terrible de todas estas cosas; no sé lo que son mi cuerpo, mis sentidos, mi alma y esa parte de mí mismo que piensa lo que digo, que medita sobre todo y sobre sí misma y no se conoce más que el resto. Veo esos espantosos espacios del universo que me encierran y me encuentro colocado en un rincón de esa vasta extensión, sin que yo sepa por qué estoy colocado en este sitio más bien que en otro, ni por qué ese poco de tiempo que me es dado vivir me ha sido asignado en este punto más que en algún otro de toda la eternidad que me ha precedido y de toda la que me sigue (...) Todo lo que conozco es que debo morir pronto; pero lo que más desconozco es esa muerte misma que no sabría evitar (2012, pp. 480-481).

Es ese contraste entre el deseo de racionalidad o necesidad de saber, y el silencio irrazonable de la realidad, lo que mueve a Pascal –así como tres siglos después lo hará Camus– a gritar contra la injusticia de que no haya respuesta a las preguntas, lo que vuelve absurda la existencia humana. Ante este panorama sería normal razonar a la manera de una filosofía de la alienación, pero Pascal reitera un discurso sobre la *diversión*.

Pascal se encuentra consigo mismo cuando en 1654 se pregunta: *¿Quién soy yo?* Si esa hubiera sido su única cuestión, nos habría legado sólo un libro de confesiones, pero no una antropología. Su pregunta angustiada adquiere rango filosófico cuando se transforma en esta otra cuestión: *¿Qué es el hombre?*, en este fragmento (“no clasificado”) que refleja la complejidad de lo humano, que es el eje de la antropología pascaliana:

Porque no hay que confundirse, somos tanto autómatas como espíritus. Y de ahí viene que el instrumento por el que se produce la persuasión no es la sola demostración. ¡Qué pocas cosas hay demostradas! Las pruebas sólo convencen al espíritu, la costumbre hace de nuestras pruebas las más fuertes

y las más creídas. Inclina al autómeta que arrastra al espíritu sin que se dé cuenta. ¿Quién ha demostrado que mañana será de día y que moriremos y qué cosas hay más creídas? Es pues la costumbre la que nos persuade (...) En fin hay que recurrir a ella una vez que el espíritu ha visto dónde está la verdad, a fin de atraernos y teñirnos con esa creencia que se nos escapa continuamente, porque el tener siempre presentes las pruebas es demasiado trabajo. Hay que adquirir una creencia más fácil, que es la de la costumbre que, sin violencia, sin método, sin argumentos nos hace creer las cosas e inclina todas nuestras potencias a esta creencia, de modo que nuestra alma caiga en ella espontáneamente. Cuando sólo se cree por la fuerza de la convicción y el autómeta está inclinado a creer lo contrario, no es bastante. Hay que hacer que crean nuestras dos piezas: el espíritu por la razón de que basta haber visto una vez en la vida, y el autómeta por la costumbre, y no permitiéndole que se incline a lo contrario. *Inclina cor meum deus* (p. 603; 821- B.252)⁶.

Para Pascal la antropología es el acelerador de su auténtica reflexión; el misterio del hombre convierte la filosofía pascaliana en un quehacer cálido, dramático, sincero. Su antropología nace del imperativo íntimo de su existencia angustiada. Lo que distingue su postura es la negativa a elegir una de las dos opciones, dando de esta manera a su antropología un aspecto único, con una lógica paradójica cuyas fuentes indudablemente están en Nicolas de Cusa y su ‘*coincidentia oppositorum*’, según la cual el espíritu humano se enfrenta a contradicciones insolubles en tensión; sólo queda resignarse a practicar la “docta ignorancia” para soportar lo que en última instancia es su condición humana⁷.

La idea central de la antropología pascaliana es que el ser humano es grande y miserable a la vez. La clave de su afirmación es el conectivo ‘y’, que indica que es grandioso, *aunque* sea miserable y, por sorprendente que parezca, que es grandioso *porque* es miserable. En otras palabras, es grandioso *incluso* en su miseria, porque es una débil “caña pensante”; su condición lleva a que

6 Pascal recurre al término ‘autómata’, en el sentido cartesiano de ‘hombre’, así como algunas veces emplea ‘máquina’, en el mismo sentido.

7 Nicolás de Cusa desarrolla esta idea en su *De docta ignorantia*, a partir de una especulación sobre lo *maximum et minimum absolutum* y de una meditación sobre el principio de la *nulla proportio* de lo infinito a lo finito: “Es claro, entonces que acerca de lo verdadero nosotros no sabemos otra cosa sino que lo verdadero mismo, con precisión, tal como es, lo sabemos incomprendible; comportándose la verdad para sí misma como necesidad absolutísima –la que no puede ser ni más ni menos de lo que es–, pero comportándose para nuestro intelecto como posibilidad. Por lo tanto, la *quidditas* de las cosas, la cual es la verdad de los entes, en su puridad, es alcanzable y ha sido investigada por todos los filósofos, pero por ninguno fue hallada como es. Y cuanto más profundamente doctos seamos en esta ignorancia, tanto más accedemos a la verdad misma” (2003, p. 47).

quien pretende hacer de ángel termina haciendo de bestia. Esta naturaleza monstruosa, mezcla de poder e impotencia –es nada ante la infinitud del ser y, simultáneamente, es todo frente a la nada–, que lo hace igual a una quimera, mezcla original de orden y desorden, es lo que lo convierte en objeto privilegiado de estudio filosófico, en medio de un universo en el que campea el vacío, y en el que Dios se revela sólo a través de su ausencia insalvable –*Deus absconditus pero omnipresente*–, que algunas veces refleja, para algunos privilegiados, los destellos impredecibles de la gracia.

De ahí que los *Pensamientos* sean una obra maestra de la dialéctica:

Pascal hace residir la verdad en la afirmación simultánea de los opuestos, lo cual está muy cerca del razonamiento dialéctico. Pero ahí no descubrimos debidamente una cadena de ideas que permita la progresión yendo más allá de la tesis y la antítesis hacia la síntesis. Los contrarios deben considerarse más bien como dos excesos, que se equilibran en un medio, una especie de lugar de la verdad (Mesnard, 1995, pp. 183-184).

Pascal utilizará esas oposiciones existentes en la naturaleza, gobernadas por leyes físicas –el célebre fragmento de los dos infinitos se inspira en ello–, pero también, y, ante todo, en la naturaleza humana: “El hombre es naturalmente crédulo, incrédulo, cobarde, temerario” (2012, p. 378). “¿Qué quimera es, pues, el hombre? ¿Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué montón de contradicciones, qué prodigio? Juez de todas las cosas, indefenso gusano, depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y de error, gloria y desecho del universo” (pp. 381-382).

La antropoteología de la *diversión*

Es en este contexto problemático y confuso donde surge la reflexión de Pascal en torno a la *diversión*, que arroja luces sobre las complejas singularidades de la condición humana (destacando su precariedad), como única ley: “Sin examinar todas las ocupaciones particulares, basta con incluirlas entre las diversiones” (2012, p. 502). Como señala Gilbert:

(...) el pasaje sobre el ‘*divertissement*’ no puede ser comprendido si no se lee sobre el fondo de la pasión de un buscador de la verdad y de Dios. En él están presentes los elementos de una aventura espiritual que se extiende entre la investigación de la verdad –un tema muy considerado en su época, pensemos en Malebranche, por ejemplo–, por un lado, y, por otro, la verdad

que, investigada, se entregará animando la investigación misma, sin que esta última pueda nunca convertirse en su dueña (...); estamos en el corazón del mensaje de Pascal o, más bien, en el umbral de su problemática fundamental: el hombre que se divierte quiere estar sin Dios y se entrega al sinsentido, todo lo contrario del hombre que se convierte. La esencia del divertimento, sin embargo, se encontrará más adelante, en el desarrollo de la ‘apuesta’, otro tema típicamente pascaliano, que nos abre, por el contrario, a la vida espiritual. El ‘divertissement’ adquiere así, dependiendo del caso, signos opuestos (2013, pp. 7-8).

Examinar los aspectos de la vida humana, aclarar sus detalles más pequeños, en un plano donde el “*je ne sais quoi*” sea la decisión final, sería una tarea infinita, condenada al fracaso. Se puede, sin embargo, superar esta desventaja yendo, mediante la “razón de los efectos”⁸, a la expresión de su descentración (ausencia total de centro): la diversión, que, según Pascal, debe bastar. Estamos inmersos en una paradoja ya que divertirse es, por excelencia, un régimen cuyos elementos están dispersos, por lo que hay que renunciar a ellos para restaurar algo consistente. Pero, mientras se divierte, el hombre no deja de involucrarse (en un mundo al revés) en caminos laterales, luchando por crear nuevas formas de diversión. La fuerza de Pascal está, como suele ocurrir con él, en esa forma de usar las palabras que de un golpe lo cambia todo: ese estilo consiste en hablar (en singular y usando el artículo definido) de la diversión, transformarla en un atractivo vital, incluso cuando la vida –presa en la lógica de la diversión–, cambia sin cesar, prestándose a los impulsos, no solo de múltiples diversiones, sino también de *la diversión* como ocupación –es decir, ya no dirigida al placer. En otras palabras, existe un poder de diversión como tal, que se traduce en la cultura de lo efímero –única constancia de lo que puede la humanidad, caracterizada por hacer que la inconsistencia sea un principio rector.

Pascal no inventó la palabra *divertissement* (*divertimento*, entretenimiento), que se había introducido en el idioma francés siglo y medio antes que él, pero creó una nueva forma de usarla, elevándola al rango de concepto básico de

8 ¿Cómo ocurre el paso de la miseria humana a su grandeza? Las reflexiones pascalianas sobre las “razones de los efectos” (2012, pp. 367-374) le permiten articular esas dos caras, al manifestar que la conducta humana, por incoherente que parezca, siempre tiene unas “razones ocultas” que hay que descubrir. La expresión proviene del lenguaje técnico de la filosofía natural y de la física, y significa la *explicación* de los hechos. La *razón de los efectos* substituye a la razón lógica, en tanto que no es abstracta o analítica, sino situacional, aplicable a casos cotidianos de una existencia concreta.

esa antropología construida sobre las ruinas de la metafísica y sus ilusiones perdidas, una antropología de la diversión: “En rigor, sólo el ser humano es capaz de diversión. El retozo antropológico queda vinculado a la diversión, como lo está también a la creatividad, a la gratuidad o a la libertad” (Palma, 2013, p. 13). De Heráclito a Nietzsche, de Dostoievski a Cézanne, en las artes y la literatura, campos donde brota la libertad, aparecen el juego y la diversión como signos de la condición humana. Ante todo, hoy cuando es evidente que ella ocupa un espacio de preeminencia social: todos somos *homo ludens*, y el ocio invade el contexto, desbordando los límites de un lugar: hoy la diversión no es algo a donde ir, sino una forma de existir. En nuestra era de consumo y recreación, la diversión se ha convertido en un sector económico próspero, sobre todo para los parques de recreación y los centros comerciales.

