

“...como a un caballo grande y noble pero entorpecido por su misma grandeza y que necesita ser aguijoneado por una especie de TÁBANO, así el dios me ha colocado junto a la ciudad para despertarlos, persuadirlos, y reprocharlos uno a otro...”

Platón

Apología de Sócrates

Centro de Estudiantes de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Pontificia Universidad Católica Argentina

Av. Alicia Moreau de Justo 1500 P.B.
Edificio San Alberto Magno
C.P. 1107
Buenos Aires
Argentina

Dirección electrónica: revista_tabano@uca.edu.ar
<https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TAB>
Teléfono: (5411) 4338-0686 (int. 686)

Revista indizada en el Catálogo LATINDEX Directorio y en ERIH PLUS.
Puede consultarse también en la base de datos de la Biblioteca Digital de la UCA (<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar>), repositorio institucional asociado a la Base de Datos Unificada del SIU y a EBSCO Host.

Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional “Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina” como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

ISSN 2591-572X

TÁBANO

Revista de filosofía

Buenos Aires

ISSN 2591-572X



Número 15

2019

Centro de Estudiantes de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Pontificia Universidad Católica Argentina

La Revista "Tábano" es la publicación anual del Centro de Estudiantes de Filosofía de la UCA.

Aspira a ser un verdadero reflejo de las inquietudes filosóficas de los estudiantes de nuestra Facultad, tratando de no constreñirse a ningún área, tema o corriente particulares. Busca, abrevando de la tradición, abrirse a los más diversos pensamientos filosóficos hasta convertirse en un lugar de encuentro vivo, un hogar para quienes hoy se atreven a pensar trascendiendo: pensar al hombre, su mundo y su Dios.

"Tábano" es una revista de frecuencia anual. Correspondencia, suscripción y números anteriores: a las direcciones antes citadas. Las opiniones vertidas por los autores reflejan su criterio personal, por lo que la revista no se hace responsable por las mismas.

AUTORIDADES DE LA PONTIFICIA
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

RECTOR

Dr. Miguel Ángel Schiavone

VICERRECTORES

Dra. María Clara Zamora

Pbro. Gustavo Boquín

AUTORIDADES DE LA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DECANA

Dra. Olga Lucía Larre

SECRETARIO ACADÉMICO

Lic. Gustavo Hasperué

DIR. DEL DEPTO. DE FILOSOFÍA

Dr. Federico Raffo Quintana

CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA

PRESIDENTE

Franco Cáceres

VICEPRESIDENTE

Felipe Matti

SECRETARIA GENERAL

María Reina Marques dos Santos

TESORERO

Rodrigo Candiano

VOCALES

Francisco Llambías, Bianca Agostinelli, Agustina Cuadro Moreno, Matías Oyos,
Paloma Arnau, Gonzalo Rouco Oliva

“TÁBANO”

REVISTA DE FILOSOFÍA - PUBLICACIÓN DEL CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA DE LA UCA
REVISTA DE FILOSOFIA - PUBLICAÇÃO DO CENTRO DE ESTUDANTES DE FILOSOFIA DA UCA
ISSN 2591-572X

DIRECTOR

Mateo Belgrano

EDITOR RESPONSABLE

Juan Solernó

EDITOR EJECUTIVO

Mauro Guerrero

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Felipe Matti, Francisco Llambías, Bianca Agostinelli, Franco Cáceres, Paloma Arnau

COMITÉ EDITORIAL INTERNO

Juan I. Blanco Ilari (*Universidad Nacional General Sarmiento, Argentina*)

Oscar M. Esquisabel (*Universidad Nacional de la Plata - Universidad Nacional de Quilmes, Argentina*)

Martín Grassi (*Universität Bonn, Alemania*)

Marcos Jasminoy (*Universidad de Buenos Aires - Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Argentina*)

Olga Larre (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina, Argentina*)

Francisco Leocata (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

Marisa Mosto (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

Luis R. Rabanaque (*Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires - Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

Federico Raffo Quintana (*Universidad Nacional de la Plata - Universidad Nacional de Quilmes, Argentina*)

María G. Rebok (*Universidad Nacional de San Martín, Argentina*)

Ignacio Silva (*Universidad Austral, Argentina*)

COMITÉ ASESOR EXTERNO

Jean Grondin (*Université de Montréal, Canadá*)

Mauricio Beuchot (*Universidad Nacional Autónoma de México, México*)

Ildelfonso Murillo y Murillo (*Universidad Pontificia de Salamanca, España*)

Ricardo Vélez Rodríguez (*Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil*)

Jacob Buganza (*Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana, México*)

Román Alejandro Chávez Báez (*Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México*)

Aníbal Fornari (*Universidad Católica de Santa Fe, Argentina*)

Néstor Corona (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

Luis Baliña (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

SUMARIO

TÁBANO 15 (2019)

Presentación8

ARTÍCULOS

Existencia y encuentro con el otro
Jan Patočka y el movimiento de la vida
Maximiliano Cladakis.....13

Fenomenología y violencia.
La condición europea de la filosofía frente al problema de la
alteridad.
Andrés Osswald.....29

El conocimiento simbólico y el mito del fuego en las culturas
antiguas.
Aportes desde la imaginación creadora de Gastón Bachelard.
Maximiliano Sebastián Corsellas.....48

Cuestiones abiertas sobre el distanciamiento entre Edith Stein y
Edmund Husserl.
Un estudio a partir de la recepción en E. Stein de las obras
Investigaciones lógicas e Ideas I.
Cristián Núñez Durán.....60

P. Ricoeur y el problema de la antropología filosófica.
El debate con Heidegger por la apropiación de Kant en “El
hombre falible”
Tomás Domergue.....79

REFLEXIONES

A propósito del lenguaje inclusivo
Claudio Marengi.....96

Lenguaje, género y los límites de la desigualdad
Paula Salerno109

Reseñas116

Sobre los autores......120

PRESENTACIÓN

HUÉSPEDES Y ANFITRIONES

En infinidad de oportunidades la filosofía ha sido caracterizada injustamente como el arte de hacer preguntas, quedando relegadas en un segundo plano las respuestas que de su reflexión emanan. No pocas veces se ha acusado a los campeones del pensamiento por su desvinculación respecto a la realidad social, desembarazándose de los problemas propios de sus contextos específicos. Hoy, en pleno siglo XXI, no sólo resulta inaudito el encierro en torres de marfil, sino que las problemáticas se han tornado globales: crisis migratoria, contaminación ambiental, cambio climático, superpoblación, escasez de recursos, aumento de la brecha entre los que más y menos tienen, la interminable carrera armamentística y la diseminación de *fake news*, sólo por mencionar algunas. Todas ellas atentan contra la calidad de vida que ansiamos para nosotros, resultando negligente hacer oídos sordos frente a dicha situación.

Es momento que la filosofía abandone su *status* puramente interrogador y teórico para fundar caminos responsables ante las acuciantes cuestiones que exigen un pensamiento volcado a la respuesta práctica. La clave aquí radica en una reflexión que rompa con el solipsismo de la actividad individual del pensar y se abra a la alteridad, a la consideración del otro en toda su amplitud y riqueza: personas, naturaleza, divinidad. En otras palabras, la meditación filosófica ha de abrazar nuevamente la ética.

El filósofo francés George Steiner ilustra nuestra situación actual y a la vez esboza una respuesta en un artículo del diario norteamericano *The New Yorker*: “Me parece dudoso que el animal humano logre sobrevivir si no aprende a prescindir de fronteras y pasaportes, si no puede entender que somos todos huéspedes unos de otros, como lo somos de esta tierra envenenada y llena de cicatrices”.¹ ¿Cómo comenzar, entonces, a pensar en una solución frente a esta problemática que no olvide ni reduzca al otro? Abriéndonos camino en una meditación filosófica que aborde de lleno nuestros principios morales.

El pensador español Daniel Innerarity da en la tecla al ofrecernos considerar la categoría de la relación como fundamento de nuestra experiencia ética para dar lugar a una “ética de la hospitalidad”.² Ella bien podría ser considerada como modelo de una ética para nuestro tiempo por su capacidad de asumir las dificultades que

¹ STEINER, G., *George Steiner en «The New Yorker»*, Siruela, Madrid, 2009, 51-52.

² Cf. INNERARITY, D., *Ética de la hospitalidad*, Península, Barcelona, 2001.

atravesamos en esta época signada por la globalización y todo lo que ella implica (la reducción de las distancias, el acceso instantáneo a personas, culturas, formas de vida, tradiciones, etc.) sin perder de vista la alteridad en todas sus dimensiones.

Múltiples producciones del ámbito religioso y artístico, así como del campo literario y filosófico, dan cuenta de que la hospitalidad responde a las características de las experiencias éticas fundamentales que tejen nuestras vidas. A través de una gran variedad de manifestaciones culturales, ella está presente como motivo de exhortación o tema para la recreación literaria. En el intercambio hospitalario, que supera la reciprocidad de las personas involucradas, se manifiesta la primera forma de una humanidad general. En torno a esta relación se han ido configurando una serie de deberes cuya transgresión es especialmente censurada.

Tomemos, por ejemplo, a Hesíodo³ o Platón,⁴ quienes consideraban una maldad especial traicionar al huésped al que se había ofrecido asilo, y por ello correspondía al mal anfitrión un castigo por parte de los dioses. Dante Alighieri, por otra parte, le adjudica a ese anfitrión perverso el último infierno, el más glacial.⁵ También los huéspedes pueden incumplir sus obligaciones, como aquellos troyanos a los que Menelao reprocha haber raptado a su mujer cuando les había alojado hospitalariamente, según cuenta Homero. De hecho, esta ofensa es el desencadenante mismo del poema de la *Iliada*: el troyano Paris es huésped de Menelao, rey de Esparta, y su comportamiento indebido da lugar a la guerra de Troya, que se convierte así en el paradigma de las terribles consecuencias que la transgresión de la hospitalidad puede acarrear.⁶

La categoría de la hospitalidad puede servir para articular una teoría moral en virtud de su universalidad cultural y la riqueza de sus significaciones. Como

³ “[...] el que maltrata a un suplicante o a su huésped, [...] sobre éste ciertamente descarga el mismo Zeus su ira y al final en pago por sus injustas acciones le impone un duro castigo” (HESÍODO, “Trabajos y días”, en: *Teogonía – Trabajos y días*, Del nuevo extremo, Buenos Aires, 2008, 325-335).

⁴ “Estamos bien persuadidos de que nada hay más sagrado que los deberes de la hospitalidad, y que todo lo que a ellos se refiere está bajo la protección de un dios, que vengará con más severidad las faltas cometidas contra los extranjeros que las que se cometan contra un conciudadano” (PLATÓN, “Las leyes”, en: *Obras completas de Platón – 11 Volúmenes – Tomo IX*, Medina y Navarro, Madrid, Medina y Navarro, 1872, 235).

⁵ “[...] en el círculo más estrecho, donde está el centro de universo y Satanás reside, es eternamente atormentado quien haya hecho traición a otro” (ALIGHIERI, D., *La divina comedia*, Terramar, La Plata, 2009, 68). “Mi guía y yo seguimos adelante, allá donde el hielo envuelve rudamente a otros espíritus, no ya con la cabeza hacia lo alto, sino del todo inmersos, de manera que sus propias lágrimas ya no los dejan sollozar y el llanto que se hiela en sus pupilas aumenta la terrible angustia; pues las lágrimas primero se amontonan y como cubiertas de cristal van llenando la cuenca de los ojos” (Ibid., 162).

⁶ “[Menelao: ¡] Soberano Zeus! Permíteme castigar al divino Alejandro que me ofendió primero, y hazle sucumbir a mis manos, para que los hombres venideros teman ultrajar a quien los hospedare y les ofreciere su amistad” (HOMERO, “Iliada”, en: *Obras completas de Homero*, Montaner y Simón, Barcelona, 1927, 351).

categoría, permite interpretar la situación general del hombre en el mundo. Ella recoge el empeño de hacerse interpretativamente con la rica extrañeza de la vida, de los otros, de la cultura en que vivimos, a veces demasiado opaca hasta rozar lo incomprensible u hostil, pero que está en el origen de ese aprendizaje de lo nuevo, el contacto con lo distinto y la armonización de lo dispar en que nuestra vida consiste. El hecho de que seamos, retomando la expresión de George Steiner, “huéspedes unos de otros”, significa que nuestra instalación en el mundo tiene la estructura de la recepción y el encuentro. La relación anfitrión-huésped bien podría reemplazar el lugar que Georg Wilhelm Hegel había asignado a la dialéctica amo-esclavo.

Sólo en el marco del encuentro hospitalario es posible el auténtico aprendizaje del trato productivo con la alteridad, la verdadera capacidad de estar al alcance de la realidad, de manera que esta pueda, como un huésped autónomo, contradecir el propio saber o exceder el propio querer. La competencia ética fundamental consiste en la apertura hacia lo otro y los otros, en estar accesible a los requerimientos del mundo y atento a lo distinto de uno mismo. Tal vez la experiencia moral se expresa mejor en la constelación que forma el encuentro y en las categorías que rigen el ámbito de la recepción.

Citando otro ejemplo de la literatura clásica universal, en la obra *Antígona* de Sófocles, Hemón propone a su padre Creonte el cultivo de una receptividad (que bien podría ser hacia otras personas como hacia el mundo de la naturaleza o respecto a la divinidad) que no tiene por qué ser paralizante, sino que incluso puede permitir movimientos más sutiles y flexibles. Su consejo indica que para ser civilizados hay que preservar el carácter misterioso y especial de lo exterior, cultivando en uno mismo las pasiones que conducen a esos misterios:

Hemón: Padre, los dioses han dado a los hombres la razón, que es el mayor bien que existe. [...] También a otro podría ocurrírsele algo bueno, y a ti no te es posible atender a todo lo que la gente dice o hace o tiene para censurar. [...] No te quedes, pues, con tu solo modo de ver las cosas, creyendo que sólo lo que tú dices y nada más está bien, porque el que cree que únicamente él tiene razón o que posee una lengua y un alma que ningún otro posee, al ser descubiertos se muestran vanos. En cambio, nada tiene de vergonzoso que un hombre, por sabio que sea, aprenda muchas cosas y no se muestre inflexible en su posición. Tú sabes que junto al lecho de los torrentes los árboles que ceden conservan sus ramas, mientras que los que ofrecen resistencia son destruidos de raíz. [...] Lo mejor es que un hombre esté por completo lleno de sabiduría, pero si no lo está, y así suelen ser las cosas, es bueno también que aprenda de los que hablan con razón.⁷

⁷ Cf. SÓFOCLES, “Antígona”, en *Teatro*, Terramar, La Plata, 2007, 94.

El otro tiene mucho que decir y se torna insoportable –cuando no intolerable– quedarse con un solo modo de ver las cosas. Movilizados por estas convicciones, por las ansias de aprender, y por el espíritu hospitalario de dar morada a la labor intelectual, es que nos llena de alegría presentar un nuevo ejemplar de la *Revista Támano* a todos los aficionados a la filosofía. La multiplicidad de cuestiones tratadas en las distintas contribuciones de alumnos, licenciados y doctores en filosofía de la Pontificia Universidad Católica Argentina como así también de otras prestigiosas casas de estudios, no debe hacernos pensar que este número carece de unidad; la importancia de la alteridad, la relación con el otro y la recepción de las experiencias a través del lenguaje que nos vincula y abre a los demás son temáticas recurrentes en esta publicación.