Ahora bien, la diversión en Pascal, a diferencia de enfoques anteriores de tipo ético como inquietud por el buen uso de los placeres mundanos, es un argumento ontológico: se enraíza en lo humano, expresándose como una señal de huida ante el tedio existencial. En esto radica la novedad pascaliana: el *divertissement* es la imagen precisa de la contradicción del ser humano. La diversión –signo de inestabilidad, pues lo que la conforma son cosas provisorias– expresa la preocupación y el aburrimiento (*ennui*), en el sentido que tuvo este en el siglo XVII –cercano a lo que hoy es la palabra *angustia*: preocupación sorda que corresponde a un malestar general que se expande a todo el entorno humano. El aburrimiento, como el deseo, del cual es el anverso, es un sentimiento que se nutre de sí mismo:

Tedio. Nada es tan insoportable al hombre como estar en total reposo, sin pasiones, sin ocupaciones, sin diversiones, sin interés. Se da cuenta entonces de su nulidad, de su abandono, de su insuficiencia, de su dependencia, de su impotencia, de su vacío. Al momento saldrán del fondo de su alma el tedio, la negrura, la tristeza, la pena, el despecho, la desesperación (Pascal, 2012, pp. 560).

Se trata de la búsqueda desesperada ante la dificultad de ser uno mismo: la infelicidad proviene de no saber permanecer en reposo en una habitación, menos hoy con tantas pantallas a nuestro alcance. Hay en la rutina algo casi patológico, que se expande a lo cotidiano como un todo: el fenómeno del

aburrimiento⁹. Un buen ejemplo nos ofrece Highmore con la figura de Sherlock Holmes: el gran aburrido, que requiere siempre de lo sorprendente, de lo que sobrepase lo convencional y la rutina cotidiana:

Sherlock Holmes se aburre. Se aburre cuando el lado misterioso y enigmático de la vida no está tallando su inteligencia racionalista. El detective de Conan Doyle es un hombre que a menudo está aburrido. Para él, el mundo de lo cotidiano está asociado con lo aburrido y lo tedioso: “Sé, mi querido Watson, que compartes mi amor por todo lo extraño y fuera de las convenciones y la monotonía rutinaria de la vida cotidiana” (2010, p. 2).

Una vida cotidiana sin sucesos, sin diversidad alguna, en donde todo está previsto y desprovisto de sorpresa y de magia, puede convertirse en tedio, en el aburrimiento más absoluto e incluso derivar en angustia.

¿Por qué uno se divierte, en el sentido que tiene la diversión cuando se practica por sí misma, sin pretender satisfacción externa? Para escapar del aburrimiento que causa el estar en reposo, siendo o subsistiendo sin ocupación definida, enfrentado a sí mismo y a su propio vacío. Por ende, la diversión ahorra tiempo al practicar el arte de perder el tiempo; asume la forma de un pasatiempo o distracción que permite disipar los desvelos mientras se piensa en otra cosa, suspendiendo por un momento la ansiedad que inunda la existencia. Como escribió Russell: “El aburrimiento es básicamente un deseo frustrado de que ocurra algo, no necesariamente agradable, sino tan solo algo que permita a la víctima del *ennui* distinguir un día de otro” (2003, p. 32), pues su contrario es la excitación, que, con precaución, sería el remedio¹⁰.

Giannini hace referencia al aburrimiento pintándolo como un “desgano” frente a algo o alguien: “Desgano es el tono afectivo propio de la rutina; que permite reconocerla como un presente hostil e inconcluso por naturaleza; como la sucesión inmóvil de ‘lo mismo’, cuyas posibilidades de acción ya tenemos por descontadas” (2004, p. 108). Lo que lo determina, en últimas, es el vacío

9 No hay sinonimia entre cotidianidad y rutina. La rutina está adherida a la cotidianidad, pero no la agota. En lo cotidiano, además de la pequeñez banal de lo esperable, ocurre también lo original y significante; ocurren sucesos que “rompen” la rutina. Como dice Bégout “En cada momento, un acontecimiento singular puede abrir una brecha en su forma sólida y constante” (2009, pp.18-19).

10 Con precauciones porque “Una vida demasiado llena de excitaciones es una vida agotadora, en la que se necesitan continuamente estímulos cada vez más fuertes para obtener la excitación que se ha llegado a considerar como esencial del placer” (Russell, 2003, p. 34).

de una existencia sin sentido: “horror al aburrimiento”¹¹. Giambattista Vico hablaría, según Giannini, de un “*aborrimento del vouto*”: “Pasatiempo, diversión, preocupación, una tras otra, conforman una cadena sistemática, programada de ‘estratagemas’ elementales con las que se rompe la temporalidad cotidiana. Modos de salirse de la bruma del desgano, rompiendo a cada instante con el presente que nos abrumba” (p.110).

Este punto es evocado en una frase que Pascal escribió al margen de su fragmento más desarrollado sobre la diversión: “Razón por la cual preferimos la caza a la presa” (2012, p. 387). La diversión es una búsqueda que tiende hacia la nada para escapar de uno mismo, siempre y cuando la búsqueda del señuelo al que va unida perdure:

De ahí viene que el juego y la compañía de las mujeres, la guerra, los altos cargos, sean tan buscados. No es que haya en ellos verdadera felicidad, ni que imaginemos que la verdadera dicha consista en conseguir el dinero que podemos ganar con el juego, o en la liebre que hemos estado persiguiendo; no los querríamos si nos los ofreciesen. No es ese estado flojo y apacible y que nos permite pensar en nuestra desgraciada condición lo que buscamos, ni los peligros de la guerra, ni el esfuerzo de los empleos, sino el ajeteo que nos aparta de pensar en ello y nos divierte (pp. 386-387).

¿Qué tienen en común la caza, la guerra, el juego, la charla de las mujeres o el cumplimiento de obligaciones relacionadas con grandes cargos? Nada más el hecho de que son un medio para alejarse de uno mismo, para matar el aburrimiento, mientras se comprende que se trata solamente de un calmante irrisorio que en realidad no cambia nada. Es por esta razón que la diversión, la agitación loca que gira en círculos y ocurre en el acto, ejemplifica las contradicciones de la existencia humana que debe subsistir en la cultura de lo superfluo: la diversión es a la vez absurda y plena de sentido; su sentido está en su absurdo.

La función de la diversión es hacer espacio a la indiferencia que, con la supuesta tranquilidad que ofrece, es una forma del olvido de Dios. El hombre que se divierte, sin saberlo, se violenta a sí mismo, se sacrifica por su salvación. La diversión es como una *apuesta inversa*, que revela la peor parte de la apuesta

11 “La palabra ‘aburrimiento’ –así dicha en español– va a mover por sí misma la sustentación global del fenómeno, del cual ya está haciendo casi sonar algo de su sentido: aburrimiento (...) aborrecimiento (...) *ab horreo*, horror” (Giannini, 2004, p. 107).

real: porque esta última, como la diversión, es un salto al vacío, un cálculo desesperado. De esta manera, la diversión, que es perfectamente irracional, responde a una causa, a una “razón” que le devuelve cierta legitimidad:

Pero cuando he reflexionado de más cerca y que, después de haber encontrado la causa de todas nuestras desgracias, he querido descubrir las razones, he encontrado que hay una muy cierta, que consiste en la desgracia natural de nuestra condición débil y mortal, y tan miserable que nada puede consolarnos cuando pensamos en ella de cerca (p. 386).

Pensar, reflexionar “más de cerca”, una fórmula que aparece dos veces, al principio y al final de esta frase, es lo más difícil para nosotros, porque, entretenidos, no captamos la medida justa de las cosas y de nuestra relación con ellas: “La grandeza del hombre es grande porque se sabe miserable; un árbol no se sabe miserable. Por lo tanto, ser miserable es saberse miserable; pero es ser grande saber que se es miserable” (p. 376).

La diversión es entonces el espejo donde el ser humano proyecta su miseria y su grandeza, viéndose a sí mismo tal como es. Incluso si las razones que nos damos para divertirnos son falaces, tenemos derecho a entretenernos:

Por eso los hombres que sienten naturalmente su condición no hay nada que eviten tanto como el reposo. No hay nada que no hagan para buscar la agitación. Por eso se hace mal en criticarlos; su error no consiste en que busquen el tumulto si sólo lo buscan como una diversión; el mal está en que lo buscan como si la posesión de las cosas que buscan debiese hacerles verdaderamente felices, y en eso es en lo que se tiene razón de acusar su búsqueda de las cosas vanas, de suerte que en todo esto, tanto los que critican como los que son criticados no comprenden la verdadera naturaleza del hombre (pp. 387-388).

A partir de aquí se genera una inversión perpetua: el ser humano se lanza a la agitación para llegar al descanso, y al no poder soportar ese descanso, se inicia de nuevo con la agitación, para llegar a ese descanso que realmente no queremos porque sentimos que no podríamos soportarlo:

Así transcurre toda vida: buscamos el reposo atacando algunos obstáculos y, cuando los hemos superado, el reposo se nos hace insoportable por el tedio que engendra. Hay que salir de él y mendigar el tumulto. Porque, o bien pensamos en las miserias que tenemos, o bien en las que nos amenazan. Y aunque nos viéramos lo bastante al abrigo de ellas por todas partes,

el tedio, por su propia autoridad, no dejaría de salir del fondo del corazón donde tiene sus raíces naturales y nos llenaría la mente con su veneno. De esta suerte el hombre es tan desgraciado que se aburriría incluso sin ningún motivo de tedio, por la condición misma de su temperamento; y es tan vano que, estando lleno de mil motivos esenciales de tedio, la menor cosa, como un billar y una pelota a la que golpea, bastan para distraerle (p. 388).

La diversión como “ocupación externa” puede entonces entenderse a dos niveles simultáneos: uno superficial, cuando buscamos afuera, por ejemplo, en las interacciones, una solución al problema que plantea ese aburrimiento constante; otro que señala, como un “resentimiento”, esa necesidad de tener que escapar de nuestra condición, dedicándonos de cuerpo y alma a otra cosa. Somos seres de deseo, mantenemos una relación ambigua con lo absoluto del que guardamos nostalgia porque no lo hemos perdido del todo. La diversión, que permite a veces llenar ese vacío, también nos recuerda aquello de lo que, pese a todos nuestros esfuerzos, no podemos escapar. Es por esta razón que los grandes filósofos que nos incitan a contrarrestar las tentaciones del deseo sólo tienen una visión incompleta de esta cuestión:

Filósofos. Estamos llenos de cosas que nos arrojan al exterior. Nuestro instinto nos hace sentir que tenemos que buscar nuestra felicidad fuera de nosotros. Nuestras pasiones nos empujan al exterior. Los objetos del exterior nos tientan por sí mismos y nos llaman, aunque no pensemos en ellos. Y por eso a los filósofos, por mucho que digan: entrad en vosotros mismos, encontraréis vuestra felicidad, no les creemos, y aquellos que les creen son los más huecos y los más necios (p. 392).

Estamos, pues, ante una *antropoteología*: desde un horizonte de trascendencia, la vida cotidiana en sus aspectos más indescritibles, mezquinos o humildes se revela llena de motivos latentes que magnifican su alcance: ¿se tratará del “existencial sobrenatural”, esa clave interpretativa de la antropoteología de Karl Rahner y Juan Pablo II? La persona que se divierte (o se lo imagina) empujando una bola de billar o lanzando una pelota al aire, busca lo absoluto, incluso sin saberlo: “A pesar de la visión de todas nuestras miserias que nos hieren, que nos angustian, tenemos un instinto que no podemos reprimir que nos exalta” (p. 561).

Ese *instinto*, que contradice la visión de nuestras miserias, coexiste con ellas. En cierto modo la diversión es una figura de la condición humana, que expresa

a su manera, sus rasgos esenciales, mezclando lo ordinario y lo extraordinario, lo natural y lo sobrenatural. Todo lo que sucede aquí y ahora, con sus apariencias inútiles, está cargado de misterio: los valores de lo sagrado y lo profano –entre los cuales ya no hay una frontera definida con claridad– se intercambian siempre, a riesgo de confundirse.

Esta figura de la diversión, con apariencia de contingencia y falsedad, será la expresión más auténtica de la condición humana:

Diversión. Se agobia a los hombres (...); se les abruma con negocios, con el aprendizaje de lenguas y de ejercicios, y se les da a entender que no podrán ser felices sin que su salud, su honor, su fortuna y los de sus amigos estén en buen estado y que bastaría con que faltase una sola de esas cosas para que fuesen desgraciados. De esta suerte se les dan cargos y ocupaciones que les hacen trabajar desde que despunta el día. ¡He aquí, diréis, una extraña manera de hacerles felices! ¿Qué mejor cosa se podría hacer para hacerlos desgraciados? Bastaría con quitarles todas esas preocupaciones, porque entonces se verían a sí mismos, pensarían en lo que son, de dónde vienen, adónde van, y por eso nunca se les puede ocupar y distraer bastante, y por eso, después de haber despachado tantos negocios, si les queda algún tiempo disponible, se les aconseja que lo empleen en jugar, en estar siempre totalmente ocupados (p. 391).

Lo sorprendente de este pasaje, que obedece a cierta retórica, es el uso que hace, desde la primera a la última línea, del pronombre impersonal “*le, les*”. ¿Qué significa eso? Al comienzo del texto parece claro: “Se agobia a los hombres desde la infancia”, evocando un proceso de aprendizaje que *subyuga*. Son los padres, los maestros, el sistema educativo, la comunidad, incluso las costumbres y modales, los responsables; pero, como las frases del texto se suceden, repitiendo la misma fórmula: “se les abruma”, “les damos cargos y ocupaciones”, “uno les aconseja”, ese sujeto “impersonal” señala una intención oculta que, como una mano invisible, manipula los asuntos humanos desde afuera y los dirige fatalmente en la dirección correcta¹².

12 La voz de Segismundo, protagonista de *La vida es sueño*, el drama barroco de Calderón de la Barca, parece la de aquel que se debate entre las distracciones de la vida, que le impiden pensar en su destino mortal: “¿Qué es la vida? Un frenesí. ¿Qué es la vida? Una ilusión, una sombra, una ficción, y el mayor bien es pequeño; que toda la vida es sueño, y los sueños, sueños son” (2014, Acto II, escena XIX).

La fatalidad encarnada en ese “les” –que parece sobrehumana–, es solo humana, pues es el individuo quien debe, con dolor, asumir su condición hasta el final: “Grandeza: las razones de los efectos demuestran la grandeza del hombre, por haber sacado de la concupiscencia un orden tan hermoso” (p. 374). Desde su miseria, con sus propias fuerzas, el humano diseña su propio orden, y no el orden impuesto desde el exterior. En el fragmento ya citado, Pascal sostiene: “He aquí todo lo que los hombres han podido inventar para hacerse felices” (p. 387). El orden de la diversión lo “inventaron” como una solución ingeniosa (de hecho, la única posible) al problema de su condición imposible, proeza perversa que provoca simultáneamente repulsión y admiración:

Razón de los efectos: inversión continua del pro y el contra. Hemos demostrado, pues, que el hombre es vano a causa del aprecio que siente por las cosas que no son esenciales. Y todas esas opiniones son destruidas. Hemos demostrado después que todas esas opiniones son muy sanas y que así, al estar bien fundadas todas esas opiniones, el pueblo no es tan vano como se dice. Y de esta manera hemos destruido la opinión que destruía la del pueblo. Pero hay que destruir ahora esta última proposición y demostrar que sigue siendo verdad y demostrar que el pueblo es vano, aunque sus opiniones sean sanas y porque no siente la verdad de ellas en el sitio en que está y que, al situarla donde no está, sus opiniones son siempre muy falsas y malsanas (pp. 370-371).

Este es el motivo por el cual se requiere de la *razón de los efectos* para perforar el caparazón de las conductas del hombre común, cuyos errores esconden una verdad que debe ser develada. A este ser ordinario, Pascal lo denomina ‘pueblo’; esa humanidad ignorante, pero no menos sabia, segura de sí misma, que actúa impulsada por instintos secretos. El pueblo no sabe lo que hace, y al mismo tiempo lo sabe, o al menos lo “siente” mejor que nadie. Aunque la verdad está oculta, los seres humanos la conocen, o al menos la practican al divertirse, logrando autenticidad al explorar hasta el fin los caminos de la falsedad e ignorancia. Se percibe aquí la imagen de una teoría de la ideología como falsa conciencia, regulada por condiciones que fijan su eficacia sin riesgo de error o desviación, aunque su real función sea producirlos. Si el hombre está alienado (locura y servidumbre) es en virtud de un desplazamiento inscrito en su naturaleza. El *homo ideologicus* es, por tanto, el hombre que sólo puede comprender a la distancia la verdad.

Para concluir ampliando las ideas

La antropoteología de la diversión se enraíza en una tradición anterior, el movimiento de la “*devotio moderna*”, cuyo precursor es el místico Jan van Ruusbroec, ermitaño que vivió y murió en el siglo XIV “en olor de santidad”, reintroduciendo en la teología cristiana una visión neoplatónica opuesta a las certezas razonadas del tomismo prevalente¹³. Maeterlinck tradujo al francés (en 1891) uno de sus muchos escritos, *L'ornement des noces spirituelles de Ruysbroeck l'Admirable*, en el que se encuentra un pasaje titulado “La trágica vida cotidiana”, cuyo inicio evoca algo cercano a la diversión:

Hay una tragedia diaria que es mucho más real, mucho más profunda y mucho más consistente con nuestro verdadero ser que la tragedia de las grandes aventuras. Es fácil sentirlo, pero no es fácil mostrarlo, porque esta tragedia esencial no es sólo material o psicológica. Aquí ya no se trata de la lucha decidida de un ser contra otro ser, de la lucha de un deseo contra otro deseo o de la eterna lucha entre la pasión y el deber. Más bien se trata de mostrar lo sorprendente del solo hecho de vivir, de mostrar la existencia de un alma en sí misma, en medio de una inmensidad nunca inactiva. Más bien se trata de hacer oír, sobre los diálogos ordinarios de la razón y los sentimientos, el diálogo más solemne e ininterrumpido entre el ser y el destino. Se trataría de hacernos seguir los pasos vacilantes y dolorosos de un ser que se acerca o se aleja de su verdad, su belleza o su Dios (Paris, 1961, No. 195)¹⁴.

Esta teología de Ruusbroec, de inspiración hermética, se basa en el principio de la analogía (de ahí su carácter poético). En el capítulo 32, titulado “De las cuatro especies de fiebres que pueden atormentar al hombre”, Ruusbroec asevera que los humanos se vuelven inconstantes: “En todo lo que hacen, la naturaleza busca secretamente lo suyo, y a menudo sin su conocimiento, porque no se conocen a sí mismos” (2001, p.126). Este mismo mensaje fue retomado y se popularizó en el siglo siguiente con la *Imitación de Cristo* de Thomas de Kempis (2013), obra piadosa que conoció un auge considerable y contribuyó a la difusión de la *devotio moderna*: “No hay criatura tan baja ni pequeña que no manifieste la bondad de Dios” (p. 21), de lo cual concluye

13 *Devotio moderna* traduciría “devoción moderna”, pero etimológicamente *devotio* significa ‘la virtud de religión’, y *moderna* sigue el uso cultural que distinguía la escuela de Guillermo de Ockham como “moderna”, de aquella “antigua” que era la escolástica. Fue una corriente espiritual de la baja Edad Media, en Renania (Países Bajos), a finales del siglo XIV. Tomás de Kempis será su máximo exponente.

14 Consultado en https://archive.org/stream/letsordeshumb101maetgoog/letsordeshumb101maetgoog_djvu.txt

que “mejor es el rústico humilde que le sirve, que el soberbio filósofo, que dejando de conocerse, considera el curso de los astros” (p. 4), y que “será más alabada la pobre casilla que el palacio adornado” (p. 17).

El autor juega entonces con extremos contrarios: si se rehabilita el mundo es para enseñar la necesidad de distanciarse de él, adoptando simultáneamente una actitud de aceptación y de negación para renunciar a sus seducciones. Esta contradicción está en la base del pensamiento de Nicolás de Cusa, de quien Pascal tomó prestada la metáfora del círculo cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna. Se trata de una cosmología en perspectiva que sitúa la copresencia y reversibilidad de lo uno y lo múltiple ante el principio jerárquico de las esencias. Esta nueva cosmología, dirigida a considerar el universo infinito, se opone a la lógica aristotélica y su principio de contradicción; la *coincidentia oppositorum* se convierte así en la ley por excelencia.

Situada en esta tradición, la antropoteología pascaliana de la diversión muestra todo su alcance, iniciando una nueva tradición. Desde una perspectiva cercana a la de Pascal, Feuerbach (1995) explicará que el ser humano es quien, por una inversión, ha sido desposeído de su esencia. Sin embargo, incluso contradiciéndose entre sí, Pascal y Feuerbach establecen la misma referencia permanente de lo divino a lo humano y de lo humano a lo divino.

Más cerca de nosotros, no es casual que Bourdieu eligiera llamar *Meditaciones pascalianas* el trabajo en el que expone su “filosofía” que, como la de Pascal, asume en primer lugar la forma de una antifilosofía: “la verdadera filosofía se burla de la filosofía” (1999, p. 235). Pascal, ¿teórico del sentido práctico? Sí, y precisamente por su análisis de la diversión y las prácticas sociales del apego e ilusión que le corresponden. De ahí la necesidad de una nueva filosofía, liberada del *a priori* tradicional de la razón abstracta e involucrada en los conflictos reales de la existencia.

Esta nueva filosofía tiene los medios para controlar al “hombre entretenido” que es, en última instancia, el hombre social. Lo que Pascal aporta a Bourdieu, más que un modelo de conocimiento que sólo tendría que aplicar, es un incentivo, incluso una atmósfera propicia para un cierto orden de reflexión. Bourdieu (1999) está indignado por las páginas despectivas escritas por Heidegger sobre el tema de “lo impersonal”:

Pero, más que nada, siempre había agradecido a Pascal, tal y como yo lo entendía, su solicitud, desprovista de cualquier ingenuidad populista, por el “común de los hombres” y las “opiniones sanas del pueblo”; y también su propósito, indisociable de ella, de indagar siempre la “razón de los efectos”, la razón de ser de los comportamientos humanos aparentemente más inconsecuentes o más irrisorios -como “pasarse el día corriendo tras una liebre”- en vez de indignarse por ello o burlarse, como hacen los “listillos”, siempre dispuestos a “hacerse los filósofos” o a tratar de asombrar con sus asombros fuera de lo común a propósito de la vanidad de las opiniones de sentido común (p. 10).

¿La sociología como Bourdieu la concibe y ejerce, en una perspectiva que nunca separa por completo lo cognitivo de lo compasivo, tendrá a su base una antropoteología? Si este es el caso, Bourdieu sólo está más cerca de Pascal, en quien se ha reconocido. Recordemos que en Pascal se vislumbra el ímpetu de mostrar una nueva racionalidad (más allá de la razón geométrica) que busca los fundamentos del todo. Filosofar es apostar y el fundamento de toda su filosofía es, precisamente, la pregunta: ¿quién es el ser humano? El hombre concreto, cotidiano, que se esconde entre las sombras de la diversión y que debe ser purificado. ¿Quién es *este* hombre? La paradoja cumple así otra función: igualar la naturaleza humana, más allá de rangos, cargos o clases sociales, pues la angustia, como canta Manrique, está presente en todos de modo indistinto:

*Nuestras vidas son los ríos
que van a dar en la mar,
que es el morir;
allí van los señoríos
derechos a se acabar
y consumir;
allí los ríos caudales,
allí los otros medianos
y más chicos;
allegados, son iguales
los que viven por sus manos
y los ricos* (2004, p. 7).