La presente edición se inaugura con el trabajo del Dr. Maximiliano Cladakis, “Existencia y encuentro con el otro. Jan Patočka y el movimiento de la vida”. Aquí Cladakis se propone demostrar que en el pensamiento de Patočka existir para el hombre significa estar signado por el encuentro con el otro. A través de una dialéctica que recuerda al proceder hegeliano, Cladakis expone cómo el sacrificio se alza como superación de la oposición “ser con” y “ser contra” otro, fundamentando su desarrollo en la de idea de Patočka del “movimiento de la vida”.

El Dr. Andrés Osswald, en el segundo artículo de esta edición, “Fenomenología y violencia. La condición europea de la filosofía frente al problema de la alteridad”, expone la riqueza del pensamiento de fenomenólogos tales como Emmanuel Levinas, Jacques Derrida y Hans Rainer Sepp ante la problemática de la violencia, apoyándose en los lineamientos generales trazados por el padre de esta corriente Edmund Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

El Lic. Maximiliano Sebastián Corsellas trabaja el conocimiento simbólico y el mito del fuego en las culturas antiguas. Retomando los aportes hechos por Gastón Bachelard acerca de la imaginación creadora, Corsellas efectúa un tratamiento del carácter mítico del fuego y de la influencia que él ha tenido en el simbolismo primitivo, desplegando historias, tradiciones e interpretaciones sobre este elemento.

El Lic. Cristián Núñez Durán se sumerge en las intrincadas razones que dan lugar al alejamiento entre Edith Stein y Edmund Husserl. La hipótesis de Núñez Durán es doble: mientras que las *Investigaciones lógicas* producen en Stein un hechizo que le hace dedicarse de lleno al estudio del método fenomenológico propuesto por su maestro, las *Ideas relativas a una fenomenología pura (Ideas I)* marca el inicio del distanciamiento respecto de Husserl. Aportes y críticas de Stein sobre el método de fenomenológico son ofrecidas en este artículo para dilucidar el encanto y posterior desencanto vividos a través de los vaivenes del desarrollo del pensamiento husserliano.

El Prof. Tomás Domergue se ocupa del debate que Paul Ricoeur mantiene con Martin Heidegger al momento de interpretar a Immanuel Kant en vistas a tratar la problemática de la antropología filosófica en “El hombre falible”. Comenzando con un examen de los conceptos centrales de la etapa trascendental de la reflexión propuestos por Ricoeur, Domergue pretende, por una parte, confrontar dichas nociones con la propuesta heideggeriana y, por otra parte, destacar las diferencias presentes en ambos proyectos fenomenológico-hermenéuticos.

El apartado de “Reflexiones y debates” está integrado por dos escritos dedicados a pensar un mismo tema: el lenguaje inclusivo. Aquí se encontrarán dos visiones contrapuestas, las de Claudio Marengi y Paula Salerno, que reflexionarán acerca de esta temática concerniente al género, a los límites, a la igualdad y la desigualdad. Invitamos a leer estos ensayos en conjunto a fin de que se pueda recrear un debate en el que se discuten dos perspectivas diferentes. Cierra esta edición Facundo Serra Olivero con una reseña bibliográfica de la obra de Antonio Diéguez, *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*.

Para finalizar agradecemos a los autores por sus aportes y a la Pontificia Universidad Católica Argentina por su incondicional apoyo.

Juan Solernó

MAXIMILIANO CLADAKIS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS –
ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES –
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS

EXISTENCIA Y ENCUENTRO CON EL OTRO

JAN PATOČKA Y EL MOVIMIENTO DE LA VIDA

EXISTENCE AND ENCOUNTER WITH THE OTHER. JAN PATOČKA AND
THE MOVEMENT OF LIFE

maxicladakis@yahoo.com.ar

Recepción: Abril 2019
Aceptación: Octubre 2019

RESUMEN

El objetivo del siguiente trabajo es abordar la manera en que la existencia humana significa ineludiblemente un encuentro con el otro en el pensamiento de Jan Patočka. En este sentido, la idea de “movimiento de la vida” resulta fundamental para la comprensión de una reconfiguración de la existencia y del sentido del encuentro con el otro en su discurrir en el mundo. La oposición “ser con” y “ser contra” se presentan como manifestaciones de un mismo proceso de cosificación que, a partir del “sacrificio”, pueden ser superados en una dimensión más plena y auténtica de la existencia que es, al mismo tiempo el encuentro efectivo con el otro más allá de toda determinación funcionalista y utilitaria.

PALABRAS CLAVE

Patočka, existencia, intersubjetividad, fenomenología.

ABSTRACT

The aim of this essay is to address the way in which human existence inevitably means an encounter with the Other in Jan Patočka thought. In this sense, the idea of “movement of life” is fundamental for the understanding of a reconfiguration of the existence and of the meaning of the encounter with the Other in its course in the world. The opposition “being together” and “being against” are presented as manifestations of the same process of reification that, from the “sacrifice”, can be overcome in a fuller and more authentic dimension of existence that is, at the same time, the effective encounter with the Other beyond all functionalist and utilitarian determination.

KEY WORDS

Patočka, existence, intersubjectivity, phenomenology.

Tábano, no. 15 (2019), 13-28

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.15.2019.p13-28>

1. INTRODUCCIÓN

El presente estudio tiene por objetivo abordar la manera en que el filósofo checo Jan Patočka comprende el encuentro con el otro como rasgo propio de la existencia humana. En el transcurso del trabajo las categorías de “ser-con” y de “ser contra” como así también la de “solidaridad” y la de “lucha” tendrán un rol sumamente relevante ya que, desde la perspectiva de Patočka, se trata de elementos correlativos que emergen en el segundo momento del movimiento de la vida. Precisamente, la idea de movimiento es nuclear en el abordaje patočkiano puesto que ella implica una reconfiguración del sentido tanto de la propia existencia como de la existencia del otro. En cada momento, acontece una conversión del sí mismo y de ese otro con quien soy en el mundo.

En este aspecto, consideramos que la circunscripción de estos elementos a uno de los momentos del movimiento de la vida significa una posibilidad de pensamiento sumamente enriquecedora en torno a la cuestión de la intersubjetividad. A lo largo de la filosofía contemporánea, los debates en torno a si el sentido originario de las relaciones con el otro es el del conflicto o el de la coexistencia han movilizado una serie de reflexiones determinantes para el desarrollo de la problemática, tal como lo evidencian, por ejemplo, las diferencias, en el campo de la fenomenología, entre Jean Paul Sartre, quien sostiene en *El ser y la nada* la primera posición, y Maurice Merleau-Ponty, quien afirma en la *Fenomenología de la percepción* la segunda idea..

A partir de ello, la relevancia del problema se abre en tres direcciones que se entrelazan dialécticamente. Por un lado, se trata de un aporte a los estudios patočkianos pues el encuentro con el otro y sus transfiguraciones en el despliegue de la vida son algunos de los ejes transversales que atraviesan la obra de Patočka. Por otro lado, la puesta en relación del planteo realizado por el filósofo checo con los debates dados dentro de la filosofía contemporánea, pueden ser útiles para brindar algunas herramientas que enriquezcan los estudios sobre el tema. En tercer lugar, la presentación de la solidaridad y de la lucha como el anverso y el reverso de una misma comprensión del otro dada en el dominio del rol y de la función, ofrecen una perspectiva que consideramos sumamente original.

Con esta finalidad, el trabajo se estructurará en cuatro apartados. En el primero de ellos, se abordará la manera en que Patočka comprende la relación entre “mundo” y “existencia” de una forma en qué esta no puede ser demarcada a partir de los criterios de objetividad característicos de la ciencia moderna. En el segundo, expondremos la problemática acerca del sentido del encuentro originario con el otro a partir de la oposición “ser-con/ser-contra” en el decurso de la filosofía contemporánea, esencialmente en la fenomenología post-husserliana. El tercer apartado tendrá como eje, la relación que establece Patočka entre la lucha contra el otro y el dominio del trabajo y de las capacidades laborales que distinguen al segundo

momento del movimiento de la vida. En el cuarto y último apartado, se expondrá la posibilidad de superación de la lucha a partir del sacrificio como momento donde la existencia se recupera a sí misma y realiza un encuentro efectivo con el otro más allá de las mediaciones funcionalistas.

2. EXISTENCIA Y MUNDO

Según Patočka, la existencia posee un carácter indeterminado si comprendemos la determinación a partir de criterios lógico-objetivos. La pregunta acerca de ella se torna dificultosa, carente de la posibilidad de una respuesta precisa y unívoca. En “¿Qué es la existencia?”, el filósofo checo señala que esta dificultad radica tanto en el fenómeno mismo de la existencia como en la forma en que las preguntas acerca del “qué es” se circunscriben, en la época contemporánea, a los criterios de validación propios de la ciencia moderna. “¿Cómo pensar la existencia, cómo hablar de ella si la esencia de un concepto reside justamente en la objetividad que el pensamiento fija, de suerte que todos pensemos algo idéntico y no ya sólo algo igual?”.¹

El planteo patočkiano remite a las reflexiones de aquello que puede ser denominado como “existencialismo” o “filosofía de la existencia”:² la imposibilidad de reducir la existencia a un elemento dentro de un sistema de pensamiento determinado por los principios de la exactitud y del cálculo. Ni la existencia puede ser reducida a una formulación científica ni la ciencia, en su sentido moderno, es capaz de abordarla. Si “la ciencia entera con toda su claridad y potencia, descansan sobre este hecho: pensar lo idéntico”,³ la existencia es un fenómeno imposible de abordar por ella en su totalidad.

La existencia implica el vivir en distintos planos que se encuentran “atravesados por el perderse a sí mismo, por el buscarse a sí mismo y, en ocasiones, también por el encontrarse el hombre a sí mismo”.⁴ Estos planos, por lo tanto, hacen al *ser* de la existencia. En ellos, la existencia se despliega y se hace ser, se pierde y

¹ PATOČKA, J., *El movimiento de la existencia humana*, trad. T. Padilla, J. M. Ayuso y A. Serrano de Haro), Ediciones Encuentro, Madrid, 2004, 48.

² De aquí en adelante, para evitar posibles malos entendidos, emplearemos el término “filosofía de la existencia” en lugar de existencialismo siguiendo el planteo de Merleau-Ponty en su conferencia “La filosofía de la existencia”. En ella el autor distingue entre “existencialismo” y “filosofía de la existencia”, caracterizando al primero como el movimiento filosófico francés que se da en los años de posguerra encabezado principalmente por Sartre, mientras que el segundo tendría un espectro más amplio que abarcaría a autores como Kierkegaard y Heidegger (Cf., MERLEAU-PONTY, M., *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2000).

³ PATOČKA, *El movimiento de la existencia humana*, 48.

⁴ *Ibid.*

se encuentra, no se trata de planos sobre los que transcurre como si fuera un elemento ya acabado. La existencia se determina a sí misma en este tránsito.

Patočka comprende como uno de los elementos fundamentales de la existencia el hecho de ser “vida en la verdad” y sostiene que esto significa “consecuencias de muy notable alcance para la comprensión del hombre, para su posición en el Universo, para su relación con los demás y consigo mismo”.⁵ Desde la perspectiva de la existencia, la verdad no es comprendida como correspondencia o *adequatio*. El filósofo checo comprende la verdad en un sentido más originario que el del juicio. Este sentido originario compromete al hombre en su totalidad.

No caben dudas de que el planteo patočkiano tiene una notoria correspondencia con la *aletheia* heideggeriana y, también, con la iluminación sartreana (la cual a su vez se encuentra influenciada por la primera). Si la problematización de la existencia significa un giro en cierta forma de comprender la filosofía, dicho giro es también un giro con respecto a la comprensión de la verdad. La relación entre existencia y verdad no es la de la posesión, sino la de “estar en la verdad”. Las palabras de Patočka son muy claras:

Estar en la verdad quiere originalmente decir «interesarse por», «inclinarse por» una de mis posibilidades esenciales, o sea, no ser indiferente a lo que soy y a cómo lo soy. Sólo merced a esta no-indiferencia y en el seno de ella puede un ser que es en sí mismo una parte del Universo existir a la vez en la verdad. Cabe decir incluso que el interés por el ser propio, por sus posibilidades esenciales, es *conditio sufficiens* de todo estar en la verdad. Para que un ser exista en la verdad no tiene, pues, que salirse de las conexiones que forman el Universo de cosas existentes, no tiene que colocarse fuera del Universo, no tiene que «contener en sí mismo al sujeto trascendental de toda posible experiencia». Basta con que tenga la capacidad de proyectar el mundo en el sentido arriba indicado, «capacidad» ésta que no es distinta de la propia realidad de este ser, de su ser propio.⁶

En este sentido, “contrariamente al significado original de verdad como descubrimiento, la teoría de la verdad como la correspondencia hace que la verdad sea meramente una cosa entre otras cosas”.⁷ En su sentido originario, por el contrario, la verdad abraza la existencia en su relación integral con el mundo. La existencia que *es* en la verdad es aquella que se encuentra comprometida con sus posibilidades concretas en el mundo. Existencia, mundo y verdad se articulan en un mismo plexo. Las conceptualizaciones aisladas de ellos forman parte de las abstracciones propias

⁵ Ibid., 58.

⁶ Ibid., 79.

⁷ SUVÁK, V., “The Essence of Truth (aletheia) and the Western Tradition in the Thought of Heidegger and Patočka”, en: *Thinking Fundamentals*, IWM Junior Visiting Fellows Conferences, Vol. 9, Vienna, 2000.

del entendimiento formal. La propuesta del filósofo checo remite inexorablemente a las tesis fenomenológicas acerca de la búsqueda del sentido originario de la existencia, sentido anterior a las formulaciones llevadas a cabo por las ciencias modernas.

Patočka retoma los planteos de Husserl y de Heidegger acerca del mundo como horizonte donde discurre la vida. Las siguientes palabras del filósofo checo expresan con claridad su propuesta.

El mundo en sentido originario no es la reunión total de las cosas que existen, sino la conexión de sentido que tiene ante sí una vida humana que se está realizando a sí misma, o sea, que se comprende activamente a sí misma. El mundo no es nada real, no está hecho de cosas ni de relaciones puramente reiformes entre cosas. Pero tampoco es vida ni vivencia. El mundo es un tercero, algo esencialmente distinto del ente, que, sin embargo, muestra y desvela lo que son las cosas y cómo lo son. Las conexiones del mundo están abiertas en origen gracias a una posibilidad fundamental de mi propia vida: las cosas se muestran en virtud de su poder estar a la mano o a contramano, en relación justamente con esta posibilidad de servir para o de obstaculizar; tal relación yo no la comprendo por convertirla en objeto para mí, sino por el hecho de que yo soy esta posibilidad, de que yo la realizo.⁸

3. LA APARICIÓN DEL OTRO: DEL *MITTSEIN* AL *SER PARA-OTRO*

El mundo es el horizonte sobre el cual la existencia discurre y donde los entes se abren. Sin embargo, el mundo no es el horizonte de una sola existencia. El mundo es donde me encuentro con los otros. Ser en el mundo significa ser con los otros. El encuentro con el otro irrumpe, entonces, como problema nodal dentro de una filosofía que intenta comprender la existencia en su radicalidad originaria.

En algunos pensadores modernos, la reflexión acerca de la existencia del otro tiene como correlato la problemática acerca de los criterios de validación de dicha existencia. Este último punto, heredero de la reflexión cartesiana, es descartado por la filosofía de la existencia. La validación de la existencia del otro se encuentra articulada con el problema del solipsismo el cual “es un falso problema”⁹. En cierta medida, la demostración de la existencia del otro se relaciona con la importancia de la demostración en un sentido más amplio y en la búsqueda de un método que pueda instituir una ciencia universal. En el planteo cartesiano, es absolutamente lógico que deba demostrar la existencia del otro ya que, antes tuve que demostrar mi propia

⁸ PATOČKA, *El movimiento de la existencia humana*, 79.

⁹ MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 403.

existencia. Sin embargo, “Descartes no ha probado su propia existencia. Pues, en efecto, yo siempre he sabido que existía, no he cesado jamás de practicar el *cógito*”.¹⁰

Desde la perspectiva de una filosofía que intenta expresar la existencia desde su concreitud originaria, la idea de demostración es superflua: yo existo, el otro existe, el mundo existe. Esto no implica una resolución de la problemática, sino un cambio de dirección. El problema de la existencia del otro no es el de su validación gnoseológica, sino el de su sentido. En este aspecto, el planteo de Patočka se inscribe con claridad dentro de la tradición fenomenológica. El retorno al mundo de la vida propuesto por Husserl y seguido por sus continuadores significa, entre otras cosas, un cambio de perspectiva donde la pregunta por el sentido adquiere una importancia nodal. La vida se comprende, entonces, como vida orientada hacia una dirección, como vida orientada a un fin. El otro existe, es un *factum* al igual que lo es mi existencia. Ahora bien, la cuestión es qué significa la existencia del otro y cual es el sentido originario de mi relación con él en un mundo compartido.

Como se verá en las páginas siguientes, los tres momentos en los que discurre el movimiento de la vida significan, entre otras cosas, reconfiguraciones del sentido de las relaciones con el otro. De la misma manera en que otros aspectos, la propuesta patočkiana retoma los planteos formulados por pensadores anteriores o contemporáneos para, desde esa reasunción, desplegar su propio pensamiento. En este punto, los debates acerca del sentido originario de la relación con el otro constituyen el suelo sobre el que Patočka esbozara sus ideas.

En este sentido, la noción heideggeriana de *Mitsein* es una idea indudablemente relevante en la filosofía del siglo XX. Se trata de uno de los existencialistas constitutivos del *Dasein* en la filosofía de Heidegger. En *Ser y tiempo*, ser-en-el-mundo es ser con-los-otros. El planteo heideggeriano no necesita de ningún tipo de verificación de la existencia del otro, puesto que, en la estructura ontológica de la existencia, ya se encuentra involucrado el otro. No es del interés del presente trabajo ahondar y problematizar en el pensamiento de Heidegger con respecto a la idea del ser-con. Lo que sí nos convoca es la forma en que este es interpretado para el posterior despliegue del problema.

A partir del planteo heideggeriano, dentro de la fenomenología se dará un interesante debate acerca del sentido del encuentro con el otro. En este aspecto, la filosofía de Sartre puede ser comprendida como el polo antagónico ya que, para el filósofo francés, el “ser-con” no tiene un sentido originario, sino que lo que determinará las relaciones con el otro será el conflicto, el “ser-contrá”. Precisamente, Dan Zahavi señala la diferencia entre ambos planteos ya que “según Sartre, el concepto de Heidegger de ser-con (*Mitsein*), falla completamente en capturar nuestra

¹⁰ SARTRE, J.P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, París, 1943, 269.

relación original y fundamental con los otros”.¹¹ En *El ser y la nada* Sartre asume el planteo heideggeriano acerca de que la relación con el otro es una relación de ser frente a los planteos trascendentales. Sin embargo, para el filósofo francés, el *Mitsein* “no puede constituir una estructura ontológica de la realidad humana”.¹² Mientras el ser-con indica que el sentido originario de mi relación con el otro es el de equipo, el ser para otro supone que lo originario es el conflicto.

En la fenomenología francesa de posguerra, la relación entre intersubjetividad y conflicto es sumamente importante. La problemática no es meramente teórica, sino que se entrecruza con los acontecimientos histórico-políticos de la época. Como lo señala el título del notable texto de Merleau-Ponty, “La guerra tuvo lugar”, Francia fue ocupada, luego liberada, el comunismo se hizo una realidad efectiva y conllevó a regímenes tanto o más brutales que aquellos que decía combatir. Los optimismos filosóficos vieron derrumbarse sus premisas. En efecto, había una “filosofía optimista, que reducía la sociedad humana a una suma de conciencias siempre dispuestas para la paz y la felicidad”, mientras que se sabía que “que existían campos de concentración, que los judíos eran perseguidos”.¹³ Merleau-Ponty mismo se responsabiliza de haber formado parte de ese grupo de intelectuales que sostenía un pensamiento contrario a la realidad que efectivamente se encontraba atravesando Europa.

Sin embargo, el planteo de Merleau-Ponty se diferencia del de Sartre. Si el autor de *El ser y la nada* comprende el conflicto como el sentido originario de las relaciones con el otro, Merleau-Ponty habla de una coexistencia originaria y retoma el concepto husserliano de *Ineinander*, ser uno en el otro. Igualmente, el planteo de Merleau-Ponty no significa una anulación del conflicto ni tampoco la traslación de este a un fenómeno derivado. Cuando el fenomenólogo francés habla de esta coexistencia originaria articula la noción de reciprocidad con la de conflicto. En la *Nota a Maquiavelo*, Merleau-Ponty presenta dos ideas sumamente interesantes. La primera se trata de una construcción semántica en cuyo sentido paradójico habita una idea sumamente sugerente: “Comunión de Santos negra”.¹⁴ La segunda es la rotunda sentencia acerca de que “la vida colectiva es el infierno”.¹⁵

Ambas ideas se articulan en una dialéctica donde el reconocimiento y el conflicto se entrelazan en una comprensión de la intersubjetividad que sobrepasa tanto el punto de partida de la primacía del sujeto particular como el de una suerte

¹¹ ZAHAVI, D., “Intersubjectivité in Sartre’s Being and Nothingness” en: *Alter. Revue de Phénoménologie. Sartre phénoménologie*, Editions Alter, Paris, 2002, 266.

¹² SARTRE, *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, 485.

¹³ MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens*, Nagel, Paris, 1963, 268.

¹⁴ MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, 268.

¹⁵ *Ibid.*, 270.

unidad homogénea primordial. La “Comunión de Santos negra” designa un reconocimiento originario puesto que hablar de comunión exige la necesidad de lazos de reconocimiento y de reciprocidad. Sin embargo, dichos lazos llevan en sí el antagonismo, el conflicto y la violencia. La dimensión infernal de la vida colectiva se manifiesta sobre este horizonte de comunión originaria.

4. SOLIDARIDAD Y LUCHA: EL MOVIMIENTO DE LA VIDA

Entre el planteo de Patočka y el de Merleau-Ponty hay varios puntos de encuentro. Para ambos, el conflicto y la lucha son el anverso del reconocimiento. El debate acerca de si el ser-contra es previo al ser-con, o viceversa, queda salvado a partir de la comprensión de que se trata de fenómenos que corren en paralelo. Sin embargo, en Patočka la idea de movimiento especifica el modo en el cual se da esta relación.

Esta idea atraviesa varias de sus obras. La vida humana o existencia es definida a partir del movimiento. Sin embargo, no se trata de la *dinamis* aristotélica la cual “es un cambio en el dominio de unos contrarios que están dados: un color sólo puede pasar a ser otro color, un sonido sólo puede cambiar a otro sonido, una sustancia inanimada a una animada y al revés”.¹⁶ Según Patočka, “el movimiento de la existencia es [...] el proyecto de las posibilidades en cuanto realización de ellas, no son posibilidades que estuvieran dadas de antemano en algún ámbito previo determinante del sustrato”.¹⁷

Para Patočka, el movimiento de la vida es un movimiento de autodeterminación de la propia vida que no responde a determinaciones externas. La vida es su propio movimiento que, en su despliegue, realiza posibilidades que emergen de su propia libertad. Este movimiento no responde, por tanto, a leyes de causalidad sino a la libertad de la existencia misma. Cómo señala Iván Ortega Rodríguez, “Patočka piensa que este movimiento de transformación y advenimiento de propiedades, en el sentido más radical y propio de autorrealización, es el que mejor explica la trama íntima de la existencia humana como realización de sí asumiendo posibilidades”.¹⁸

Ahora bien, para Patočka, este movimiento se encuentra constituido por tres momentos. El primer momento es el del arraigo originario en el mundo, el segundo es el del dominio del trabajo y de la función donde nos alienamos en el rol que nos es otorgado por la división del trabajo, el tercero se refiere al sacrificio donde

¹⁶ PATOČKA, *El movimiento de la existencia humana*, 81.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ ORTEGA RODRÍGUEZ, I., “Existencia humana, mundo y responsabilidad en la fenomenología de Jan Patočka”, *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 4/I : Razón y vida, 2013, 252.

alcanzamos la autenticidad de nuestra existencia por medio del despojamiento de todo ser dado en el momento anterior. Cada momento se entrelaza con el otro en una dialéctica donde cada uno de ellos implica una reconfiguración del anterior, lo que implica una reconfiguración de la vida en su sentido íntegro, donde se reconfigura también la relación con el mundo y con los otros.

Es en el segundo momento de este movimiento donde el filósofo checo inscribe la relación solidaridad-lucha. Precisamente, este momento aparece signado bajo el dominio del trabajo y de las capacidades laborales. Al tratarse de una dialéctica existencial, este momento emerge del anterior. Cómo se ha mencionado, el primer momento del movimiento de la vida es el de ser acogido por la tierra. Ella es lo que nos antecede y que nos dota de una historia previa. Somos arrojados a la vida y la tierra nos acoge brindándonos un pasado previo a nuestra emergencia en el mundo.

En “El mundo natural y la fenomenología”. Patočka señala que:

La relación de enraizamiento surge de la dimensión del pasado. Es una relación con aquello que siempre está ahí una relación que penetra, a través de las estructuras humanas, hasta el cielo y la tierra, hasta la totalidad previa, y cuyo dominio es la conciencia previa de horizonte y la relación original con la totalidad, la disposición de humor, el sentimiento de la situación original.¹⁹

La acogida de la tierra se abre como un pasado que nos recibe en el mundo. Patočka compara esta instancia con la infancia en la cual se constituye el ser propio a partir del contacto con los padres, los hermanos, etc., lo cual genera la adopción de un “mundo”. La tierra, por lo tanto, se encuentra constituida como un suelo intersubjetivo y como una cultura. La tierra es en los otros. Enraizarse en la tierra es enraizarse en los otros, ser aceptado y acogido por ellos. “En los otros la tierra se vuelve así calurosa, clemente, acogedora”.²⁰ La tierra es suelo de arraigo ya que ella es el ser recibido por los otros. En el primer momento del movimiento de la vida, los otros son quienes nos acogen y nos dan un arraigo en el mundo. La dimensión temporal que prima es el pasado. Somos herederos de un pasado que antecede a nuestra llegada al mundo. En este aspecto, nos encontramos definidos a partir de la pasividad, recibimos una lengua, una serie de valores, etc.

Sin embargo, la tierra, al ser tierra nutricia, necesita ser trabajada. Esta necesidad de “trabajar la tierra” arroja a la existencia al segundo momento de su movimiento. Aparece el dominio del trabajo bajo el imperativo de preservar la vida. Esto significa una transformación del otro, de ser arraigo pasa a ser fuerza copartícipe de una empresa común. “El otro es aquí la fuerza copartícipe que me es indispensable

¹⁹ PATOČKA, *El movimiento de la existencia humana*, 31.

²⁰ *Ibid.*, 47.

y es una individualidad, una cosa entre otras cosas como yo mismo lo soy en esta esfera”.²¹

La coparticipación, la co-operación y el consumo compartido son las formas fundamentales de la relación con el otro. Estas formas establecen la cosificación del otro, al mismo tiempo que mi propia cosificación. El otro y yo aparecemos como medios para una tarea común dentro de la cual somos indispensables. Sin embargo, esta indispensabilidad se da desde criterios de utilidad. Tanto el otro como yo mismo nos transmutamos en nuestras funciones, en nuestros papeles, en nuestras capacidades. Esta transmutación implica la pérdida del sí mismo en el rol y la función. Por tanto, cada uno es intercambiable, lo que, en todo caso, no es intercambiable es el rol o la función que llevamos a cabo. “En el dominio del trabajo y de las destrezas laborales somos intercambiables, ya que este dominio proviene del hacer, del comercio con los distintos poderes en su fragmentación, en las circunstancias individuales, en la ocasión particular”.²²

Si en el primer momento del movimiento de la vida, la dimensión temporal que prima es el pasado, en este segundo momento, lo hace el presente. El presente domina la vida a través del “hacer”. En esa dimensión temporal mi relación con el otro es una relación de exterioridad. No me relaciono con el otro sino en virtud a su hacer, un hacer, cabe destacar, que se encuentra circunscripto a la designación de roles, no se trata de un hacer libre y auténtico que involucra la totalidad e integridad de mi persona, sino que, por el contrario, se realiza en la fragmentación de ella. A partir de esta primacía del presente, la vida se reproduce a sí misma a partir de la repetición. En el mundo del trabajo, el tiempo es sucesión serializada de “ahoras”, circularidad perpetua del presente.

Precisamente, es bajo esta temporalidad, que mi relación con el otro no se agota en la del “ser-con” sino que emerge la dimensión del “ser-contra”.

Es un movimiento caracterizado, en lo que concierne a la relación con los otros, por la misma atomización que representa la dispersión en los instantes, en un presente iterativo. El coparticipante en esta esfera es un partenaire que constituye un centro cerrado para sí, que se dirige solo y por sí hacia la prolongación de (desprendimiento) de sí mismo.²³

La rivalidad y la lucha emergen de las mismas necesidades que gestan la solidaridad. “Los copartícipes son siempre, en sentido rivales, aunque se presten ayuda, compartan, etc.”.²⁴ La transmutación de la vida en una fuerza determinada por

²¹ Ibid.

²² Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ PATOČKA, *El movimiento de la existencia humana*, 47

el criterio de la utilidad instituye el sentido mismo de la lucha. Trabajamos en común la tierra, sin embargo, lo hacemos para facilitar la satisfacción individual. En ese trabajo común el otro es un medio para mi interés individual y yo soy lo mismo para él. Bajo el dominio del trabajo, se produce una igualación de la vida. La reducción de la vida a fuerzas coparticipes instituyen la posibilidad de la solidaridad en términos utilitarios y la de la lucha.

El ser coparticipes en el trabajar la tierra es ser “coexplotadores”. La finalidad de la explotación no es otra que la perpetuación de la propia vida: yo para el otro y el otro para mí podemos ser objeto de esa explotación. La ubicación de la lucha en el segundo momento del movimiento de la vida llevada a cabo por Patočka señala que esta se da en un ámbito de homogeneización y de despersonalización de la vida. Reciprocidad y lucha forman parte de un mismo plexo donde el mundo es interpretado bajo la perspectiva del funcionalismo mecanicista. Somos fuerzas a emplear en la preservación de la vida. De esta manera, estas fuerzas pueden obrar de manera conjunta o una contra la otra.

La misma comprensión del otro como fuerza lleva consigo la cosificación del otro. La designación tiene un marcado carácter fiscalista-mecanicista. “Las relaciones de fuerza presuponen una mirada llevada sobre el hombre del exterior, que lo ve como una fuerza, un auxiliar o un obstáculo en la aproximación de los medios cósmicos en vista del fin que es la vida”. La transmutación del otro y de mí mismo en fuerza significa que puede tratarse tanto de un auxilio como de un obstáculo. En el dominio del trabajo, la fuerza es un medio para un fin. Para cada uno: la finalidad es distinta ya que todo obrar tiene como miras la preservación de la propia vida. La atomización de la vida, hace de cada uno el fundamento de todo obrar.