Referencias

- Agustín de Hipona. (2010). *Confesiones*. Madrid: Gredos.
- Aranguren, J. L. (1997). Prólogo a las Obras de Pascal. *Obras completas* (pp. 585-613). Madrid: Trotta.
- Balthasar, H.U.V. (2000). *Gloria. Una estética teológica. Tomo III: Estilos Laicales*. Madrid: Encuentro.
- Bégout, B. (2009). La potencia discreta de lo cotidiano. *Persona y Sociedad*, 23 (1), pp. 9-20. <https://doi.org/10.53689/pys.v23i1.172>
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Calderón de la Barca, P. (2014). *La vida es sueño*. Madrid: Austral.
- de Cusa, N. (2003). *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: Lo máximo absoluto*. Buenos Aires: Biblos.
- Delameau, J. (1973). *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Labor.
- Feuerbach, L. (1995). *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta.
- Giannini, H. (2004). *La "reflexión" cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Gilbert, P. (2013). Prólogo. *La ambigua imaginación de la felicidad. Diversión y apuesta en el corazón del pensamiento de Blaise Pascal*. Roma: Gregorian & Biblical Press.
- Highmore, B. (2010). *Ordinary Lives. Studies in the Everyday*. Londres: Routledge.
- De Kempis, T. (2013). *Imitación de Cristo*. Madrid: Philip Bates.
- Kolakowski, L. (1996). *Dios no nos debe nada. Un breve comentario sobre la religión de Pascal y el espíritu del jansenismo*. Barcelona: Herder.
- Maeterlinck, M. (1961). *Le Tresor des humbles*. Paris: Société du Mercure de France.
- Manrique, J. (2004). *Coplas a la muerte de su padre*. Buenos Aires: Libros en red. <https://bookstore.librosenred.com/autores/jorgemanrique.html>

- Mesnard, J. (1995). *Les Pensées de Pascal*. Paris: CDU-CEDES.
- Palma, M. (2013). *La ambigua imaginación de la felicidad. Diversión y apuesta en el corazón del pensamiento de Blaise Pascal*. Roma: Gregorian & Biblical Press.
- Pascal, B. (1944). *Pensées*. Québec: Éditions Variétés.
- Pascal, B. (1978). *Oeuvres de Blaise Pascal* (L. Brunschvicg et P. Boutroux, Eds.). Nendeln: Kraus Reprin.
- Pascal, B. (2012). *Obra completa* (C. de Dampierre, Trad.). Madrid: Gredos.
- Russell, B. (2003). *La conquista de la felicidad*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Ruysbroeck, J. B. (2001). *L'ornement des noces spirituelles*. Cortailod: Arbre d'Or.
- Villar, A. (1988). *Pascal: ciencia y creencia*. Madrid: Cilcel.

François Fédier (2013)¹ *¿Comprender a Heidegger?*

*Understanding Heidegger?*²

Jorge Acevedo Guerra³

University of Chile
Universidad de Chile



- 1 Conferencia pronunciada en el *Alma mater studiorum* - Università di Bologna, el 13 de diciembre de 2006. En *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute* (2013, pp. 34-50). El Profesor Fédier nació en 1935 y falleció en 2021. Ejerció la docencia en el Lycée Louis Pasteur (Neuilly-sur-Seine), hasta su retiro en 2001. Uno de los principales intérpretes del pensamiento fenomenológico a nivel mundial, fue discípulo de Jean Beaufret. A partir de 1958 se consagra a la traducción de textos de Heidegger, dirigiendo la traducción, en curso, de la *Edición integral (Gesamtausgabe [GA])* en la editorial Gallimard. También estuvo dedicado a traducir a Hölderlin. Obras suyas en castellano: *Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger* (2017), *Cinco intentos filosóficos* (2019), *Pensar desde el arte* (2023).
- 2 Traducción del francés al español de Jorge Acevedo Guerra. A menos que se indique lo contrario, las notas, así como todo lo que se halla entre paréntesis, son del traductor.
- 3 Profesor Titular del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile
<https://orcid.org/0000-0002-2634-4368>
Correo electrónico: joaceved@gmail.com

Acevedo, J. (2023). François Fédier (2013). ¿Comprender a Heidegger? *Cuestiones de Filosofía*, 9 (33), 169-184.

<https://doi.org/10.19053/01235095.v9.n33.2023.16843>

*Poco numerosos son los que han
aprendido suficientemente
la diferencia entre un objeto de erudición y lo
que está en cuestión cuando se trata de pensar.
Martin Heidegger (2013, p. 29)*

¿Cómo vamos a poner en marcha nuestra pregunta? ¿La planteamos para traer a nuestro nivel lo que ella nos exige o, por el contrario, para encaminarnos nosotros mismos hacia lo que desde allí puede concernirnos?

Dado que la *comprensión* (*l'entente*) es sin duda el punto cardinal en torno al cual gira la empresa misma del filosofar, considerada en su alcance más profundo –es decir, como hermenéutica–, y dado que Heidegger parece ser uno de los raros filósofos que se han enfrentado de manera tan audaz a la pregunta que la filosofía misma nunca ha dejado de ser, creo en cualquier caso, aquí (en la primera de todas las universidades) y hoy (conmemorando el trigésimo aniversario de la muerte de este filósofo), que puede ser fructífero preguntarnos qué significa *para nosotros* –lo que nos pide *a nosotros*– tener que comprender a Heidegger.

En primer lugar, ¿cómo debemos entender este término: comprender (*entendre*)? Por supuesto, como nuestra manera –la de los que hablamos lenguas latinas–, de traducir el *Verstehen* alemán. Aunque hay que ser fiel al significado primario de esta palabra, y medir hasta qué punto *entendre* corresponde cabalmente a *Verstehen*.

Entendre, en francés, está atestiguado desde el siglo XI, cuando ya permitía decir: cómo estar atento a algo que nos concierne. En efecto, *entendre* no tiene en primer lugar el significado de escuchar, de prestar oído, sino el del latín: *intelligere* (comprender, entender) –con un matiz adicional: el de estar tenso ante lo que se quiere captar, e incluso, si se me permite decirlo: el de ser puesto en tensión a partir de lo que se quiere captar.

Es este matiz el que hace que nuestra *entente* (comprensión) sea parecida al alemán *Verstehen*. En efecto, en esta última palabra es la raíz *stehen* (estar de pie y mantenerse ahí donde uno se mantiene) la que provee a la palabra alemana su genuino enfoque. ¿Cómo entender esto? Desviémonos hacia el ámbito del inglés, en el que '*entendre*' se dice *understand*. Una famosa anécdota cuenta que Dionisio de Siracusa, para hacer comprender a Damocles que la vida del

Tirano no era una sucesión de delicias, ¡durante un festín hizo suspender sobre su cabeza una espada desenvainada, anudada a una crin de caballo! Esta anécdota nos permite entender directamente lo que puede querer decir *understand*: estar y tener que permanecer bajo el impacto de aquello que nos pone en peligro, sin que se tenga el derecho a irse; ¿qué digo?: de escapar lejos de esa amenaza. Cada uno de nosotros, con sólo imaginarnos en el lugar de Damocles, podemos experimentar casi físicamente lo que puede implicar ‘*understand*’, comprendiendo a fondo lo que eso significa: temblar por su vida.

Esto, sin duda, dará cierto relieve, si fuera necesario, a la anotación del comienzo del § 31 de *Ser y tiempo*. Heidegger hace notar allí: „*Verstehen ist immer gestimmtes*“. La impecable traducción de François Vezin señala en francés: “*Entendre est inséparable de vibrer*” (Comprender es inseparable de vibrar) (1986, p. 187). En otras palabras, es imposible comprender algo, lo que sea, sin que en nuestro propio cuerpo se despierten armónicos que entren en resonancia con esa comprensión.

Nuestras lenguas latinas conservan algo de esta correspondencia primaria: nuestro verbo para la culminación de la comprensión –el verbo *saber* (*savoir*) sólo pide que recordemos aquí que ningún saber está enteramente separado de cierto *sabor* (*savoir*)⁴, dando por entendido que el espectro de los sabores se extiende desde el amargor más repulsivo hasta el pegajoso dulzor de la miel, sin olvidar la aparente indiferencia de lo imperceptible, por ejemplo el *agua* –incolora, inodora y sin sabor (como hemos aprendido en los bancos de la escuela)–; el agua que, sin embargo, Píndaro sabía aún reconocer en el primer verso de la primera *Oda Triunfal*, como *ἄριστον μὲν ὕδωρ (...)* (*áriston mèn hydor (...)*)⁵.

La *comprensión*, pues, está íntimamente ligada a lo que hasta ahora la tradición sólo ha sido capaz de considerar como “afectividad”, pero que es mucho más que eso, en la medida en que no somos –ni mucho menos– meramente *pasivos*. Porque no hay algo en nosotros (por ejemplo, una “sustancia”) que sería asimismo “afectado”. Cada uno de nosotros es siempre ya *uno*: precisamente

4 En el § 29 de *La idea de principio en Leibniz*, Ortega acerca el *saber* al *sabor* diciendo: “Nietzsche nos recuerda que Sísifo –de *sophós*, con reduplicación– quiere decir *el sabio*, *Sapiens*, y este vocablo, lo mismo que su doble griego no quiere decir erudito ni hombre de ciencia, sino más simplemente el que distingue de ‘sabores’, de sapideces” (Ortega y Gasset, 2009, p. 1127).

5 “*Primordial (Première) es el Agua*”. Cito la traducción de Jean-Paul Savignac (1990) (Nota del autor). En castellano, Píndaro (1984, p. 73).

en tanto que „*gestimmtes Verstehen*“ (comprensión templada). Comprender es inseparable de vibrar. En efecto, esta unión (*union*) –deberíamos ir tan lejos como para decir: esta armonía (*unisson*) primaria– es la impronta de lo que Heidegger denomina en el libro fundamental de 1927 un ‘existencial’.

Así pues, nuestra pregunta parece haberse convertido en la siguiente: ¿es simplemente posible comprender a Heidegger sin enfrentarnos a la tarea de meditar lo que es lo existencial? ¿Qué es, pues, lo existencial? Entendamos bien –retomando de nuevo nuestras huellas– la puesta en marcha y la dirección en que se plantea la pregunta. No se trata en esta ocasión de una cuestión “doctrinal”. Lo que nos importa es comprender de qué se trata para nosotros con esta noción.

Introduciendo este término, Heidegger se esfuerza por dar su pleno alcance a la comprensión del ser (*Seinsverständnis*). Conforme a lo que no ha cesado de recalcar desde el comienzo hasta el fin de su existencia: la comprensión del ser es el tema fundamental de la filosofía como tal –aun cuando la filosofía no ha sido capaz de abordar (*thématiser*) a fondo ese tema. Es, pues, para dar inicio a la posibilidad de llegar a esta comprensión plena por lo que Heidegger introduce la terminología de la existencialidad. Con el proyecto de estudiar la existencialidad se puede, en efecto, profundizar con una amplitud hasta ahora desapercibida en “la pregunta por el ser” (“*question de l’être*”) –la cual, precisa la página 15 de *Ser y tiempo*, “no es sino la radicalización de una tendencia de ser que pertenece por esencia al Dasein mismo”⁶.

Esta “tendencia de ser” (*Seinstendenz*) tenemos que comprenderla ahora en sus dos acepciones simultáneamente posibles: indicando primero que *nuestra* manera de ser más específica es puesta en tensión por el ser, pero indicando al mismo tiempo que, siendo así puestos en tensión, tenemos en ello el poder de ser verdaderamente nosotros mismos, lo que para nosotros equivale a nada menos que llegar a ser, sosteniendo asimismo enteramente nuestra relación al ser. Si comprendemos cabalmente lo que acaba de ser dicho, se abre para nosotros la posibilidad de captar a partir de dónde procede Heidegger en la profundización decisiva que constituye, inconfundiblemente, la aventura que ha sido su itinerario de pensamiento.

6 El autor refiere a la paginación de los textos de Heidegger en alemán. En este caso, remite a *Sein und Zeit* (1927). En castellano: *Ser y tiempo* (1997, p. 37).

¿Cómo se manifiesta en el pensamiento de Heidegger la doble acepción de la “tendencia de ser” que acabamos de evocar? Se manifiesta, en primer término, en la manera en la que practica la investigación fenomenológica. A mis ojos, esta manera no ha sido nunca expuesta tan claramente como en los Cursos profesados en la universidad de Marburgo, exactamente antes y exactamente después de la publicación de *Ser y tiempo*. Así, en el Curso del semestre de verano de 1925⁷, es reiterada la urgencia de volver a tomar contacto cada vez (*sans cesse*) con lo que caracteriza la investigación fenomenológica. Heidegger aprovecha la ocasión para enunciar el principio al cual debería cada vez obedecer una marcha verdaderamente digna del nombre de fenomenología: „*Vor dem Wort und vor dem Ausdruck immer zuerst die Phänomene und dann die Begriffe!*“ (*avant le mot et avant la terminologie, toujours d’abord les phénomènes –et seulement après, les concepts! / ;antes que la palabra y antes que la terminología, siempre primero los fenómenos –y sólo después, los conceptos!*)⁸.

En el Curso del semestre de otoño de 1928⁹, Heidegger formula de nuevo este mismo principio, pero mencionando esta vez *cómo* puede tener lugar este primado de los fenómenos. Puede tener lugar, dice, con la condición que se permanezca cabalmente “*unter dem unausweichlichen Zwang der phänomene*” (bajo el constreñimiento o ‘bajo la sujeción’ inevitable de los fenómenos)¹⁰.

¿Hemos leído bien? Los *fenómenos* son presentados aquí como *inevitables*. En otros términos: es imposible escapar a la presión que ejercen sobre nosotros. En estas condiciones, ¿cómo habría necesidad de exigir como principio *no* sustraerse a la presión de los fenómenos? Si Heidegger puede enunciar tal exigencia, es precisamente porque nosotros no cesamos de evitar este constreñimiento inevitable –de una manera o de otra. Estamos, pues, ante una paradoja. Esto es una buena señal, porque si toda paradoja no es ya, por sí sola, filosofía, y a la inversa: todo lo que es filosófico es necesariamente en sí paradójico, me atrevería casi a decir: paradójicamente paradójico. Cuando

7 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20, p. 342). (Nota del autor). La Edición integral de Heidegger, *Gesamtausgabe* (GA), ha sido publicada en la editorial Vittorio Klostermann de Frankfurt am Main. En castellano: *Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo* (2006a, § 26, p. 310).

8 Paréntesis del autor.

9 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (GA 26, p. 237). (Nota del autor). En castellano: *Principios metafísicos de la lógica* (2009, § 11, p. 216).

10 Paréntesis del autor.

el fragmento 16 de Heráclito plantea la pregunta: *Tò μὴ δῶνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι* (*Tò mè dúnón pote pòs án tis láthoi?*) que Walzer traduce: “A ciò che mai non ha occaso, come potrebbe alcuno sfuggire?” (Eraclito, 1939, p. 58) (a lo que nunca se pone cabalmente en retracción, sumergiéndose en lo cubierto, ¿cómo alguien podría escapar?), estamos exactamente ante la misma paradoja que esa de la que hablamos. Los “fenómenos” que menciona Heidegger, en efecto, no tienen nada que ver con lo que nosotros comprendemos habitualmente bajo ese nombre. Por eso conviene recordar lo que señala, en la página 36 de *Ser y tiempo*, el texto del § 7 C: “(...) primeramente y la mayoría de las veces los fenómenos no son dados” (1997, p. 58).

Es que “fenómeno”, en la única acepción en que Heidegger se preocupa de determinar el término, es la denominación fenomenológica misma para *lo que es* –con la condición, sin embargo, de que esto sea considerado temáticamente.

En 1909, haciendo referencia en una carta a un texto que acaba de redactar, Marcel Proust pide a su corresponsal que preste atención a “un pasaje (...) donde verá un meritorio esfuerzo para expresar cosas que no se expresan por ellas mismas” (1989, p. 460; 2022, p. 5). Esas cosas son, precisamente, lo que los fenomenólogos llaman “fenómenos”. Ellas son tanto más intensamente presentes cuando más reclaman de nosotros ese esfuerzo meritorio del que habla Proust. Hay, pues, que rendirse a la evidencia: las cosas más esenciales para cada uno de nosotros son, a la vez, inevitable y primeramente inaparentes –deudas, pues, de esta fenomenología de lo inaparente (de la que con tanto agrado hablaba Heidegger hacia el final de su vida); fenomenología que exige de manera apremiante que esas cosas sean recogidas y dichas, para poder ser comprendidas en el sentido pleno que comenzamos a entrever. Con la condición, si tiene lugar un verdadero ejercicio de la fenomenología, es decir, si es efectivamente realizado el esfuerzo meritorio de encontrar las palabras capaces de manifestar los “fenómenos” –bajo esta condición, digo, estos últimos pueden por fin aparecer como lo que son en verdad, a saber, como *inevitables*.

Mientras no se haga este esfuerzo, el ser humano elude espontáneamente la experiencia de lo inevitable; pero al hacerlo, también se defrauda a sí mismo, o mejor dicho: se desvía de sí mismo. No menciono sino de paso el hecho de que una *ética originaria* (1976, p. 365)¹¹ aflora por todas partes y constantemente

¹¹ Para entender bien lo que Heidegger sostiene aquí, es necesario, también a nosotros, dar un salto – para estar en condiciones de ver en *Ursprung* (origen) el salto primordial: ese desplazamiento inau-

en Heidegger. Que este hecho escape fácilmente, que sea tan obstinadamente negado por algunos, eso no debería sorprendernos más de la cuenta.

En la actitud en que se trata, por el contrario, de ser responsable, es decir, de llevar a palabras eso que no se expresa por sí mismo, en tanto que esta formulación no puede menos de tener una importancia cardinal para la elección que cada uno hace de su existencia –en este modo de mantenerse (en esta *postura*)–, la tendencia de ser que pertenece esencialmente al *Dasein* se ve retomada, profundizada y, por decirlo sin rodeos, devuelta, en el sentido de que tal tendencia puede ser llevada a su culminación.

Desde el momento en que el ejercicio de la fenomenología se entiende a sí mismo como una formulación encargada de manifestar lo que los fenómenos son, la comprensión que allí se produce alcanza un grado de elucidación que Heidegger no duda en enunciar así: “(...) a propósito de esta cuestión de la comprensión, lo que hay que decir es esto: los que vienen después comprenden a sus predecesores siempre mejor de lo que ellos mismos se comprendieron” (1992, p. 11)¹².

Si no añadiéramos inmediatamente la razón por la que esto es así, esta afirmación podría pasar por una variación de un *leitmotiv* tan ilusorio como lo ha sido en todas partes desde el reinado de la “Ilustración” de inspiración desesperadamente científicista. Ahora bien, Heidegger evita de entrada recaer en estos tópicos al señalar: “Pues precisamente en esto radica lo que tiene de fundamental todo trabajo creador: le es imposible comprenderse a sí mismo en lo que tiene de decisivo” (GA 19, p. 11).

Heidegger explica así por qué, por ejemplo, se encuentra en mejores condiciones que Platón para comprender lo que el propio Platón se había propuesto pensar. La razón de ello reside enteramente en el hecho de que un trabajo verdadero, cualquiera que sea, no puede llevarse a cabo con pleno conocimiento de causa. Cualquier obra que sea verdaderamente humana supera pronto, por todos lados, a la persona que la acometió y la llevó a buen término. Este es el estatuto de finitud que distingue –incluso más severamente que a todos sus hermanos humanos– a todo individuo que se dedica a un trabajo creador.

gural, o más bien, ese primer, pero efímero arranque (nunca logrado de una vez por todas) gracias al que, exclusivamente, llega a ser posible al ser humano acceder a la verdadera humanidad. (Nota del autor). En castellano: “Carta sobre el Humanismo”, *Hitos* (2000, p. 291).

12 *Plato: Sophistes* (GA 19, p. 11). Escrito en el Semestre de invierno 1924/25. (Nota del autor. En francés: *Platon: Le Sophiste* (2001, § 1, p. 21).

En consecuencia, proponerse la tarea de “comprender a los griegos mejor de lo que ellos se comprendieron a sí mismos”, como se dice en el Curso del semestre de verano de 1927 (p. 157)¹³, no es en modo alguno reivindicar la más mínima “superioridad” sobre aquellos a quienes estamos obligados a comprender mejor. Todas las referencias de contexto son aquí inequívocas: Heidegger insiste en este punto en todas partes. La prueba está en este pasaje del Curso pronunciado en la Universidad de Friburgo durante el semestre de invierno de 1929/30¹⁴:

Nunca seremos lo bastante parcos en habladurías sobre la filosofía, y nunca lo bastante en el trabajo de filosofar. Ahora bien, únicamente aprendiendo a filosofar a partir del filosofar mismo podremos familiarizarnos con lo que es en verdad la filosofía (...) No se puede hacer esa experiencia si no es esforzándose sin descanso por intentar filosofar. Y es necesario que este intento nos lleve a poder comprender a un filósofo mejor de lo que él se ha comprendido a sí mismo.

Esto no significa, sin embargo, que debemos llamarle al orden haciendo la cuenta de las influencias que haya recibido de sus predecesores; por el contrario, esto significa que tenemos que ser capaces de aportar algo que se agregue por encima de lo que él por sí mismo ya poseía. Quien no es capaz de mostrar la libertad interior que le permita ser, en cuanto filósofo, un hombre tal que forme parte integrante de su manera de ser más profunda el ser comprendido un día mejor de lo que puede comprenderse a sí mismo, en tal hombre, a pesar de toda la erudición que pueda demostrar en la materia, la filosofía no permanecerá de manera permanente en él (2007, § 34, p. 199).

¿Por qué nos hemos demorado tanto con estas citas? Aparte de lo que nos permiten discernir con respecto al espíritu que anima la investigación de Heidegger, estas citas han sido hechas para abordar una nueva paradoja relacionada con nuestra interrogación de esta mañana. En efecto, este conjunto de citas, que se extiende homófonamente hasta principios de los años treinta, va a sufrir una modificación muy sorprendente por parte del mismo Heidegger. En efecto, si revisamos textos más recientes, vemos que Heidegger procede a una drástica rectificación de su afirmación. Así, en la conferencia “*Le mot de Nietzsche ‘Dieu est mort’*” (antepenúltimo texto de *Holzwege*), podemos leer

13 *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (2000, § 11, p. 146).

14 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (GA 29/30, p. 232). (Nota del autor). En castellano: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad* (2007).