Sin embargo, en este punto radica la paradoja. Muy lúcidamente, Patočka observa que, al ser cada uno el centro y la finalidad del obrar, se realiza una igualación entre todos los individuos. Al ser el fundamento del obrar la propia preservación, el interés personal se presenta como interés general.

Siguiendo su interés personal (que es lo más general en lo que todos acuerdan), los distintos centros individuales se revelan como fuerzas junto a otras fuerzas, como realidades fragmentadas y en continuo movimiento de coalición, de influencia de unas sobre otras, de frenarse unas a otras, y así siempre de nuevo y en sempiterna actualidad.²⁵

5. SACRIFICIO Y AUTENTICIDAD

Cómo se ha señalado en páginas anteriores, la cuestión del conflicto y de la lucha es una problemática sumamente importante en la filosofía contemporánea. De

²⁵ *Ibíd.*

igual manera, lo es la cuestión en torno a su posible superación. En Hegel, la dialéctica del señor y del siervo se resuelve en una nueva figura del Espíritu; en Marx a partir de la abolición de la propiedad privada y de la emergencia del comunismo como traspaso del Reino de la Necesidad al Reino de la Libertad; en Sartre, no habría resolución puesto que el conflicto es constitutivo de la estructura ontológica del ser para-sí. Por su parte, en Merleau-Ponty si bien el conflicto no puede ser anulado, debe ser canalizado institucionalmente.

En el pensamiento de Patočka, la posibilidad de la superación de la lucha sólo se da en la superación del segundo momento del movimiento de la vida. Es decir, en la lucha entre fuerzas no existe la posibilidad de superación del conflicto. Es en el tercer momento del movimiento de la vida, donde acontece la superación de la relación de rivalidad. Esto significa que en el campo mismo de la lucha no existe la posibilidad de superación de ella. En este punto, Patočka se distancia de Hegel. “Hegel analizó dialécticamente esta situación en el sentido de combate a muerte. Pero tal lucha no engendra ninguna autoconciencia positiva, dado que el otro era aquí tan destructivo y negativo como yo mismo”.²⁶

Al surgir la lucha de la pérdida de sí en el rol, ella no puede representar una superación de la lucha ni de la pérdida. La relación que establece Patočka entre ambos fenómenos torna necesaria una transfiguración integral de la vida. Esta transfiguración se da en el tercer momento del movimiento de la vida.

Este momento surge del anterior y se da por medio de una reconfiguración del sentido de la lucha. La lucha deja de ser contra el otro y se presenta en su sentido más profundo. El hombre se enfrenta con “la finitud, con la nada y con la muerte”.²⁷ El otro, pues, deja de ser el antagonista del enfrentamiento. El rol, que es el fundamento de la lucha en el segundo momento del movimiento de la vida, se muestra aquí como superfluo. El enfrentamiento nuclear de la vida sacude “todo rol”.

Sin embargo, parte de un rol que emerge en el momento anterior. La lucha y la rivalidad nos convierten en combatientes, ahora bien la figura del combatiente adquiere su modo más auténtico.

Puede decirse que el combate y la condición de combatiente en sentido externo da al hombre ocasión de asir y comprender la lucha en el sentido verdadero y profundo. El combate en este segundo sentido significa la conquista de lo que hay en nosotros, de la dispersión de los instantes sucesivos de un presente alienante el distraerse en lo externo cabe lo cual se está.²⁸

²⁶ *Ibíd.*, 44.

²⁷ *Ibíd.*, 48.

²⁸ *Ibíd.*, 49.

En el primer apartado se hizo mención a la existencia como “vida en la verdad”. La pérdida del hombre en el rol significa, entre otras cosas, la caída de ese estar en la verdad. En el momento de enfrentamiento con el no ser, la vida se recobra a sí misma en su autenticidad. En un entramado de lenguaje paradójico, Patočka señala que este conquistarse a sí mismo, es, al mismo tiempo, una pérdida de sí. En este momento, la existencia se consolida en su autenticidad pues asume su propia finitud. Si “estar en la verdad” es encontrarse comprometido con las propias posibilidades, la existencia que se asume en su finitud regresa a la verdad, tras su pérdida en el rol.

En “El hombre espiritual y el intelectual”, Patočka habla de la vida espiritual como “vida a la intemperie”.²⁹ Precisamente, en el dominio de la función, el mundo se presenta como evidente y no-problemático. La vida que emerge en el tercer momento del movimiento acepta que no hay nada de estable ni de seguro. A partir de la emergencia de esa nueva vida “no podemos aceptar nada como consumado y dado” y “todo lo que habíamos aceptado como evidente, no es evidente”³⁰. La aceptación de nuestra finitud se da en paralelo con la aceptación de la contingencia originaria del mundo.

El tercer momento del movimiento de la vida es el de la superación del dominio del trabajo y de la alienación, y es el futuro el que define su temporalidad. En este momento, se revela la existencia auténtica del hombre la cual se abre hacia una trascendencia que se halla más allá del mundo del trabajo y que, también, implica un *trans* con respecto a la tierra como arraigo originario. En las “Notas sobre la prehistoria de la ciencia del movimiento: el mundo, la tierra, el cielo y el movimiento de la vida humana”, Patočka señala:

El hombre aquí descubre su existencia no como aceptada y enraizada, sino en su desnudez —y descubre en el mismo instante que la tierra tiene un *trans*—, un más allá. Eso quiere decir también que no hay en ella nada que pueda dar a la existencia un apoyo definitivo, un objetivo final, un por qué válido de una vez por todas.³¹

Patočka observa que la obra que se consolida aquí es la muerte. Sin embargo, la muerte no es la negación de la vida, sino que implica el enriquecimiento de ella. Este movimiento que la vida realiza sobre sí misma, por lo tanto, no debe comprenderse como una incursión en el nihilismo. Por el contrario, en la asunción de la finitud y de la muerte, la existencia se abre hacia un “más alto” y, en ese giro, la finitud se rebasa a sí misma hacia la infinitud.

²⁹ PATOČKA, J., *Libertad y sacrificio*, trad. de I. Ortega Rodríguez, Sígueme, Salamanca, 2007, 256.

³⁰ *Ibíd.*, 251.

³¹ PATOČKA, J., “Notas sobre la prehistoria de la ciencia del movimiento: el mundo, la tierra, el cielo y el movimiento de la vida humana”, *Intentum. Cuadernos de gnoseología*, trad. de D. Maffia, Universidad de Buenos Aires, CABA, 1996, 33.

Al convocar la finitud y adherirse a ella acontece algo distinto que al proclamar la nada y el nihilismo. En esta adhesión tiene lugar un auténtico rebasamiento de la finitud, en el sentido de superarla y conservarla. La vida no sólo es capaz de prolongarse a base de ir perdiéndose, sino también de transformarse por la renuncia de sí.³²

En este aspecto, la figura del “sacrificio” aparece como un elemento fundamental dentro del planteo patočkiano. El filósofo checo establece una profunda relación entre esta figura y la de la autenticidad. Es por medio del sacrificio de sí que la existencia recobra su verdad. Sin embargo, cabe aclarar que cuando Patočka habla de “sacrificio” no se refiere a un fenómeno que puede ser circunscripto a la lógica de recursos empleables para un fin, sino que se trata, ante todo, de un “sacrificio por nada, si entendemos con nada todo lo que no es ningún ente”.³³

En ese “por nada” acontece la apertura a un “trans” de la que tanto el cielo como la tierra se muestran como anuncios. Como señala Aviezer Tucker, en el sacrificio se “descubre la nada como una apariencia bajo la cual el ser muestra su diferencia con los seres dentro del mundo”.³⁴ El sacrificio se presenta como una vía de acceso al ser. La diferencia heideggeriana entre ser y ente se despliega en el filósofo checo como la posibilidad de superar el dominio del rol y de adentrarse en un momento nuevo dentro del despliegue del movimiento de la vida.

En este momento, el mundo de lo ente deviene inestable, incluso el cielo y la tierra que presentan en la cotidianidad como polos de referencias absolutos. “Pero plantear una pregunta ante tierra y cielo significa sacrificarse uno mismo para que algo otro pueda ser, para que tierra y cielo no sólo se revelen a sí mismos, sino que se hagan manifestación de algo más alto”.³⁵ Se revela la existencia auténtica del hombre la cual se abre hacia una trascendencia que se abre más allá del mundo del trabajo y que, también, implica un *trans* con respecto a la tierra como arraigo originario.

El sacrificio de sí es un despojamiento de todo aquello con lo cual la existencia se ha identificado en el dominio de la función. En este momento, la existencia logra alcanzar su integridad, rompiendo con la lógica de la fragmentación. En la identificación del sí mismo y del otro con el rol, pues, la existencia se atomiza en una serie de recursos empleables. Me convierto y convierto al otro en sus capacidades laborales. Ahora bien, el momento del sacrificio significa un regreso a la unicidad de mí mismo donde, a partir del acto nihilatorio del sacrificio, alcanzo mi

³² PATOČKA, *El movimiento de la existencia humana*, 50.

³³ *Ibid.*, 186.

³⁴ TUCKER, A., “Le sacrifice et l'authenticité : l'éthique de la dissidence tchèque”, *Revue de théologie et de philosophie* Vol 47, 1997, 312.

³⁵ PATOČKA, *El movimiento de la existencia humana*, 50.

integridad. Soy yo, como totalidad espiritual, quien se sacrifica, quien realiza la pregunta ante el cielo y la tierra, soy yo quien enfrenta la muerte y el no ser. En ese acto se realiza la ascensión de mi propia existencia más allá de mis capacidades y destrezas, más allá de todo rol. La pérdida de sí se reconfigura como encuentro con mi propia integridad, como no divisible, como no atomizable.

Queda de manifiesto que esto no significa un olvido del otro, sino una reconfiguración del sentido de su existencia. La lucha deja de ser y, al no interpretar al otro ya como una fuerza, acontece una recuperación de su integridad. Se produce, entonces, un encuentro efectivo con el otro.

Sólo aquí la dispersión de la vida atomizada es sustituida por una continuidad íntima en la cual el otro no es un extraño sino un yo existente, y que existe ya no abstractamente, en una representación de lo que yo no soy, sino merced a la propia entrega de sí —de modo muy parecido al del amor vital, biológico, pero ahora libre, abierta, universalmente. No es amor como simpatía ni como compasión en el sufrimiento, sino como una misma gloria, una misma victoria: victoria sobre la autodestructiva centración sobre sí mismo.³⁶

El tercer momento del movimiento de la vida significa, por tanto, una trasfiguración de la propia existencia como del encuentro con el otro. Si en el primer momento ese otro era arraigo y en el segundo momento una fuerza copartícipe y rival, ahora el otro se muestra en su integridad, como un otro no definido a partir de su rol, sino que, en su desnudez, es descubierto en el modo de alguien a quien me entrego. En este momento del movimiento de la vida, la transmutación de la comprensión del sí mismo hace emerger una nueva forma de comprender al otro signada por el amor. Ese otro a quien me entrego ya no es fuerza empleable sino que recupera su singularidad e integridad.

Siguiendo la tesis de Tucker, el amor se da como modo de relación con el otro. Según el autor, en el momento del sacrificio se “abre la comprensión del Ser de Heidegger para incluir el significado y el amor, [...] para incluir al Dios cristiano y las ideas superiores de Platón en la visión de una edad de oro del regreso al Ser, el fin de la alienación y el establecimiento del amor”.³⁷ El amor, pues, acontece como momento disruptivo en la lógica alienante del mundo del rol y la función. Se trata de un amor que no definido por la ausencia sino por una sobreabundancia que proviene de esta pérdida de sí que es, en verdad, un enriquecimiento de sí. La superación auténtica del conflicto es posible, por lo tanto, a partir de esa trasfiguración de la existencia que, en su regreso a la verdad, no define al otro a partir de la lucha, sino del amor. Se trata de un amor determinado por la sobreabundancia de una vida que,

³⁶ Ibid., 51.

³⁷ TUCKER, “Le sacrifice et l'authenticité : l'éthique de la dissidence tchèque”, 312.

al sacrificarse a sí misma, se enriquece y conquista. Esa conquista es una victoria tanto para la propia existencia como para el otro.

En este sentido, la figura neotestamentaria del *agape* es, quizá, la que mejor pueda definir aquel amor del que habla el filósofo checo. Cómo señala Ricoeur, se trata de un acontecimiento que sobrepasa las lógicas de la reciprocidad y que abre la posibilidad de un reconocimiento que no tiene su fundamento en lógicas utilitarias. El *agape* es entrega y encuentro con el otro que proviene de la abundancia del corazón³⁸.

6. CONCLUSIÓN

En el pensamiento de Patočka, el movimiento de la vida se da en una dialéctica donde cada momento es una reconfiguración de ella misma, del mundo, de la tierra y de la relación con los otros. Del arraigo originario a la conquista de sí, el espíritu se transmuta y en esa transmutación lo intersubjetivo adquiere nuevas dimensiones. Lo intersubjetivo es arraigo, luego suelo de lucha a partir de la alienación dada en el mundo del trabajo, y por último conquista de sí.

El planteo de Patočka nos abre a un pensamiento de la existencia donde el encuentro con el otro es una instancia constitutiva en el devenir dialéctico de ella. En este sentido, es interesante señalar la forma en que el filósofo checo logra articular la relación con el otro en sus diversos momentos. A partir de la noción de movimiento, el acontecimiento del arraigo, el acontecimiento de la coparticipación, el acontecimiento de la lucha y el acontecimiento del encuentro auténtico revela una perspectiva que no reduce lo intersubjetivo a un único modo de aparecer.

La oposición entre “ser-con” y “ser contra” se manifiesta como uno de los rasgos del segundo momento del movimiento de la vida. En este sentido, Patočka se distancia igualmente del optimismo ingenuo como del nihilismo. La lucha existe, es real. Sin embargo, es posible de ser superada a partir de una transfiguración de la vida. En esa transfiguración nos encontramos en un estado de apertura a un “más alto” que implica al mismo el encuentro con el otro en una relación libre, signada por el amor, y no por su rol o función. En este sentido, el amor quiebra con la dialéctica ser-con/ser-contra y lleva a un encuentro con el otro más pleno, más auténtico que se da en un habitar en la verdad.

³⁸ Cf. RICOEUR, P., *Los caminos del reconocimiento*, trad. De Agustín Nogueira, Trotta, Madrid, 2005, 279.

ANDRÉS MIGUEL OSSWALD

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES –
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS

FENOMENOLOGÍA Y VIOLENCIA

LA CONDICIÓN EUROPEA DE LA FILOSOFÍA FRENTE AL
PROBLEMA DE LA ALTERIDAD

PHENOMENOLOGY AND VIOLENCE. THE EUROPEAN CONDITION OF PHILOSOPHY IN THE
FACE OF THE PROBLEM OF OTHERNESS

amosswald@gmail.com

Recepción: Octubre 2019

Aceptación: Noviembre 2019

RESUMEN

El presente trabajo se propone exponer las reflexiones de Emmanuel Levinas, Jaques Derrida y Hans Rainer Sepp sobre el problema del carácter europeo de la razón afirmado por Edmund Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. En primer lugar, se exponen los lineamientos centrales de la meditación husserliana en torno a la filosofía y la violencia sobre la alteridad que ella supondría. A continuación, se presenta la idea levinasiana de una ética anterior a la ontología como resolución al problema de la violencia del pensamiento. Luego, se retoma la crítica derridiana a Levinas —que subraya el “entre” como lugar— para, finalmente, reflexionar con Sepp en torno a la fenomenología y su lugar.