(1950, p. 197; GA 5, p. 213)¹⁵: “Una buena interpretación, sin embargo, nunca entiende un texto mejor de lo que lo entendió su autor; pero, sin duda, lo entiende de otra manera”.

Leyendo las observaciones que Heidegger ha creído conveniente redactar a propósito de los textos que recoge el libro *Holzwege*, aprendemos que lo esencial de esa conferencia ha sido redactada en los años que transcurrieron entre 1936 y 1940 –dicho de otro modo, en el momento en que Heidegger entra de lleno en el movimiento gracias al cual llega finalmente a ser el que era desde siempre.

Resumamos: en una primera etapa, es decir, hasta la época posterior a la publicación de *Ser y tiempo*, y sobre la base de una redefinición de la filosofía misma como fenomenología (“La filosofía es ontología fenomenológica universal, tomando su partida de la hermenéutica del *Dasein*, la cual, en forma de analítica de la *existencia*, ha fijado el fin al que conduce el hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico ahí donde ese cuestionamiento filosófico *toma su fuente* y ahí hacia lo cual *se vuelve*”) (1997, pp. 38 y 436), en una primera etapa, pues, Heidegger piensa disponer del recurso que garantiza poder comprender mejor la tradición filosófica de lo que esta última era capaz de comprenderse a sí misma. Después de esta época, no sostiene más esta tesis; dicho de otro modo, la comprensión que tiene él mismo de la comprensión ha sufrido un cambio decisivo; antes era imperativo hacerse capaz de comprender mejor, pero a partir del momento del que se ha tomado el hábito de nombrar ‘la *Kehre*’, Heidegger reconoce, por el contrario, que la idea misma de poder mejorar una comprensión es ahora carente de sentido.

El modo en el que Heidegger piensa ahora la comprensión ya no puede ser medida según las mediciones de una graduación cualquiera. O bien hay comprensión –y entonces, en esta comprensión, tiene lugar una inteligencia plena y entera de lo que se comprende, o bien no hay comprensión, es decir, no hay inteligencia. Todo o nada. ¿Cómo es posible semejante inversión? Y ante todo: ¿es una inversión? Eso es lo que ahora tenemos que enfrentar nosotros mismos. Para ello será necesario desplegar nuestra propia capacidad de comprender eso de lo cual se trata con la *Kehre*.

¹⁵ *La frase de Nietzsche* “Dios ha muerto”, *Caminos de bosque* (Heidegger, 2005, p. 160).

Pero para alcanzar ese despliegue debemos ponernos nosotros mismos en situación de comprender. Para prepararnos para ello, observemos lo siguiente: en esta inversión (o cambio) hay un *antes* y un *después*, pero la característica más sorprendente del cambio que se produce aquí es que incluso el sentido en el que tenemos que entender ‘antes’ y ‘después’ ha cambiado de arriba abajo.

Para apreciar la diferencia y lo que está en juego, recordemos un pasaje de la “Carta a Richardson”:

La distinción que hace usted entre un “Heidegger I” y un “Heidegger II” se justifica sólo con la condición de no perder de vista nunca esto: solamente a partir de lo que es pensado en I puede, en principio, llegar a ser accesible lo que hay que pensar en II. Pero sucede que I no es posible si no está contenido en II¹⁶ (Heidegger, 1996, p. 18).

El tiempo se acaba. Digamos, pues, de manera expedita, que con este cambio ocurre la profundización de la comprensión misma del tiempo en Heidegger, la que alcanza su plenitud. El ‘antes’ sólo es verdaderamente ‘antes’ si en adelante no deja de *conducir al ‘después’*; en cuanto al ‘después’: no hay ‘después’ si no es de antemano la fuente (*ressource*) del ‘antes’. Aquí tenemos un ejemplo asombroso de lo que Friedrich-Wilhelm von Herrmann denominó en su día „*Die Einheit im Wandel des Denkens Martin Heideggers*“ (lo que permanece unido en la mutabilidad propia del pensamiento de Martin Heidegger).

Si, por mi parte, hago un esfuerzo por captar lo que Heidegger nos ofrece ahora para meditar, debo llegar hasta el punto en que será posible ver cómo esta comprensión del tiempo no es *mejor* que la comprensión metafísica. Y ver esto es, al mismo tiempo, comprender por qué una verdadera comprensión no puede ser mejor que otra. Esto es lo que lo unifica con el hecho de comprender verdaderamente la *Kehre*. No voy a apresurarme a *traducir* esta palabra, porque se trata siempre, todavía y, sobre todo, del fenómeno mismo, y no del término mediante el cual podría decirlo en francés. Pero lo que lo caracteriza como fenómeno es que implica una zona de mutabilidades múltiples que tienen en común, cada una por sí misma y todas juntas, presentar cada vez un *giro* singular. En un *giro*, sea cual sea su naturaleza particular, hay algo que *gira*. Moverse en un círculo, observa Heidegger en el primer texto

16 „Ihre Unterscheidung zwischen ‚Heidegger I‘ und ‚Heidegger II‘ ist allein unter der Bedingung berechtigt, daß stets beachtet wird: nur von dem unter I Gedachten her wird zunächst das unter II zu Denkende zugänglich. „Aber I wird nur möglich, wenn es in II enthalten ist“ (Heidegger, 2006b, p. 152).

de los *Holzwege* (CAMINOS que no llevan a ninguna parte –un verdadero CAMINO que ya no llevaría a ninguna parte, es decir, un camino que nunca podríamos dejar, a menos que nos saliéramos de él, es quizás un camino que desde el primer momento ya no haría sino girar así: *en círculo*), moverse en círculo, entonces, es „(...) *den Kreisgang vollziehen*“¹⁷: completar hasta su culminación definitiva el recorrido que gira en círculo.

El texto “El origen de la obra de arte”, de donde se ha extraído esta cita, data del período en que Heidegger –como ya lo he dicho– entra de lleno en el movimiento gracias al cual ha llegado a ser finalmente el que era desde siempre.

Ahora bien, la primera forma bajo la cual encontramos en Heidegger el círculo en cuestión es, evidentemente, el *círculo hermenéutico*. ¿Es necesario recordar que “círculo hermenéutico” es el nombre encargado de indicar la situación primordial, la condición *sine qua non*, aunque también la fuente inagotable de toda comprensión? En efecto, nada podría alguna vez preceder a una comprensión si no es una comprensión ya en obra –sea que lo sepamos o no.

Pero ‘círculo hermenéutico’ no es sino una primera nominación. Heidegger ha permanecido siempre fiel al primado de los fenómenos sobre la terminología. Les propongo, pues, comprender en el término *die Kehre* la profundización –a decir verdad, vertiginosa (debiendo ser entendido este vocablo sin el menor énfasis)– de la problemática del círculo hermenéutico, hasta ahora desarrollada de manera aún demasiado unilateral. Porque lo que tiene lugar con la *Kehre* es un conjunto complejo –en alemán, un ejemplar *Zusammenhang* (conexión, relación, correlación, coherencia) (Montaigne diría: una *colligance*¹⁸) de movimientos giratorios (*mouvements tournants*), es decir, de giros (*girations*), o más exactamente aún, de virajes (*pivotements*: oscilaciones), que se ajustan (se *répondant*) unos a otros, según una *tropología*¹⁹ (*tropologie*) de la cual no cabe hablar ahora para esbozar su rítmica.

Pero de lo que puedo decir una palabra para terminar, es de esta profundización, que hace de Heidegger, en nuestro tiempo, uno de esos que más

17 Heidegger (GA 5, p. 8; 2010, p. 12).

18 Según el *Dictionnaire du Moyen Français* (DMF), *colligance* significa: a) Méd. “Lien, relation, connexion”, b) Au fig. (Lien immatériel) “Relation, affinité”.
http://zeus.atilf.fr/scripts/dmfX.exe?LIEN_DMFF;LEMME=colligance

19 Esta palabra remitiría a la raíz *trep-*: volver, girar, y a la palabra griega *τρόπος* (*tropos*): vuelta, giro (Roberts y Pastor, 2013, pp. 183s.).

lúcidamente han afrontado la obligación *poética* de “ser absolutamente moderno”. No, por cierto, en el sentido habitual del vocablo “moderno”, que corresponde a una concepción metafísica excesivamente estrecha, pues consiste en centrar todo en una interpretación subjetivista de la humanidad.

‘Moderno’ debe ser comprendido aquí en el sentido eminente y aun extrañamente inadvertido que esta palabra recibe en la meditación de Hölderlin. En este poeta, “moderno” es entendido como el nombre de la relación decisiva que caracteriza a una humanidad –nuestra humanidad occidental– cuando logra por fin volverse hacia lo que aprende a reconocer como origen de la historia, a saber, la diferencia casi imperceptible que separa al uno del otro, al destino occidental del destino griego. Hölderlin identifica así el destino moderno: esto es lo que debemos reconocer como lo que nos es destinado, *si no queremos simplemente desaparecer*; es lo que nos importa. En la carta que envía a su amigo Böhlendorff el 4 de diciembre de 1801, Hölderlin explica la diferencia entre el destino de los griegos y el de los modernos. Nuestro destino, dice, es *más profundo (tiefer)* que el de los griegos (1990, p. 546). Heidegger, en el Curso del semestre de verano de 1944 dedicado a Heráclito, señala lo siguiente a propósito de la profundidad:

La mayoría de las veces, pensamos en la profundidad sólo en contraste con la elevación y, por tanto, como si fuera hacia abajo, indicando un movimiento descendente. Pero el ámbito de despliegue de la profundidad es otra cosa; hablamos, por ejemplo, de un “bosque profundo”. La profundidad es la amplitud que, al tiempo que se abre, a la vez se repliega, esbozando la dirección de un refugio cada vez más ligero, ‘más aligerado’, donde se recoge (1994, p. 221; 2012, p. 245).

Profundizar: lograr volverse hacia lo que se retira apartándose. Ser moderno, dice Hölderlin, es un destino más profundo que el destino griego. Que Heidegger llegara al punto en que fue capaz de captar que la comprensión de los pensadores griegos que él puso en obra no podía comprenderlos mejor de lo que ellos se comprendían a sí mismos, atestigua que entró en el trabajo verdaderamente moderno de la profundización. Este trabajo es esencialmente sobrio. Ha dejado de lado de antemano toda prepotencia. Ya no se trata de comprender mejor a los griegos de lo que se han comprendido a sí mismos. La cuestión ahora es comprenderlos *de otra manera*. *De otra manera* no implica nunca –no puede implicar– una alteridad infinitamente diferente. Lo que está en juego es el comienzo griego del pensamiento filosófico. Así es como Heidegger se va a comprometer en *otro comienzo* del pensamiento filosófico.

Rimbaud, al final de *Une saison en enfer* (Una temporada en el infierno), dice enfáticamente:

Il faut être absolument moderne.

Point de cantiques: tenir le pas gagné. Dure nuit!

Hay que ser absolutamente moderno.

*Nada de cánticos: mantener el paso ganado. ¡Dura noche!*²⁰ (1985, p. 53).

Esto es lo que se dice en Heidegger: „Über das Griechische hinaus!“ (“¡Más allá de lo griego!”) (ir lejos de donde estamos, lejos fuera, pasando, ciertamente, por los griegos, pero dejándolos detrás de nosotros, a riesgo de parecer traidores, sin por ello desertar de lo saludable, ya que, yendo así, nos volvemos hacia aquello de lo que su *imponente destino* los ha alejado)²¹.

A buon intenditore, poche parole! – ¡A buen entendedor, pocas palabras bastan!