PALABRAS CLAVE

Fenomenología, alteridad, violencia, filosofía intercultural.

ABSTRACT

This paper pretends to summarize the reflections of Emmanuel Lévinas, Jaques Derrida and Hans Rainer Sepp on Husserl's characterization of the european reason in *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Firstly, I present the key elements of the Husserlian consideration of philosophy in *Crisis* and then I try to outline the violence towards alterity that his position would imply. Secondly, I delineate Levinas's appraisal of contemporary ontology and his idea of giving preference to ethic as a way of dealing with the violence of thinking. Finally, I revisit Derrida's critique on Levinas and Sepp's reflection on phenomenology in order to underline the in-between as the proper place of thinking.

KEY WORDS

Phenomenology, Alterity, Violence, Intercultural Philosophy

Tábano, no. 15 (2019), 29-47

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.15.2019.p29-47>

El presente trabajo se inscribe en el marco de la reflexión fenomenológica sobre la casa y su contrapartida conceptual, lo extraño. Este extenso campo de indagación, al que Hans Rainer Sepp ha dado el nombre de “oikología filosófica”, debe atender de manera señalada al problema de la relación entre nuestro propio *oikos* —la dimensión del mundo que Husserl llama “hogareño”— y los *oikoi* que se extienden más allá de los límites del ámbito familiar —los “mundos extraños”—. Con todo, y si bien la investigación husserliana sobre el mundo de la vida constituye el punto de partida insoslayable para la indagación fenomenológica del vínculo entre culturas, en esos mismos análisis Husserl sostiene que Europa, su propia casa, desempeña un rol destacado frente a las demás culturas, pues sólo en ella se desarrolló la filosofía, vale decir, la razón en sentido universal. En tanto heredera de la tradición griega, la fenomenología husserliana caería, por tanto, en una forma de colonialismo cultural a la hora de pensar la alteridad extraña.

En lo que sigue me propongo analizar dos maneras posibles de responder al problema que la relación entre culturas le plantea a la filosofía, manteniéndome siempre dentro de los difusos límites de la tradición de pensamiento iniciada por Husserl. Veremos como para Emmanuel Levinas la clave del problema reside en la estructura de mediación que primero el intelectualismo (en el que Husserl se inscribiría) y luego la hermenéutica ontológica de Heidegger (rasgo esencial de la ontología contemporánea) interpusieron en la manifestación de la alteridad. De la mediación se sigue una violencia irremediable, pues si hay mediación, el otro está condenado a ser fagocitado por una comprensión enraizada en una cultura determinada. Renunciar a la comprensión frente al otro, por tanto, es condición necesaria para recibirlo en paz, sin someterlo. De esa hospitalidad sin mediación, a su vez, se sigue una ética de la responsabilidad anterior a la ontología. Sin embargo, ¿es fenomenológicamente pensable una manifestación sin mediación? Y más aún, ¿el rechazo de toda mediación no pone en riesgo a la filosofía misma? Jaques Derrida encuentra en el intento levinasiano de restringir la violencia de la mediación el riesgo de una violencia peor: la del silencio. En consecuencia, Derrida rechaza la exigencia de inmediatez y, en su lugar, propone un pensamiento que asume su posición intersticial entre el yo y el otro, entre el hogar y lo extraño, bajo la convicción de que solo si se acepta la violencia insoslayable del pensamiento es posible intentar reducirla. En este mismo sentido, Sepp propone que el pensamiento mismo es heredero de la violencia que comporta la génesis corporal. La filosofía que pone a la luz esa historia trascendental de la violencia —la fenomenología trascendental— debe asumirla y rechazarla a la vez y sostenerse, con ello, en un modo paradójal de existencia.

1. LA RAZÓN EUROPEA Y LA COLONIZACIÓN DE LA ALTERIDAD

En *Crisis* Husserl despliega su crítica más acabada de la ciencia positiva. Describe allí su estado actual como una desviación del espíritu racional que animó a

las ciencias en su formación durante la modernidad y que se remonta, en última instancia, al origen griego de la razón. Ante todo, Husserl considera que la progresiva especialización a la que se vieron sometidas, con la concomitante segmentación de sus objetos, volvió a la reflexión científica incapaz de plantear adecuadamente —así como de proponer respuestas— el problema del sentido de la existencia; el más acuciante de la humanidad en un tiempo signado por la inminencia de la catástrofe. Husserl observa que si el abordaje racional de los grandes problemas de la humanidad queda en manos de la ciencia efectivamente existente, se corre serio riesgo de abandonar al hombre a una “indigencia vital” perpetua.¹ En este sentido, la reivindicación husserliana de la metafísica y de sus problemas específicos —entre las que se cuentan la pregunta por el sentido de la historia, de la inmortalidad, de la libertad, de la teleología racional y de Dios—, debe leerse como la contracara de ese estado de cosas. Husserl escribe:

Todas estas preguntas «metafísicas», concebidas en sentido amplio, las específicamente filosóficas en el habla corriente, sobrepasan el mundo como universo de las meras cosas. Lo sobrepasan precisamente como preguntas que apuntan a la idea de la razón [...] Y todas pretenden una alta dignidad frente a las preguntas por los hechos, que también en la jerarquía de las preguntas están por debajo de aquéllas. El positivismo, por así decir, decapita la filosofía.²

El positivismo restringe, entonces, el pensamiento racional a las cuestiones de hecho y, al hacerlo, compromete a la ciencia con un objetivismo donde el sujeto no sólo carece de lugar, sino que debe ser cuidadosamente eliminado de la consideración científica para garantizar, justamente, la buscada objetividad. La metafísica husserliana, por su parte, no sólo atiende a los problemas cruciales del hombre sino que lo hace de manera estrictamente racional; más aún, “el problema de una metafísica posible —señala Husserl— abarcaba *eo ipso* también el de la posibilidad de las ciencias de hechos, que sin embargo, precisamente tenían su sentido de relación, su sentido como verdades para el mero ámbito de lo existente, en la inseparable unidad de la filosofía”.³ Vale decir, desde un punto de vista genético, las ciencias positivas son desarrollos parciales a partir de la filosofía pero, en su versión actual, ese vínculo generativo está quebrado y oculto por el sentido común. En consecuencia, las ciencias de hechos pretenden fundar a la filosofía y, con ello, ejercer sobre ella un señorío instrumental. Pero la pérdida de sentido que aqueja al discurso filosófico no sólo ocurre como efecto de su subordinación a las ciencias positivas, sino que se expresa en la filosofía misma, por efecto, nuevamente, de la especialización. En este sentido, Husserl distingue entre “las filosofías”, cada una

¹ HUSSERL, E., *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 50.

² *Ibid.*, 53.

³ *Ibid.*, 55.

orientada a su propio objeto disciplinar y emprendidas como una tarea individual, y “la filosofía” que recupera el ideal clásico de la razón universal y que debe ser asumida como una tarea comunitaria y siempre recomenzada de nuevo.⁴

La dispersión de la filosofía en “filosofías” —las así llamadas “filosofías literarias”⁵— es la contracara de la filosofía auténtica que encarna el ideal de una razón universal y que tiene como meta la verdad, entendida aquí como el correlato de la convergencia unánime de todas las experiencias subjetivas reales y posibles. Se trata, naturalmente, de una meta ideal cuya realización supone una tarea infinita y que, por tanto, debe ser emprendida por una comunidad encadenada generativamente a lo largo del tiempo. Si el filósofo renuncia al anhelo individual de producir una filosofía personal para abrazar la razón universal, se volverá, entonces, un “funcionario de la humanidad” en tanto asumirá la responsabilidad que brega por el devenir racional de la humanidad en su conjunto.⁶ La filosofía, en este sentido, es la expresión máxima de la racionalidad del hombre porque adopta como tarea el volver explícito el carácter racional del hombre: “La filosofía, ciencia, serían pues, *el movimiento histórico de la manifestación de la razón universal, como tal «congénita», para la humanidad*”.⁷

Ahora bien, la razón universal que encarna la auténtica filosofía tiene un origen concreto: Grecia. Allí se manifestó, de hecho y por primera vez la entelequia que orienta la tarea filosófica y, en términos generales, a la humanidad en su conjunto, pero ¿significa ello que la razón universal es intrínsecamente europea? Husserl parece atar la respuesta a esta pregunta al destino de la filosofía; vale decir, si resulta que la filosofía auténtica es posible y realizable, entonces, la humanidad europea tendría un papel destacado frente al resto de las comunidades humanas. En un polémico texto de *Crisis* puede leerse:

Sólo con esto se habría decidido si la humanidad europea es portadora de una idea absoluta y no es un mero tipo antropológico empírico como «China» o «India» y, a la vez, si el espectáculo de la europeización de todos los seres humanos extraños anuncia en sí el imperio de un sentido absoluto, perteneciente al sentido del mundo y no a un sinsentido histórico del mismo.⁸

A partir de pasajes como este, Tani Toru propone una interpretación integral del modo en que la filosofía husserliana concebiría la relación entre la propia comunidad y las comunidades extrañas. En un muy relevante artículo para nuestro tema, el fenomenólogo de la escuela de Kyoto aborda la compleja relación entre las

⁴ Cf. *Ibid.*, 60.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, 59.

⁸ *Ibid.*

nociones husserlianas de “morada originaria” (*Urheimat*), “mundo hogareño” (*Heimwelt*) y “mundo extraño” (*Fremdwelt*). Desde el punto de vista de Tani, la diferencia esencial que se desprende de los análisis husserlianos debe trazarse entre el concepto de morada originario, que posee un carácter trascendental, y las dimensiones empíricas de mundo hogareño y extraño. Mientras que el mundo como morada originaria es único (*einzig*) y, por tanto, refractario a toda relación con la alteridad, el mundo hogareño se define a sí mismo por contraste con el mundo extraño.⁹ El encuentro fáctico con el extraño tendría, entonces, el efecto de determinar esencialmente la morada originaria y volverla un mundo empírico particular: un mundo hogareño frente a una pluralidad de mundos extraños.¹⁰ La consecuencia más significativa del encuentro con el extraño residiría, sin embargo, en que el propio mundo perdería su centralidad frente a la pluralidad de mundos extraños para pasar a integrar, junto a ellos, un espacio unitario y descentrado: el universo (*Weltall*).¹¹ Esto es, la diferencia entre el mundo familiar y el extraño se desdibuja por obra de una homogeneización del mundo que supone el reemplazado de la espacialidad vivida por un espacio abstracto donde la relatividad propia de cada mundo de la vida se desvanece frente a una totalidad abstracta y desprovista de puntos de vista. Eventualmente, la ciencia moderna culminará este proceso con la matematización del universo.

Ahora bien, la homogeneización también supone que en la conformación de ese espacio unitario, el mundo extraño se constituya según configuraciones de sentido que rigen en el propio mundo.¹² En efecto, Husserl sostiene que más allá del mundo circundante conocido se extiende el “afuera” del mundo circundante, una espacio-temporalidad extraña intencionada como un horizonte completamente vacío.¹³ El horizonte vacío no carece, con todo, de determinaciones, sino que recibe un predelineamiento (*Vorzeichnung*) según el estilo general del mundo próximo. Por esta razón, Husserl sostiene que “lo completamente ajeno es sin embargo

⁹ Cf. TANI, T., “Heimat und das Fremde”, *Husserl Studies* N° 9 (1992), 202.

¹⁰ Cf. *Ibid*, 204. Según Tani las nociones de mundo hogareño y mundo extraño son mutuamente dependientes, de manera que sólo podría hablarse en Husserl de mundo hogareño una vez que el encuentro fáctico con el extraño se haya producido. Una posición similar es defendida por Anthony Steinbock (ver: STEINBOCK, A. *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Northwestern University Press, Illinois, 1995). Por mi parte, considero que no existen indicios suficientes en Husserl para sostener la “fundamentación bilateral” entre las dimensiones hogareñas y extrañas del mundo. En contraste, entiendo que el mundo extraño siempre está presente en el mundo hogareño como su horizonte -el cual, a su vez, admite grados de extrañeza creciente-. Sobre este asunto ver: OSSWALD, A.M., “El hogar y lo extraño. Una aproximación a los estudios sobre el habitar entre la fenomenología y el psicoanálisis”, *Revista do Nufen*, Vol.10, N°3 (2018), 64-87.

¹¹ Cf. *Ibid*, 201.

¹² Cf. SEPP, H. R., *Über die Grenze, Prolegomena zu einer Philosophie des Transkulturellen*, Verlag Traugott, Nordhausen, 2014, 69.

¹³ Cf. Hua XV, 429.

conocido”.¹⁴ Si a ello sumamos las consideraciones husserlianas sobre la centralidad que Europa poseería frente a la pluralidad de mundos de la vida, entonces, de un hecho fáctico —el nacimiento de la filosofía en Grecia— Husserl estaría extrayendo una consecuencia trascendental: que la razón europea es la única universal. De todo lo anterior, Tani concluye que Husserl identificaría indebidamente una estructura universal —la *Urheimat* trascendental— con su propio mundo hogareño —Europa—, comprometiendo a su fenomenología con una forma de colonialismo cultural. Al interior del pensamiento husserliano convivirían, por tanto, dos posiciones contrapuestas: por un lado, aquella que denuncia la homogeneización del mundo operada por la ciencia moderna y, por otra, la que la propia fenomenología ejercería sobre el mundo extraño al imponerle su propia razón. En la crítica a esta homogeneización impropia redundante, por su parte, la posibilidad misma de que la fenomenología tome parte en el diálogo intercultural.¹⁵

2. VIOLENCIA Y MEDIACIÓN

La razón universal reivindicada por Husserl sería un capítulo de lo que Emmanuel Levinas llama la “cultura del saber”. La cultura, al menos en su versión occidental, se caracterizaría como el intento de alcanzar y controlar el orden de la naturaleza, que en su extrañeza y alteridad perturba la identidad del Mismo.¹⁶ Este intento de dominio adquiere la forma privilegiada del conocimiento que, ligado a la búsqueda de la verdad, supone privar a la naturaleza de su exterioridad. En consecuencia, la naturaleza pierde su carácter insondable y deviene presencia, esto es, representación a disposición de un yo. Pero el saber no refiere únicamente a la apropiación teórico-científica de lo extraño, sino que incluye el vínculo con el mundo bajo la forma de la manipulación práctica o de la percepción. En ambos casos, lo otro se subordina o bien a una percepción para la cual lo extraño es el *noéma* de una *noésis* —que responde a un yo interesado y activo— o bien a una manipulación orientada técnicamente sobre el mundo que concibe a la naturaleza como una mera fuente de recursos. El saber sería, entonces, un modo de relación del hombre con la exterioridad que implica, a su vez, la negación de la exterioridad: una relación del Mismo con lo Otro donde lo Otro queda desposeído de su alteridad.

Ahora bien, el saber, además de tomar por objeto a la naturaleza, puede también dirigirse al otro hombre. Bernard Waldenfelds caracteriza esta relación con la alteridad como una “apropiación y superación de lo ajeno”, esto es, como una

¹⁴ Hua XV, 430.

¹⁵ Cf. SEPP, *Über die Grenze*, 71.