Referencias

Eraclito (1939). *Eraclito: Raccolta dei Frammenti* (R. Walze, Trad.). Firenze: Sansoni Editore.

Fédier, F. (2013). *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*. Paris: Le Grand Souffle / Pocket.

Fédier, F. (2017). *Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger*. Santiago: Universidad Diego Portales.

Fédier, F. (2019). *Cinco intentos filosóficos*. Viña del Mar: e[ad] Ediciones.

Fédier, F. (2023). *Pensar desde el arte. Heidegger, Cézanne, Matisse, Hölderlin*. Santiago: Editorial Universitaria.

Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

20 “Nada de cánticos” puede aclararse si consideramos lo que dice la Carta del 15 de mayo de 1871 a Paul Demeny: “En Grecia, he dicho, versos y lirás *ritman la Acción*” (1985, p. 53). Cánticos, en primer lugar, son las Odas. Luego pueden ser oraciones cantadas. En estas dos acepciones, una obra antigua, es decir, de ahora en adelante: que ya no se puede permitir. Mantener el paso ganado, es saber que se ha cruzado el punto de no retorno –de cara a la “dura noche” (Nota del autor). En castellano: *Una temporada en el infierno* (1982), seguido de *Iluminaciones* y de *Las cartas del vidente* (1985).

21 Lo que va dentro del paréntesis es una interpretación de la frase anterior: *Über das Griechische hinaus!*

- Heidegger, M. (1950). *Holzwege*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). *Brief über den Humanismus* (GA 9). von Herrmann, F.-W. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). Der Ursprung des Kunstwerkes. *Holzwege* (GA 5). von Herrmann, F.-W. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (GA 26). Held, K. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20). Jaeger, P. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* (GA 29/30). von Herrmann, F.-W. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1986). *Être et Temps* (F. Vezin, Trad.). Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (1992). *Plato: Sophistes* (GA 19). Schüßler, I. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). *Heraklit* (GA 55). Frings, M. S. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1996). *Carta al Padre William Richardson* (J. Borges-Duarte, Trad.). *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, pp. 11-18. https://www.researchgate.net/publication/27580671_Carta_al_Padre_William_Richardson_Traduccion_presentacion_y_notas_de_J_Borges_-_Duarte
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2000). Carta sobre el Humanismo (H. Cortés y A. Leyte, Trads.). *Hitos*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2001). *Platon: Le Sophiste* (J.-F. Courtine, P. David, D. Pradelle, et P. Quesnel, Trads.). Paris: Gallimard.

- Heidegger, M. (2005). *Caminos de bosque* (A. Ciria, Trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2006a). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (J. Aspiunza, Trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2006b). Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson. *Identität und Differenz* (GA 11). von Herrmann, F.-W. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad* (A. Ciria, Trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2009). *Principios metafísicos de la lógica* (J. García Norro, Trad.). Madrid: Síntesis.
- Heidegger, M. (2010). El origen de la obra de arte (H. Cortés y A. Leyte, Trads.). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2012). *Heráclito* (C. Másmela, Trad.). Buenos Aires: El Hilo de Ariadna / Biblioteca Internacional Martin Heidegger.
- Heidegger, M. (2013). *Desde la experiencia del pensar* (F. Duque, Trad.). Madrid: Abada.
- Hölderlin, F. (1990). *Correspondencia completa* (H. Cortés y A. Leyte, Trads.). Madrid: Hiperión.
- Ortega y Gasset, J. (2009). *Obras Completas, Tomo IX*. Madrid: Taurus.
- Píndaro (1984). Olímpica I (A. Ortega, Trad.). *Odas y fragmentos*. Madrid: Gredos.
- Pindare (1990). La Différence (J.-P. Savignac, Trad.). *Œuvres complètes*. Paris: Éditions de la Différence.
- Proust, M. (1989). *Selected letters. Volume 2 (1904-1909)* (T. Kilmartin, Trad.). New York: Oxford University Press.
- Proust, M. (2022). *Marcel Proust epistolar (cuatro cartas inéditas en español)* (R. Bernal, Trad.). *La Jornada Semanal*. <https://semanal.jornada.com.mx/2022/04/30/marcel-proust-epistolar-cuatro-cartas-ineditas-en-espanol-3631.html>

- Richardson, W. J. (2003). *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press.
- Rimbaud, A. (1982). *Una temporada en el infierno* (R. Buenaventura, Trad.). Madrid: Hiperión.
- Rimbaud, A. (1985). *Iluminaciones / Las cartas del vidente* (R. Buenaventura, Trad.). Madrid: Hiperión.
- Roberts E. y Pastor, B. (2013). *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*. Madrid: Alianza.

Fornet-Betancourt, R. (2022). *Modelos de teoría liberadora en la historia de la filosofía europea*. Bogotá: Editorial Favila

Jhon Fredy Lavacude Poblador¹

Pedagogical and Technological University of Colombia
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia



¹ Licenciatura en Filosofía, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Miembro del grupo de apoyo del Centro Internacional de Estudios sobre el Nihilismo Contemporáneo (CeNic) y del grupo de Investigación EREIGNIS.

<https://orcid.org/0000-0002-6546-8427>

Correo electrónico: jhon.lavacude@uptc.edu.co

Esta reseña señala la forma como Raúl Fonet-Betancourt describe una historia alternativa a la filosofía europea, resaltando la historia de la filosofía china, latinoamericana y africana, por ejemplo. Tres son los puntos fundamentales de este escrito: 1) la concepción de la filosofía sostenida por el autor, 2) la teoría de la historia de la filosofía que sustenta la reflexión de Fonet-Betancourt, 3) los modelos de teoría liberadora en la historia de la filosofía europea.

La primera parte del libro del Prof. Fonet-Betancourt está centrada en la concepción filosófica que permite pensar otras perspectivas de la historia de la filosofía. Esta concepción está sustentada básicamente en tres pilares: a) la idea proveniente de la filosofía platónica y aristotélica, según la cual el asombro es un estado propio del quehacer filosófico; b) la idea de la afección, que surge de la experiencia humana en el marco de problemas sociales y políticos tales como la libertad, la justicia, la igualdad, etc.; c) la idea de que la filosofía es confrontación crítica con la historia y la realidad. El autor resalta en este contexto que los problemas sociopolíticos han estado presentes a lo largo de la historia y siguen siendo una problemática vigente en la Europa actual. Guiado por esta realidad, Fonet-Betancourt tiene como objetivo concebir la filosofía a través de la figura “responsiva” del pensar filosófico, lo que quiere decir que mediante el discurso se pretende responder a algo o a alguien, y que mediante la búsqueda de respuestas a los interrogantes, también la réplica y contradicción se expresan como formas de inconformismo y como maneras de reconstruir otra perspectiva de la historia.

Tomando la afección como un nuevo hilo conductor en la concepción de la filosofía, se indica cómo dicha idea posibilita rastrear y traer a presente una historia alternativa de la filosofía. Esto es posible en la medida en que la afección abre un camino nuevo para poder observar, por ejemplo, que los textos antiguos son el resultado de un contexto crítico de la realidad y de la historia en que viven los hombres. Con este marco de referencia, el autor resaltará la existencia de dos contextos de carácter hermenéutico, que permitirán la búsqueda de un nuevo modelo de historia de la filosofía: a) el contexto del lugar en que se vive, b) el contexto de lo transmitido por medio de la escritura.

En la segunda parte del libro se presenta con claridad la teoría de la historia de la filosofía que sustenta el trabajo del autor. Se parte de la aclaración de que la propuesta no busca establecer una historia de la filosofía en tanto

disciplina o fenómeno historiográfico en el que se suplante la historia ya existente, sino que pretende reconstruir una historia de la filosofía en tanto problema y reflexión filosófica, en la que la misma filosofía cumpla el rol de problematizar la historia y, de esta manera, dé un paso necesario para el reconocimiento de sí misma.

A lo largo de esta obra de Fernet-Betancourt se puede apreciar cómo la historia de la filosofía, concebida desde su carácter problematizador, permite concebir el ejercicio del filosofar como un proceso de comprensión y transformación de la realidad, que posibilite afrontar los problemas marcados por el tiempo y el contexto. Se propende, entonces, por un filosofar en torno a perspectivas marginadas o excluidas, y en el marco de una reflexión que sea la expresión del postulado kantiano de “pensar por sí mismo”, lo que podría facultar la interpretación y reflexión del filósofo desde su propio apropiamiento de la historia.

Esto no quiere decir que el autor se incline por una especie de aislamiento o intento arbitrario de establecer una historia “subjetiva” de la filosofía, sino que busca, de manera diferente, que en ésta pueda evidenciarse un modo diferente de pensar la realidad, en contraposición a la historia lineal en la que diversas tradiciones filosóficas se superponen hasta resultar en la historia de la filosofía hasta hoy transmitida en Occidente. De esa manera, sería posible evitar el marginamiento de otras posibilidades de ver e interpretar nuestro presente.

Es por todo esto que se intenta mostrar la historia de la filosofía como un momento de liberación en la reflexión filosófica, tradicionalmente sumergida y subordinada al abordaje disciplinar de dicha historia, que tal como ya ha sido señalado se mueve alrededor de ideas, argumentos y obras filosóficas que no pretenden ser realmente liberadoras. Ahora bien, una historia de la filosofía, que desde una comprensión histórico-contextual permite el desarrollo sistemático y metodológico alrededor del “pensamiento responsivo” ya mencionado, debe buscar como fin la apropiación de tradiciones filosóficas que incidan en la construcción de una realidad transformadora y, por ende, liberadora.

Continuando con la segunda parte del texto, que expone la concepción de filosofía abordada por Fernet-Betancourt, el autor aborda la teoría hegeliana de la historia de la filosofía, la cual se manifiesta como la continuación y sistematización de la propuesta kantiana: el “pensar por sí mismo” es concebido, en el pensamiento de Hegel, como la realización filosófica. Posteriormente se

llevará a cabo un debate y una crítica a la propuesta hegeliana de la historia, para abrir paso a la perspectiva del autor.

Siguiendo el principio kantiano de “pensar por sí mismo” (filosofar), se da paso a los postulados de Hegel y del propio autor del texto aquí reseñado. Kant pretende que la historia de la filosofía sea un lugar de reflexión filosófica para aquellos que busquen servirse de las fuentes mismas de la razón, ya que, como es sabido, el filósofo de Königsberg ve en aquellos que hacen uso de la razón, la más clara posibilidad de redactar una historia de la filosofía que no esté bajo la imposición de un orden cronológico rígido, sino que esté basada en la sucesión natural de las ideas (conceptos) que surgen del desarrollo de la razón humana.

Por otra parte, continuando con esta idea de estirpe kantiana, Hegel considera también la necesidad de que la historia de la filosofía esté inmersa en la dinámica de realización de la razón filosófica, y no que simplemente se limite a ser una disciplina reducida a un relato de opiniones casuales y ociosas, que en lugar de otorgar un carácter positivo a la filosofía, la convierta en lo contrario, y que de esta manera la determine como algo inútil y carente de sentido. Es por esta razón que el autor retomará el fundamento base de la teoría hegeliana acerca de la historia de la filosofía como realización de la razón filosófica, pero sostendrá que solo abordará esta concepción, y no otros aspectos de la filosofía hegeliana como la crítica o la reconstrucción de una historia de la filosofía.