¹⁶ LEVINAS, E., “Détermination philosophique de l’Idée de culture” en: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre*, Bernard Grasset, Paris, 1991, 199.

manera de poner a raya lo inquietante que comporta lo extraño.¹⁷ La superación de lo extraño posee como nota esencial el “centrismo” que adquiere la forma del “egocentrismo” o de un “logocentrismo”. Mientras que el egocentrismo considera a lo extraño como una variación o duplicación de lo propio, el logocentrismo lo abarca como instancia de un *logos* universal. Sin embargo, como ha sido puesto en evidencia por la antropología y la etnología, la universalidad del *logos* no puede reclamar para sí una supra-culturalidad pues el *logos* expresa invariablemente a una cultura determinada. Así, egocentrismo y logocentrismo confluyen, para Wandelfelds, en un etnocentrismo que, en su variante europea, ha impulsado históricamente su modo de vida como vanguardia de la razón universal.¹⁸ Para la lógica del saber, entonces, el otro se comprende como instancia de un *logos* universal que no es más que la generalización desmesurada de un *logos* particular: lo Mismo que asimila al Otro como una variante de sí. Lo universal queda aquí prisionero de la totalización y el Otro del Mismo. En este sentido, afirma Levinas: “En la cultura del saber -del saber absoluto que Hegel glorificaba como libertad y triunfo de la razón [es] la cultura [la que] tiene de esta manera razón sobre las cosas y los hombres. He aquí el sentido del ser”.¹⁹ Sin embargo, los centrismos parecen estar llegando a su fin en Occidente: el *logos* único se dispersa en *logoi*, en formas de vida y de pensar que conviven en igualdad de méritos y condiciones. Justamente, en esta desintegración de la totalidad Levinas reconoce el rasgo esencial de la filosofía contemporánea.

Si la cultura del saber suponía la distinción tajante entre el Mismo y el Otro, el pensamiento contemporáneo descubre que antes de toda separación los términos de la relación emergen de un fondo común pre-reflexivo y anónimo: antes que el sujeto y el objeto puedan discernirse y reconocerse como tales, conviven en una indiferencia primordial que Levinas llama el “hay” (*il y a*). Conforme a ello, el Mismo y el Otro sólo pueden manifestarse en virtud de la mediación provista por un darse previo: el del horizonte o mundo a partir del cual adquieren significación. Esto implica, entre otras cosas, la pérdida de la transparencia de la conciencia, pues lo extraño al yo ha entrado ya en comunión con él mucho antes de que el yo pueda decir “yo”: el sujeto es sujeto encarnado. La percepción, entonces, debe renunciar a la oposición entre un sujeto que en su actividad entrega sentido y una materia que es informada pasivamente. Así, el dato, en su condición de garante último del sentido, queda subordinado al orden de significación del que emerge. El sentido pretendidamente literal del dato o de la palabra aislada deben dejar lugar a un sentido metafórico y contextual. Esto es, si lo que está a la base de la literalidad y de la

¹⁷ WALDENFELS, B., “Respuesta a lo ajeno. Sobre la relación entre a cultura propia y la cultura ajena”, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, N° XXX (1992), 2.

¹⁸ *Ibid.*, 3.

¹⁹ LEVINAS, “Détermination philosophique de l’Idée de culture”, 201.

distinción entre sentidos eminentes y secundarios es la posibilidad de una experiencia inmediata de lo que es, la mediación del mundo cancela esa posibilidad.

Para la ontología contemporánea las significaciones surgen en su referencia mutua en el contexto de la reunión del ser en torno del que habla o percibe, quien, a su vez, forma parte del ser reunido.²⁰ Del abandono de la experiencia inmediata y literal se siguen, al menos dos consecuencias: en primer lugar, que toda experiencia implica una hermenéutica —esto es, que todo dato y toda palabra poseen la estructura del “algo en tanto que algo”— y, en segundo lugar, que todo sentido es metafórico. Esto último supone renunciar a la pretensión de hallar un origen o término último a las remisiones del sentido. La reunión del ser, por su parte, es obra de ese mismo sujeto en tanto que encarnado. El cuerpo, por tanto, es el lugar del cruce entre el orden del ser y el orden del yo, entre la recepción pasiva de la sensación y la síntesis activa de la multiplicidad del ser. Sobre esta ambigüedad esencial del cuerpo se funda el fenómeno, también ambiguo, de la expresión: si todo acto perceptivo —pero también toda manipulación, gesto o creación artística— expresa el orden cultural del que emerge, esa misma expresión colabora en la constitución del orden cultural. La expresión, así concebida, no es el momento segundo de un pensamiento que se resuelve en la interioridad de la conciencia y luego se pone fuera de sí, sino que toda acción expresa al ser del cual ya es parte en su condición de encarnada.²¹

Levinas sostiene que la cultura así entendida consiste en la creación de formas expresivas en el ser: ya en el acto mínimo de percepción o de manipulación se vislumbran el arte y la poesía.²² De aquí que la tarea ontológica del artista sea mostrar de manera eminente lo que en la acción irrefleja sólo se deja entrever. Ahora bien, considerada en su totalidad, cada cultura expresa al ser y su verdad. Es decir, si no hay lugar ya para un sentido eminente y literal de la verdad, sino que la verdad se agota en su expresión, la noción misma de verdad se volverá múltiple y relativa puesto que ella es inmanente a su expresión. Por esta conjunción entre inmanencia, diseminación y multivocidad (pérdida de la literalidad del sentido), Levinas caracteriza a la ontología contemporánea como intrínsecamente antiplatónica. Pues, como se sabe, para Platón el orden de las significaciones —las Ideas— era trascendente respecto a su expresión, siempre contingente e histórica. Admitía con ello la posibilidad de una cultura que se concibiera sobre las bases de tales Ideas y se erigiera así en dueña de la verdad y, con ello, libre de imponerse, como su legítima portadora, sobre los extraños no esclarecidos en la verdad única y universal. Frente a

²⁰ Cf. LEVINAS, E., “Significación y sentido”, en: *El humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 2003, 24.

²¹ Cf. *Ibid.*, 30.

²² Cf. *Ibid.*, 34.

ese riesgo totalizador, el pensamiento contemporáneo es una expresión del proceso político de la descolonización:

La obra política de la descolonización que se encuentra así incorporada a una ontología —a un pensar del ser, interpretado a partir de la significación cultural, múltiple y multívoca. Y esta multivocidad del sentido del ser —esta desorientación esencial— es, tal vez, la expresión moderna del ateísmo.²³

La cultura del saber aseguraba un sentido del ser y tal sentido, a su vez, proporcionaba un orden y un destino para el Otro: cada fenómeno particular podía —y debía— reconducirse al *logos* total del que era una manifestación más o menos perfecta. En definitiva, el Otro no era más que una astucia de la razón: era el Mismo que se desconocía. La violencia aquí se diluye o, al menos, se justifica en la supuesta universalidad del *logos*. Pero el Mismo puede apropiarse del Otro porque el Mismo se desconoce como autor de su propio discurso: sus palabras y su acción provendrían de un más allá de la historia y estarían legitimadas en la trascendencia. En este sentido, la cultura del saber albergaría una ingenuidad de la cual la filosofía contemporánea intentaría apartarse.²⁴ En este sentido, Levinas señala que a partir de Heidegger “la ontología llamada «auténtica» coincide con la facticidad de la existencia temporal”.²⁵ Es decir, el mundo se reduce a su ser fáctico y no precisamente porque este mundo sea una manifestación particularmente perfecta del ser, sino por constituir el *factum* de toda experiencia posible.

Para la nueva ontología, entonces, la donación del ser está subordinada, en última instancia, a la comprensión que el existente posee de los entes que le hacen frente en su cotidiano “ser en el mundo”. Ahora bien, puesto que los entes no se manifiestan de manera aislada, sino que conforman un plexo referencial —un mundo—, su donación depende del darse previo del horizonte. Por esta razón —y tomando a Heidegger al pie de la letra— Levinas concluye que la ontología “es la esencia de toda relación con los entes e incluso de toda relación con el Ser”.²⁶ De aquí que el ente particular no pueda darse sino a partir del plexo de significación del cual emerge, esto es, “a través de un tercer término —el término neutro— el cual, por su parte, no es un ser”.²⁷ La ontología, por tanto, priva al ente de su trascendencia al subordinar su aparecer a un tercer término —una totalidad— respecto de la cual el ente particular se presenta como caso. Así, el ente queda reducido a un conjunto de propiedades, ya teóricas (las notas que le caben como miembro de una clase), ya prácticas (el conjunto de usos posibles en el contexto del mundo). Por tanto, aún

²³ Ibid., 39.

²⁴ LEVINAS, E., “L’ontologie est-elle fondamentale?”, en: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre*, Bernard Grasset, Paris, 1991, 14-5.

²⁵ Ibid., 15.

²⁶ Ibid., 16.

²⁷ Ibid., 32.

cuando en los hechos no haya dos entes que cumplan con las mismas condiciones de identidad, nada excluye que, por principio, todo ente pueda ser intercambiado por otro si cumple con las condiciones exigidas por su concepto. Esto es, aún el concepto que selecciona únicamente a un ente, no lo selecciona a él en sí mismo, sino a cualquiera que cumpla con las condiciones generales estipuladas en su concepto.

Ahora bien, la privación de la unicidad del ente operada por la ontología se traduce en violencia cuando el ente en cuestión es otro hombre. La violencia real es sólo una manifestación de esta operación: quien explota a un trabajador, quien esclaviza, quien llega al extremo del asesinato puede hacerlo sólo a condición de no encontrar en la víctima a otro hombre, pues el Otro no aparecerá como tal en la medida en que se manifieste únicamente como caso de una totalidad. Si en esta operación ontológica reside el germen de toda violencia, el pensamiento debe propiciar una “apertura en la que la significancia de lo tras-cendente no anula la trascendencia para hacerla entrar en un orden inmanente”.²⁸ Esto es, debe preservarse la trascendencia de la alteridad como mecanismo para limitar la violencia.

La crítica que Levinas dirige a la ontología como filosofía primera posee una utilidad negativa en tanto indica qué camino no debe seguir el pensamiento para dirigirse al Otro: no es la vía del conocimiento o la comprensión lo que permitiría apaciguar la violencia. Pero renunciar a la comprensión no puede significar, naturalmente, renunciar al Otro. Hacerlo equivaldría a sucumbir a un prejuicio intelectualista; a saber: que el Otro sólo podría manifestarse como un fenómeno sujeto a la comprensión. Por el contrario, en la preeminencia de una ética que se antepone a la ontología, redundaría la posibilidad de devolver un sentido unívoco al ser:

Percibir en la significación una situación que precede a la cultura, percibir el lenguaje a partir de la revelación del Otro –que es al mismo tiempo el nacimiento de la moral– en la mirada del hombre precisamente como hombre abstracto, despojado de toda cultura, en la desnudez de su rostro, es volver de un nuevo modo al platonismo.²⁹

Anteponer la ética a la ontología significa, entonces, eliminar la mediación entre el Mismo y el Otro. En el “cara a cara”, experiencia de la no-mediación por excelencia, el Otro se da en sí mismo. Esto equivale a decir que el Otro se muestra desnudo, es decir, despojado de toda significación ontológica; a esta manifestación del Otro como hombre abstracto Levinas la llama rostro.³⁰ Pero, pese a no tener propiedades, el rostro no carece, por ello, de significación. Por el contrario, es portador de una forma peculiar de significación que se caracteriza, por una parte, por presentar al ente en tanto que ente: “le he hablado, es decir, he olvidado el ser

²⁸ LEVINAS, “Significación y sentido”, 70-1.

²⁹ Ibid.

³⁰ Cf. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 74.

universal que él encarna para atenerme al ente particular que es”.³¹ Por otra parte, la significación del rostro es la forma madre de toda significación, de manera que “el sentido es el rostro del otro y todo recurso a la palabra se coloca ya en el interior del cara-a-cara original del lenguaje”.³² De esta manera, la dimensión comunicativa del lenguaje, en la que puede tener lugar tanto la comprensión como la incompreensión, la proliferación semántica del signo y la multiplicidad de lenguas, se subordina al lenguaje como Decir y esto significa que el lenguaje guarda la significancia de la significación.

Más que como un instrumento de comunicación, el lenguaje es tomado por Levinas como una forma de invocación o interpelación del Otro. Es decir, si la comunicación supone comprensión, el lenguaje “lejos de suponer universalidad y generalidad, la hace posible”.³³ Esto es, sólo porque existe esta invocación del Otro es que es posible la comprensión de lo dicho: “El Decir [es] anterior a los signos verbales que él conjuga, anterior a los sistemas lingüísticos y a los cambios semánticos —prefacio de las lenguas—, es proximidad del uno al otro, interés por aproximarse lo uno por lo otro, la significancia misma de la significación.”³⁴

El rostro nos enfrenta con un ente que significa desde sí mismo, vale decir, que habla, y que nos pone en relación “con una profundidad más que con un horizonte —con una ruptura del horizonte—”.³⁵ Las cosas, a diferencia del rostro, son comprendidas a partir del horizonte y con ello se ejerce sobre ellas una “negación parcial”: su independencia les es arrebatada en la posesión.³⁶ Y si bien al Otro no se lo puede poseer, sí se lo puede querer matar. La “negación total” —el asesinato— es, con todo, una tarea imposible: el intento de sometimiento máximo fracasa en el momento mismo de su consumación pues el Otro, una vez muerto, se ha escapado irremediabilmente.³⁷

Ahora bien, la contrapartida de la donación del rostro es, desde la perspectiva del Mismo, una dimensión de pasividad radical —una pura receptividad— entendida como antesala de toda actividad posible —vale decir, de toda decisión y de todo intento de comprensión—. La manifestación del rostro no es inocua para el Mismo: la pasividad va acompañada por una responsabilidad ineludible por el Otro. Esto es, puedo elegir no responder al llamado del Otro, lo que no puedo es desconocer la responsabilidad que su llamado conlleva, pues ella, en tanto que emana de una

³¹ LEVINAS, “L’ontologie est-elle fondamentale?”, 19.

³² LEVINAS, *Totalidad e infinito*, 220.

³³ *Ibid.*, 96.

³⁴ LEVINAS, E., *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1974, 6.

³⁵ LEVINAS, “L’ontologie est-elle fondamentale?”, 23.

³⁶ Cf. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, 129.

³⁷ LEVINAS, “L’ontologie est-elle fondamentale?”, 22.

pasividad pura, es anterior a mi libertad de elegir. En la que quizás sea una de sus convicciones más profundamente arraigadas, Levinas sostiene que la recepción pasiva del Otro es por esencia pacificadora y funda el deseo que busca al Otro. En otras palabras, la donación del rostro instancia la sentencia bíblica “no matarás”. El filósofo escribe:

Bondad en la paz, que es, ella también ejercicio de una libertad donde el yo se desprende de su «retorno a sí», de su auto-afirmación, de su egoísmo de seguir perseverando en el ser, *para responder por el otro*, para defender precisamente los derechos del otro hombre.³⁸

Los derechos del otro hombre tienen un alcance universal porque se predicán de un hombre sin propiedades: carece de nombre, de religión, de nacionalidad. Sin embargo, la mención a los derechos del hombre puede generar confusión. No se trata para Levinas de apelar a un orden legal determinado, arbitrado y observado por una institución estatal, sino más bien de un ámbito que es fuente y condición de las leyes positivas pero que, sin embargo, permanece trascendente a la inmanencia del Estado y sus leyes: “la defensa de los derechos del hombre responde a una vocación *exterior* al Estado, que disfruta, en una sociedad política, de una especie de extra-territorialidad, como aquella de la profecía ante el poder político del Antiguo Testamento”.³⁹

En síntesis, como remedio a los desvíos a los que conduciría tanto la cultura del saber como la ontología contemporánea —a saber, un universalismo totalizante y un relativismo inmovilizante, respectivamente— Levinas presenta su propia filosofía como:

Un «pensar» que despierta ante el rostro o por el rostro y es obligado por una irreductible diferencia: pensamiento que no es un pensamiento de, sino de entrada un pensar por..., una no-in-diferencia- por el otro que rompe el equilibrio del alma idéntica e impasible del conocer.⁴⁰

Más allá de la comprensión y el conocimiento, Levinas propone, entonces, un universalismo ético que no sólo rechaza la mediación ontológica, sino que se funda en una responsabilidad asumida pasivamente y que requiere para su realización de la donación inmediata del Otro.