Más allá de la mencionada propuesta de Hegel en la que se fundamenta el escrito, es preciso describir de qué manera, posteriormente, y mediante una confrontación con el propio Hegel, el autor tomará distancia de éste con el ánimo de postular y precisar su propia concepción. Cabe resaltar que Hegel muestra la historicidad de la filosofía como algo externo, en donde la historia es subordinada a la razón pensante, concebida por él como el verdadero sujeto de la historia de la filosofía. El filósofo plantea, además, que el contenido de tiempo, contexto e historia real, son elementos que dan sustento a su postulado filosófico. En este sentido, Fornet-Betancourt señala que la razón pensante solo es una parte del carácter interno de la filosofía, que busca articularse como un pensamiento crítico-liberador y responsivo de cada época.

Otra concepción que será criticada por el autor, es la de la razón pensante concebida por Hegel como verdadero sujeto de la historia de la filosofía, en el que

la historia se convierte en una disciplina que busca sustentar la lógica interna de la razón en un orden lógico que asegure la continuidad de ésta en la marcha histórica de la filosofía. La crítica de Fernet-Betancourt a este planteamiento surge en la medida en que él percibe que en dicha historia de la filosofía el establecimiento de ésta como disciplina traería consigo una negación de la cultura filosófica de la reflexión. Adicionalmente, Fernet-Betancourt considera que la razón pensante se despliega en contra del verdadero carácter de la filosofía, puesto que no permite una cultura de reflexión que posibilite abordar la realidad de cada época mediante la lucha de sistemas, sino que intenta describir un sucesión de épocas conectadas, cuya única misión sería la de transmitir el desarrollo de la idea absoluta, y con ello, tal como ya ha sido afirmado, la configuración de una disciplina que oculta la auténtica historicidad de la filosofía.

Con este marco de reflexión se entra también en discordia con la perspectiva hegeliana de excluir algunas posturas filosóficas que, por el contrario, podrían ser realmente una alternativa en el desarrollo de la historia de la filosofía (como lo era, por ejemplo, la filosofía popular), dado que Hegel se inclina, finalmente, hacia su concepción del desarrollo monológico de la historia de la filosofía. Esto propicia que Fernet-Betancourt señale que las filosofías marginadas o rechazadas pueden salir de esa concepción monológica hegeliana, y tienen el poder de hacer parte del intercambio y de la controversia filosófica que faculta el desarrollo de una historia de la filosofía en tanto diálogo interfilosófico.

Más adelante, el autor rechaza tanto la idea hegeliana del inicio de la filosofía en occidente –que niega de manera rotunda la posibilidad del nacimiento de la misma más allá de los límites del mundo occidental– como la adaptación de este inicio en el mundo helénico a la estructura monológica de la historia de la filosofía ya propuesta por el pensador alemán, puesto que termina siendo una imposición que rechaza el diálogo necesario entre diversas filosofías.

En la tercera parte del libro se traerán ejemplos de modelos de teoría liberadora en la historia de la filosofía, como una contribución a la reconstrucción de una historia alternativa de la misma. No se pretende, sin embargo, substituir la historia hasta ahora conocida, sino que se intenta indicar la complementariedad y el significado propio que las tradiciones olvidadas pueden tener en el desarrollo de una nueva configuración de la historia de Europa, en contravía a lo establecido y a las filosofías dominantes.

La filosofía liberadora busca, entonces, tomar distancia de aquellas tradiciones que se han impuesto desde siempre, pues contrariamente a éstas brinda la oportunidad de pensar desde una opción de filosofía alternativa, que desde una tradición de filosofía política busca reconocer la opinión pública en un momento histórico determinado. De este modo, se indaga por el desarrollo de una filosofía liberadora que atraviese la escena pública y la transforme en una praxis pública de la razón filosófica.

Para finalizar, se presentan los modelos de teoría filosófica liberadora, que pese a haber influido en su momento histórico, han sido posteriormente marginados o abandonados:

1. Aspacia de Mileto o la tradición desacreditada
2. El cinismo o la tradición excéntrica
3. Pedro Abelardo o la tradición fracasada
4. Johann Benjamin Erhard o la tradición olvidada
5. La filosofía popular o una tradición por rehabilitar
6. María Zambrano o la otra tradición española

En conclusión, el autor busca reconocer la pluralidad histórica en la historia de la filosofía, esperando que a través de ésta surja una mayor autocrítica que permita transformar el pensamiento y liberarlo de aquellas tradiciones que limitan el desarrollo filosófico. Asimismo se espera que sea posible reconocer la limitación ínsita de no ver lo que hay más allá de aquello que los sentidos simplemente muestran. Esta actitud abriría la posibilidad de un diálogo que se pueda llevar a cabo con la filosofía de otros contextos y lugares.

**Moseley, R. (2019). *Morality. A Natural History*.
Victoria: Friesen Press**

Francisco Miguel Ortiz-Delgado¹
University of Guadalajara, Mexico
Universidad de Guadalajara, México



¹ PhD en Humanidades en la línea de Filosofía Política y Moral por la Universidad Autónoma Metropolitana. Maestro en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es postdoctorante en la Universidad de Guadalajara, donde lleva a cabo el proyecto “La resignificación de la ‘historia mundial’ y la historiografía sobre el imperialismo dentro del estudio de la guerra justa/ legítima y del pacifismo”.

<https://orcid.org/0000-0003-1300-1275>

Correo electrónico: fmiguelod@gmail.com

Morality. A Natural History es un texto de difusión escrito por el neurocirujano y excombatiente de Vietnam Roger V. Moseley. Es producto de toda una vida de reflexiones alrededor de la moral, pues tal como su título lo indica el tema central es este fenómeno, así como su devenir conceptual y práctico enfocado en la época contemporánea. El libro toca adicionalmente muchos otros temas de manera muy amena, lo que será provechoso para todos aquellos que apenas se están aproximando a algunos de los tópicos tratados en él.

Sabemos que hoy en día los académicos y los eruditos no podemos ser especialistas en más de dos áreas de estudio (o, en el caso de algunos pocos que dominan tres áreas, en más de tres), aunque el texto que aquí se reseña se las arregla para hablarnos de más de tres grandes ámbitos de reflexión: a) la filosofía, b) los estudios de la religión, c) la neurociencia, d) la teoría de juegos, e) la psicología, f) la biología evolutiva, g) la antropología/sociología. Efectivamente, el libro se divide en ocho capítulos en los que, a excepción del primero que consiste en un panorama general u *overview*, cada uno aborda uno de los siete grandes temas enumerados anteriormente desde la ‘a’ hasta la ‘g’). Tenemos entonces que, para quienes no somos especialistas más que en uno de los siete temas mencionados, los otros capítulos del texto serán una gran guía introductoria o, también, de profundización.

Como filósofo no conocedor de la neurociencia y de la teoría de juegos, me parecen muy esclarecedores los capítulos 4 y 5: el cuarto, que está dedicado a la neurobiología y a los ejemplos más famosos de vinculación entre la anatomía y la química del cerebro con los actos morales, y el capítulo quinto, ocupado en la llamada “ética experimental”. Dejando a un lado lo anteriormente mencionado, en las siguientes líneas comentaré algunos puntos relevantes del libro, que estimo de alto valor para quienes no son expertos en el tema (aquí radica su mérito principal) y para quienes, no siendo tan primerizos, están interesados en la moral, su historia y su naturaleza (meta-ética).

En el capítulo 2, el propiamente dedicado a la “filosofía”, se declara que, siguiendo a Baruch de Spinoza, las palabras ‘bueno’ y ‘malo’ no tienen sentido por sí mismas y sólo lo tendrían en función de algo (p. 28). Ergo, para el autor no existirían hechos morales, sino sólo hechos interpretados como tales. Desde un principio Moseley se declara como opuesto a la idea de que efectivamente existen los hechos morales en sí mismos (p. 37), quizá cayendo en un cierto relativismo, pero evitando la aceptación de que existen moralidades

“verdaderas”, es decir, soslayando que alguien pueda declarar que su moral es la mejor y, con ello, que se declare que existe el derecho de imponer una moral supuestamente verdadera a otros grupos humanos.

En el capítulo 3, que versa acerca de la religión, el texto muestra el debate que busca determinar si la religión tiene o no su origen, aunque fuese parcialmente, en los genes humanos (p. 85). Nos describe también la discusión en torno al papel de la fe en la moral, y señala cómo ha sido discutida la posibilidad de una religión civil (como la propugnada por J. J. Rousseau) no trascendentalista (p. 118). En el capítulo 4 se discute el papel de la forma y de las partes del cerebro en las actividades inmorales de, por ejemplo, los psicópatas (p. 152). El autor aborda asimismo el debate acerca de si el sentimiento o el deseo (egoísta) de ganancia es más importante para el desarrollo humano (pp. 201-203), en el que la respuesta de Moseley podría llegar a sorprender.

Me gustaría detenerme un poco más en el capítulo 7, dedicado a la evolución y al comportamiento animal, pues considero que estos dos temas han sido frecuentemente dejados de lado por los filósofos morales en las discusiones meta-éticas, ya que han sido considerados más bien como materia de análisis exclusivo de los filósofos de la ciencia. Moseley señala que su objetivo esencial es sostener la esencialidad de la cooperación entre los químicos del cuerpo y del cerebro para la creación de la moral humana (p. 278). Luego explica las ventajas y desventajas de la teoría de la convergencia, la cual sostiene que en condiciones ambientales y naturales idénticas, los seres vivos tendremos evoluciones y progresos “sociales” muy semejantes o totalmente “iguales” (pp. 281-283). El autor nos indica, por ejemplo, que incluso la aparición de la escritura es producto de la convergencia, esto es, de condiciones medioambientales similares en distintos grupos humanos, lo que explicaría la razón por la cual la escritura aparece en grupos humanos o culturas diferentes y no conectados (p. 285). Al final del capítulo se llega a la sorprendente (al menos para algunos) conclusión de que, siguiendo la teoría de Charles Darwin con detenimiento, hasta cuestiones que se consideran meramente sociales o históricas, como el patriotismo o la fidelidad a un Estado, son en realidad producto de la selección natural (p. 315).

En el capítulo 8, acerca de la antropología y la sociología, podremos ver discusiones en torno a la obra de Richard Alexander –en lo que respecta a su establecimiento del comportamiento humano como un producto de

la combinación de factores culturales y genéticos (p. 338)–, de Michael Walzer –para quien el entendimiento acerca de las cuestiones humanas no posee “explicación científica” concreta–, de Max Weber o de Clifford Geertz (p. 339). A partir de la discusión de los autores anteriores, Moseley asevera que existe la imperiosa necesidad de que las ciencias sociales sean estudiadas de forma conjunta con las ciencias naturales (p. 341). Se concluye también, entre muchas otras cuestiones, que entre más social y políticamente “avanzados” sean los grupos humanos, tendrán una mayor inclinación a comportarse de una forma moralmente correcta (p. 366). Asimismo, se afirma que las leyes de los Estados en la historia premoderna han favorecido, por lo general, al aristocratismo o a la explotación aristocrática de los campesinos (p. 373) y que, en contraste, el moderno tipo de gobierno parlamentario y/o democrático ha favorecido al capitalismo (p. 380).

En síntesis: *Morality. A Natural History*, es un excelente texto introductorio a las problemáticas ya mencionadas, y provee al lector de una excelente bibliografía básica para cada uno de los temas abordados en él. Se trata también de una obra que bien pudiera ser usada como un texto guía o un texto didáctico para aquellos que quieren aproximarse a la filosofía moral, la psicología moral, la biología humana, la bioética, la neuroética y la antropología moral, entre muchos otros.



Esta revista se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2023 en los talleres de Editorial Jotamar S.A.S., con un tiraje de 100 ejemplares.

Tunja, Boyacá, Colombia.