3. LA FILOSOFÍA Y SU LUGAR

³⁸ LEVINAS, E., “Les droits de l’homme et les droits d’autrui”, en: *Hors sujet*, Librairie Générale Française, Paris, 1987, 169.

³⁹ *Ibid.*, 167.

⁴⁰ LEVINAS, “Détermination philosophique de l’Idée de culture”, 206.

La respuesta levinasiana al problema de la alteridad puede describirse como un intento por mantener la distancia, infinita y asimétrica, entre el Mismo y el Otro, lo que implica, como vimos, denunciar la violencia que introduce la mediación en la manifestación de la alteridad. Sin embargo, el rechazo a toda mediación alberga el peligro de una violencia de nuevo tipo. En “Violencia y Metafísica”, Jaques Derrida señala:

Levinas habla *de hecho* de lo infinitamente otro, pero, al rehusarse a reconocer en ello una modificación intencional del ego —lo que sería para él un acto totalitario y violento— se priva del fundamento mismo y de la posibilidad de su propio lenguaje. ¿Qué lo autoriza a decir «infinitamente otro» si lo infinitamente otro no aparece como tal en esa zona a la que llama lo mismo y que es el nivel neutro de toda descripción trascendental? Retornar, como al único punto de partida posible, al fenómeno intencional en que el otro aparece como otro y se presta al lenguaje, a *todo lenguaje posible*, es quizás entregarse a la violencia, al menos hacerse cómplice de ella y *dar derecho* —en el sentido crítico— a la violencia de hecho, pero se trata entonces de una zona irreductible de la facticidad, de una violencia originaria, trascendental, anterior a toda elección ética, supuesta, incluso, por la no-violencia ética.⁴¹

La crítica derridiana ataca las condiciones que Levinas estipula para la manifestación de la alteridad pues, ¿es pensable una experiencia que no comporte una modificación en el sujeto que la experimenta aún cuando ésta exceda por su contenido su propia donación fenoménica? Y esta doble condición que caracteriza la donación del otro ¿no es, justamente, el problema que Husserl enfrenta en su teoría de la empatía? En efecto, el punto de partida de la quinta de las *Meditaciones cartesianas* puede sintetizarse en la constatación de que el otro no soy yo y que, por esa razón, me está vedada, por principio, la posibilidad de experienciarlo tal como él se vive a sí mismo. Si pudiera hacer eso, dice Husserl, no seríamos dos sino uno.⁴² Sin embargo, que el otro sea una diferencia inasible no significa que, *de hecho*, no posea una experiencia de la alteridad. La pregunta fenomenológica es, por tanto, cómo es posible conciliar la trascendencia absoluta del otro con la experiencia que efectivamente tengo de él. La propuesta husserliana, por su parte, apunta a destacar la ambivalencia esencial que caracteriza la donación de la alteridad: solamente puedo experimentar su curso de conciencia a partir de mí mismo, que es la única inmanencia a la que tengo acceso presentativo, pero siempre teniendo en cuenta que esa experiencia de la alteridad no me va a dar al otro en sí mismo, en carne y hueso, sino una experiencia mediada por mi propia interioridad. En el carácter “*irreductiblemente mediato* de la intencionalidad que apunta al otro como otro” Derrida encuentra la

⁴¹ DERRIDA, J., “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”, en: *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, 168.

⁴² Cf. HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, FCE, Madrid, 1985, 171.

condición *de derecho* de la manifestación de la alteridad.⁴³ Ello comporta una “violencia trascendental” contenida en las condiciones mismas de la manifestación y, por tanto, insoslayable para toda comprensión y responsabilidad dirigida al otro. De lo contrario, se corre el riesgo de caer en la peor violencia: la del silencio abismal al que conduciría la filosofía si no asume su propia finitud y, con ello, la violencia irreductible que su propio discurso comporta:

Esta guerra segunda, en cuanto declarada, es la violencia menor posible, la única forma de reprimir la violencia, la del silencio primitivo y pre-lógico de una noche inimaginable que ni siquiera sería lo contrario del día, la de una violencia absoluta que ni siquiera sería lo contrario de la no-violencia: la nada o el sin-sentido puros. Así, pues, el discurso se elige violentamente contra la nada o el sin-sentido puros y, en la filosofía, contra el nihilismo.⁴⁴

De igual manera que Husserl advierte sobre el carácter mediato de la experiencia de la alteridad como condición de un pensamiento que le haga justicia en su trascendencia, Derrida señala que sólo una filosofía que asuma la violencia insoslayable ínsita en todo discurso —siempre se habla desde algún lugar—, podrá contribuir a reducirla al mínimo. Ello supone, por su parte, aceptar la finitud de la propia filosofía y renunciar, con ello, a la fantasía de la extra-territorialidad del pensamiento. En esta misma dirección se encuentra, entiendo, la reflexión de Hans Rainer Sepp sobre el lugar de la fenomenología trascendental; asunto que, a su vez, podría leerse como una forma de responder a la encrucijada planteada por Tani en su lectura de Husserl.

La vida mundana, sostiene Sepp, está determinada esencialmente por la diferencia entre la intención, su cumplimiento y el deseo (*Begehren*) constante porque esa plenificación tenga lugar. Esta tensión esencial se expresa en el hecho de que la vida permanentemente trasciende su lugar.⁴⁵ En este sentido, Sepp recupera al Heidegger de *Ser y Tiempo* quien afirmaba que el Dasein nunca está “aquí” sino más bien “allí” a donde se dirige su ocupación y, concomitantemente, que comprende “su aquí desde el allí del mundo circundante”.⁴⁶ Pero se distancia de él, al sostener que la existencia es corporal y, por tanto, siempre está orientada desde el aquí y limitada por su materialidad.⁴⁷ La perspectiva heideggeriana, con todo, acierta al identificar a la ocupación (*Sorge*) como estructura esencial de la vida mundana.

El análisis de la corporalidad, por su parte, se inscribe para el autor en el marco de un estudio retrospectivo que invariablemente la reconduce a un *oikos* dado.

⁴³ DERRIDA, “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”, 167.

⁴⁴ *Ibid.*, 175.

⁴⁵ Cf. SEPP, *Über die Grenze*, 73.

⁴⁶ HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, 133.

⁴⁷ Cf. SEPP, *Über die Grenze*, 71.

Y aunque puede seguir diversos caminos, el análisis de la genealogía trascendental de la vida debe enfrentarse con el problema “del nacimiento de un *in-dividuum*, su devenir doméstico [*Hauswerdung*] como irrupción en un mundo, en un *oikos* ya existente y que se experimenta a través de una reorganización de su entrelazamiento con el medio social”.⁴⁸ El agente de tal entrelazamiento es el cuerpo que, si bien es siempre individual, está determinado por la casa que lo acoge: “de esta manera se pone en evidencia que diferentes casas sitúan diferentes existencias, según cómo la corporalidad como centro de orientación opere en diferentes tiempos y culturas, ya en el contexto europeo o en el de los aborígenes australianos”.⁴⁹

La corporalidad, por tanto, funge como el “entre” que articula individuo y sociedad o, expresado más generalmente, como “medio” (*Medialen*) del ser-en-el-mundo.⁵⁰ Ahora bien, si a grandes rasgos la fenomenología había considerado la estructura del ser-en-el-mundo como esencialmente imbricada con el sentido y, concomitantemente, al cuerpo con la donación de sentido, Sepp se propone desvelar una dimensión del cuerpo más elemental y previa a la significación: el “cuerpo límite” (*Grenzlieb*) que conforma, junto al “cuerpo dirigido” (*Richtungsleib*) y al “cuerpo de sentido” (*Sinnleib*), las funciones corporales.⁵¹

Esta primera dimensión del cuerpo se revela en la limitación absoluta que la materia representa para el movimiento de la vida. La impenetrabilidad como rasgo esencial de la materia y la resistencia que ella ofrece es, por su parte, un tema ausente en el análisis husserliano. Con la reducción de la *hyle* a la sensación, en efecto, Husserl habría llamado la atención sobre el entramado pasivo que predelinea la donación de sentido, pero al considerar la materia sólo en su aspecto inmanente, habría soslayado su dimensión de resistencia, que supone siempre una relación con la trascendencia.⁵² Por esta razón, el cuerpo traza un límite primero y absoluto: aquel que separa en el sujeto individual un “proto-dentro” (*Proto-Innen*) de un “afuera”.⁵³ El afuera así definido es refractario al sentido y ello no sólo porque es anterior a él sino porque ninguna donación de sentido puede alterar el hecho bruto de la resistencia material. Por esta razón, Sepp llama a este sinsentido irreductible “lo real” (*das Reale*) y lo vincula explícitamente con el concepto homónimo lacaniano.⁵⁴

⁴⁸ Ibid., 16.

⁴⁹ Ibid., 17.

⁵⁰ SEPP, H. R., *Philosophie der imaginären Dinge*, Königshausen & Nuemann, Würzburg, 2017, 24.

⁵¹ Ibid., 24.

⁵² Sobre el tratamiento husserliano de la sensación ver, por ejemplo: OSSWALD, A. M., “Fenomenología de la sensación. Un estudio sobre los *Analysen zur passiven Synthesis* de Husserl”, *Thémata. Revista de Filosofía* (2017), 61-82.

⁵³ Cf. SEPP, *Philosophie der imaginären Dinge*, 25.

⁵⁴ Cf. Ibid., 26 nota.

La experiencia corporal de la resistencia tiene lugar en la zona fronteriza entre el interior y el exterior: la piel. No se trata, naturalmente, de la piel que se ofrece a la vista y recubre el objeto cuerpo, sino de la piel en tanto órgano de la sensación. A través de la piel, entonces, la vida es capaz de sentir su capacidad corporal y los límites que el afuera le impone. Gana con ello una primera certeza relativa a su existencia y a los límites intrínsecos que ello implica; gana también una forma primitiva de localización (*Verortung*) anterior al “aquí”.⁵⁵ En esa negatividad del límite, en la constricción del movimiento impuesta por la materia, reside una “violencia originaria” (*Ur-Gewalt*) que se vivencia como una constatación de la finitud previa al sentido.⁵⁶ El reverso de este proceso consiste en la articulación de lo real como una espacialidad y temporalidad originaria: “La constitución del espacio real externo se realiza sobre el límite de mi piel”, afirma Sepp.⁵⁷

El espacio real (*Realraum*) así constituido aporta el campo para la orientación y, en tanto que ella supone la diferencia entre el aquí y el allí, introduce en el espacio la distancia. Ahora bien, entre el adentro que se experimenta como finito y el afuera que se presenta como resistencia, el cuerpo deviene un “centro excéntrico”. El centramiento corporal es excéntrico en la medida en que la existencia humana no sólo vive la posicionalidad de su centro —su aquí— sino que está también fuera de sí orientado a la constitución de un afuera: “El centramiento excéntrico del vivenciar como condición de cada referencia del Ego es un momento esencial para la operación de la corporalidad dirigida.”⁵⁸ Gracias al cuerpo dirigido la existencia recibe un anclaje (*Verankerung*) y con él la vida adquiere “posicionamiento” (*Positionierung*), “orientación” (*Orientiertheit*) y “perspectividad” (*Perspektivik*). Mientras lo primero refiere al lugar corporal en su potencia dinámica (su movimiento), la orientación remite a la localización dentro de un sistema de proximidad y lejanía mientras que la perspectiva a la dirección desde la que el cuerpo percibe: ve, escucha y toca.⁵⁹

Conforme a la dinámica interna que comporta para Sepp el despliegue genético, el cuerpo dirigido no sólo presupone al cuerpo límite sino que constituye una reacción (*Reaktion*) frente a la experiencia de la propia finitud implicada por la resistencia de lo real.⁶⁰ Como respuesta a la violencia originaria, se gesta una contra-violencia (*Gegengewalt*) que busca contrarrestar la finitud mediante una intensificación de la potencia de acción. La vida, entonces, se expande y reacciona a la afrenta que le inflige su propia finitud buscando apropiarse de todo lo que está a

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, 27.

⁵⁶ *Ibid.*, 27.

⁵⁷ *Ibid.*, 28.

⁵⁸ *Ibid.*, 30.

⁵⁹ Cf. *Ibid.*, 31.

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, 32.

su alcance. El deseo que la impulsa persigue, en definitiva, hacerse dueño de su existencia siendo incapaz, con todo, de ejercer el señorío sobre su propio deseo.⁶¹ En consecuencia, la vida responde a la violencia de la donación con la violencia de una acción que se despliega como una realización de poder. En esta unidimensionalidad del deseo, Sepp encuentra los rasgos de la acción mágica, asociada con la descarga inmediata y la búsqueda de una satisfacción instantánea.⁶² Sin embargo, la resistencia que opone lo real persiste sin importar cuán intensa sea la reacción y la vida es devuelta cada vez a sí misma. Frente al fracaso que signa la pretensión de una satisfacción sin dilaciones, la vida busca una solución en la sublimación de su pretensión de poder.⁶³ Y dado que el impedimento (*Hemmung*) de la satisfacción exige comprensión, la línea recta de la actitud mágica se curva y dibuja un círculo en torno suyo que delimita un ámbito de sentido: un terreno (*Terrain*).

Ahora bien, esta última dimensión del cuerpo, asociada a la constitución del sentido, le corresponde también un tipo de violencia aunque desprovista ya del carácter directo que caracteriza a la violencia física asociada al cuerpo en dirección. Una violencia indirecta y sublimada pero potencialmente más efectiva: la violencia de la teoría. Cuando la teoría se presenta como objetivación conduce a la apropiación del otro en virtud del proceso de homogeneización y alberga con ello un potencial de violencia que puede conducir, vía la tecnificación, a la destrucción fáctica del otro.⁶⁴ Esto es, la sublimación no restringe de manera definitiva la violencia física sino que puede, eventualmente, producir su perfeccionamiento. Este género de violencia vinculada específicamente a la práctica teórica se vuelve particularmente evidente cuando su tema es, justamente, la alteridad

Decíamos que la existencia corporal está enraizada en un mundo concreto, Sepp escribe: “La estructura de la ocupación allí donde se vuelve concreta está siempre impregnada por la tipicidad de un mundo hogareño [*heimweltliche*], que posee su origen en la donación de sentido propia de la morada originaria [*urheimlichen*]”.⁶⁵ De aquí que en el contacto con el mundo extraño, la vida tienda a la absolutización del propio mundo y, con ello, a la homogeneización egoísta de la totalidad. Por esta razón, el encuentro con el extraño siempre está amenazado por la violencia de la colonización.⁶⁶ La expansión egoísta, por su lado, es el reverso del círculo que traza la experiencia mundana de la vida enraizada en la familiaridad del hogar. Este círculo —que es ontológico— también es hermenéutico, en tanto la vida

⁶¹ Cf. *Ibid.*

⁶² Cf. *Ibid.*, 33.

⁶³ Cf. *Ibid.*, 34.

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, 36.

⁶⁵ SEPP, *Über die Grenze*, 74.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, 74.

debe comprender el mundo en el que habita.⁶⁷ Así las cosas, la posibilidad de que el encuentro con la alteridad no redunde en una absolutización del mundo pre-dado reside en la apertura del círculo y en ello consiste, justamente, la tarea de la fenomenología: “La fenomenología trascendental —escribe Sepp— busca quebrar este círculo, en la medida en que *pone entre paréntesis* la pre-donación del mundo; ya no vive en la tendencia hacia el horizonte universal sino que deja ese tendencia ‘detrás’ de sí”.⁶⁸ Esto es, al suspender el vínculo interesado por el mundo, el horizonte mismo del mundo puede revelarse en su estructura trascendental.

La fenomenología, en consecuencia, tiene un carácter paradójico: por un lado, “posee un lugar” (*orthaft*) en tanto está anclada (*Verankerung*) a una existencia corporal pero, por otro, “carece de lugar” (*ortlos*) en la medida en que su estrategia consiste en poner fuera de juego, justamente, ese enraizamiento.⁶⁹ En tanto que anclada, la fenomenología expresa un mundo hogareño y una tradición —Europa, por caso—, pero su cometido no consiste en constituirse en un punto de vista empírico, afincado en su lugar, sino en exceder (*übersteigen*) ese lugar para poner a la luz la estructura esencial del lugar mismo —y con él la diferencia entre el mundo familiar y el extraño—. En una palabra, el lugar de la fenomenología es el campo trascendental. Ahora bien, ¿qué certeza hay de ganarlo sin que se cuele en él fragmentos empíricos? Ante todo, siendo consciente del peligro que anida en la inclinación natural a someter al extraño a las normas del propio hogar. Y aun así, advertido de todas las prevenciones del caso, la situación del pensamiento es incierta, siempre a punto de enredarse consigo mismo y caer. Pero justamente ahí, en el “entre” que va del lugar a la falta de lugar, en la afirmación de la paradoja, es donde el filósofo debe procurar mantenerse y ganar, si puede, un “desequilibrio estable”.⁷⁰ La positividad del “entre” como espacio irreductible constituye, a su vez, uno de los rasgos de la ontología del lugar de Sepp. Y si la paradoja describe el modo en que el hombre habita sobre la tierra, entre esos dos extremos, más que intentar resolverla —decantándose por una de las alternativas—, el filósofo debe “sostener la tensión entre ambas, habitar la paradoja.”⁷¹ En este sentido, reconocer el carácter europeo de la razón filosófica, lejos de comprometer al pensamiento con una violencia colonizadora, constituye la condición insoslayable para contenerla.

4. ALGUNAS CONCLUSIONES

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, 75.

⁶⁸ *Ibid.*, 75.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, 67.

⁷⁰ SEPP, H. R., “Planos para una filosofía oikológica”, en: *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N°4, Ragif ediciones, Buenos Aires (2017), 33.

⁷¹ *Ibid.*, 19.

Levinas está probablemente en lo cierto al afirmar que el rasgo esencial de la ontología contemporánea es el privilegio del “entre” y de la mezcla y, en ese contexto, su retorno al platonismo, interpretado ahora en términos éticos, sea no sólo un antídoto eficaz contra el sentido común imperante sino — y mucho más importante— una manera radical de otorgar al tópico de la alteridad un lugar central en la discusión filosófica. Con todo, y dado que mi intención aquí ha sido presentar el problema que el pensamiento de la alteridad plantea a la fenomenología, la insistencia levinasiana en el rechazo de toda mediación entre el Mismo y el Otro parece comprometer la posibilidad misma del pensar; pues, ¿cómo es posible pensar sin someter al objeto del pensamiento a las condiciones del propio pensar? Quiero decir: ¿se puede hacer filosofía sin concepto, sin pretender someter al ente al horizonte de sentido en el que, *de hecho*, se presenta? La reformulación del lenguaje levinasiano en *Otro modo que ser o más allá de la esencia* puede ser leída, en este sentido, como su respuesta a la deconstrucción de su pensamiento emprendida en *Violencia y metafísica*. En esa obra, vimos cómo la situación paradójica que Husserl otorga a la empatía opera en Derrida como clave para describir la tarea filosófica en general. En efecto, la teoría husserliana de la empatía reúne, por un lado, la constatación de que el otro no puede ser experimentado con la inmediatez que caracteriza la experiencia que cada cual tiene de sí mismo y, por otro, la vocación por explicar la experiencia que de hecho poseemos del alter ego. El dilema, como se sabe, se resuelve apelando a una mediatez intencional. Ahora bien, sostener, como lo hace Husserl, que la universalidad de la razón es un fenómeno que tuvo su origen en Europa y que, por tanto, la razón filosófica es intrínsecamente europea, ¿compromete a su fenomenología con un colonialismo inexorable? La condición paradójica del pensamiento exige que el ideal de universalidad —captar la esencia del fenómeno— sólo sea posible mediante la suspensión de la tendencia a la totalización del lugar propio: de aquí que la fenomenología posea un lugar y, a la vez, debe renunciar a él para poder pensar. Renuncia doblemente paradójica porque, en verdad, nunca se abandona la propia perspectiva —sólo se puede pensar desde cierto lugar— pero bajo la condición de no asumirse como un punto de vista privilegiado sino como una perspectiva que necesariamente requiere de la concurrencia de los otros, pues el pensamiento sólo si es colectivo puede apuntar a la universalidad buscada. Y si la mediación por el propio lugar siempre es violenta, la tarea del pensamiento será intentar reducirla pero no pretender eliminarla por completo, pues un mínimo de violencia es necesaria para poder pensar.

MAXIMILIANO SEBASTIÁN CORSELLAS

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA - UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA PLATA

EL CONOCIMIENTO SIMBÓLICO Y EL MITO DEL FUEGO EN LAS CULTURAS ANTIGUAS

APORTES DESDE LA IMAGINACIÓN CREADORA DE
GASTÓN BACHELARD

SYMBOLIC KNOWLEDGE AND THE MYTH OF FIRE IN ANCIENT CULTURES.
CONTRIBUTIONS FROM THE CREATIVE IMAGINATION OF GASTÓN BACHELARD

sebacorsellas@hotmail.com

Recepción: Agosto 2019

Aceptación: Noviembre 2019

RESUMEN

La imaginación creadora bachelardiana ha sido una de las contribuciones más profundas y originales a la filosofía del siglo XX. Su trabajo ha sido recogido en libros relacionados con el psicoanálisis de los elementos: agua, aire, tierra y fuego. Estos cuatro elementos están presentes y se manifiestan en el psiquismo como imágenes poéticas de las sustancias y fuerzas cósmicas, principios de las cosmogonías primitivas, emplazamiento del hombre en el cosmos. En el presente trabajo nos hemos centrado en el elemento fuego por su característica mítica y la influencia que éste ha tenido en el simbolismo primitivo. A la luz del fuego, Bachelard afirma que el símbolo está cargado de historia y se da en la conjunción de múltiples tradiciones. La llama del fuego obligaría al hombre a imaginar, a soñar. Y todo soñador de llama se encuentra en un estado de sueño originario. El símbolo del fuego transportaría al hombre no solo a su propio pasado, que no es únicamente suyo, sino también al pasado de los primeros fuegos del mundo.

PALABRAS CLAVE

Simbolismo, ensoñación poética, conocimiento científico, trascendencia.

ABSTRACT

The creative imagination of Bachelard has been one of the deepest and most original contributions to the philosophy of the XX century. His work has been recollected in works related to the psychoanalysis of the elements: water, air, earth and fire. These four elements are present and manifested in the psyche was poetic images of the substances and cosmic

Tábano, no. 15 (2019), 48-59.

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.15.2019.p48-59>

forces, principle of the primitive cosmogonies, the placement of men in the cosmos. In this present work we have focused in the element fire given its mystic feature and influence it has had in the primitive symbolism. Illuminated by fire, Bachelard assures that the symbol is charged with history and that it is given in the conjunction of multiple traditions. The flame of the fire would compel man to imagine, to dream. Every dreamer of the flame finds himself in a state of original dream. The symbol of fire would transport man not only to his own past, which is not his own, but also to the past of the first fires of the world.

KEYWORDS

Symbolism, poetic reverie, scientific knowledge, transcendence.

INTRODUCCIÓN

El mito se ha convertido en los últimos tiempos en un gran tema de discusión, especialmente dentro de las ciencias humanas. La discusión no ha perdido su actualidad, ya que el mito es inherente a la cultura. Desempeña una función existencial permanente en la vida de las personas y de la sociedad. Es inherente a nuestra condición de hombres una facultad mitógena que genera continuamente nuevos mitos. Símbolo, mito, imagen, pertenecen a la sustancia de la vida espiritual, que pueden camuflarse, mutilarse, degradarse, pero jamás dejar de existir. Los símbolos y los mitos vienen de demasiado lejos, son parte del ser humano y es imposible no hallarlos en cualquier situación existencial del hombre en el cosmos.¹

El objeto de este trabajo es analizar por un lado, el conocimiento simbólico, sus implicancias y su importancia y por el otro, el fuego, como símbolo, y como elemento privilegiado en la formación de mitos en las culturas antiguas. Para ello, nos introduciremos, en primer lugar, en la mirada que ha aportado Gastón Bachelard desde su *imaginación creadora* y su relación con el mundo simbólico.

En el presente texto, reflexionaremos sobre la importancia del mito, su actualidad y su sentido. La lógica de este último es distinta de las formas científicas de la investigación y distinta de manera compleja.

Sirvan, por lo tanto, estas líneas como un breve análisis para subrayar las características del mito en general y del fuego en particular, como algo muy profundo y fundamental en las culturas de la humanidad.

1. LA IMAGINACIÓN CREADORA

La obra de Gastón Bachelard se erige a través del cuestionamiento radical de la herencia filosófica recibida por el siglo XX y adopta la forma de una ruptura que opera en dos frentes generales: contra los distintos racionalismos clásicos que,

¹ ORDÓÑEZ DÍAZ, L., "Fronteras del mito, la filosofía y la ciencia. De los mitos cosmogónicos a la teoría del Big Bang", *Ideas y Valores* 65.162 (2016), 103-134.

idealistas o empiristas, han construido la historia doctrinal filosófica y por otro lado, contra el olvido y la marginación que determinados dominios antropológicos de la cultura occidental han sufrido por parte del orden de la racionalidad fundado en Grecia, es decir, en la Grecia tradicionalmente reducida al platonismo.

La imaginación creadora es, en su función constituyente de la cultura, la gran ausente del discurso filosófico. Bachelard es el autor que con mayor agudeza y radicalidad ha accedido al universo de lo imaginario sin la impaciencia de someter este espacio a los vaivenes de la conceptualización filosófica.²

El reconocimiento de la imaginación se antepone a las urgencias explicativas de la abstracción filosófica. En definitiva, lo que Bachelard nos proporciona es, fundamentalmente, un ejemplo de cómo se ha de acoger, desde la filosofía, el problema de la imaginación. La originalidad de la hermenéutica de la imaginación que Bachelard lleva a cabo consiste en no presuponer una identidad de la imaginación previa a la pregunta por la cualidad de sus atributos. Respondiendo a la pregunta esencialista “¿qué es la imaginación?”, nuestro autor dirá: “no sé lo que es, pero es creadora, material, dinámica, cósmica...”. Esta es la opción hermenéutica que acerca de lo imaginario elabora Bachelard. Una opción más ocupada en la caracterización de la función de la imaginación que en la definición de una facultad.³

Bachelard considera a la imaginación como “función de lo irreal”,⁴ la cual acoge el universo generoso de experiencias vividas cuando se canta poéticamente una cosmogonía. Esta imaginación, desrealizante y antirepresentativa, nos permite abrirnos a la novedad del mundo.

Bajo esta mirada, Bachelard considera al hombre como un ser interior que con su potencia de ensoñación poética logra colocar las simples cosas del mundo en el rango de compañeras del mismo hombre, ahí donde “el alma no vive siguiendo la corriente del tiempo, sino que encuentra reposo en los universos que la ensoñación imaginaría”.⁵ Es aquí, donde cobra importancia el simbolismo del mito y del arte. Bachelard reconocía que el medio para la construcción y transmisión del saber lo constituye precisamente el universo de los símbolos. El hombre ya no vive en un

² Cf. GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A., “Ciencias inexactas y literaturas exactas. Lo que va del affaire Sokal a la poética de la materia de Bachelard”, *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, Vol. 194-790, octubre-diciembre 2018.

³ CASTILLO ROJAS, R., “La imaginación creadora en el pensamiento de Gastón Bachelard”, *Rev. Filosofía*, Univ. de Costa Rica, XXVIII (67/68), 1990, 65-70.

⁴ BACHELARD, G., *La poética de la ensoñación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011, 25-26.

⁵ BACHELARD, G., *La formación del espíritu científico. Contribución al psicoanálisis del conocimiento objetivo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1993, 15.

mundo físico de cosas, sino que habita en un mundo simbólico en donde el valor de la imagen se mide en su extensión por su aureola imaginaria.⁶

El mito cobra relevancia en el pensamiento bachelardiano por las inconmensurables formas simbólicas de la cultura. Lo simbólico estaría determinado por su carácter vinculante, porque constituye un camino de ida y vuelta entre el mito y la ciencia.⁷ Adentrarnos en el ámbito de “lo imaginario”, de las metáforas, de las imágenes imaginadas, es introducirnos en la vitalización del mundo que habita el hombre.

La filosofía, como una variante del pensamiento simbólico, constituye en Bachelard una interesante propuesta en dirección contraria a la interpretación dominante de la filosofía de Occidente que ha tratado, a lo largo de su historia, de desentenderse del mito y de su función en las culturas de todos los tiempos.

2. CONOCIMIENTO SIMBÓLICO

En el art. 7 de la *quaestio* XII de la Suma Teológica, Santo Tomás afirma que a Dios se lo puede conocer *per essentiam*. Sin embargo, afirmado esto prosigue diciendo que no se lo puede comprender, ya que Dios es infinito y por lo tanto, jamás se lo podrá conocer de manera perfecta y totalmente. Al desarrollar los argumentos de su conclusión, el Aquinate explica qué entiende por *comprehendere* del siguiente modo: “illud comprehenditur quod perfecte cognoscitur; perfecte autem cognoscitur quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile”.⁸ Lo que los autores llaman *visio comprehensionis* es un conocimiento total y perfecto, que conoce todo lo que puede conocerse acerca de una realidad. Pero esto es imposible respecto de Dios. Santo Tomás parece afirmar que el hombre puede tener, de las cosas visibles, conocimiento y comprensión, en cambio, de lo divino sólo puede tener conocimiento.

Nos podríamos preguntar aquí si es posible la comprensión de las realidades visibles. Si la comprehensibilidad se refiere a la última razón de las cosas, pareciera que la inteligencia mide todo lo que es mensurable en la creatura visible. Si suponemos en cambio que la diferencia entre cognoscibilidad y comprehensibilidad se aplica a todo conocimiento humano, ubicaríamos aquí al conocimiento simbólico. Ciertamente, para el hombre hay respecto de las cosas, incluyendo a Dios también en esto, un margen de conocimiento por comprehensibilidad, al que no se mide

⁶ SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, M. A., “Concurrencias y bifurcaciones entre el racionalismo alado de Gastón Bachelard y el idealismo simbólico de Ernst Cassirer”, *Ideas y Valores*, 64 (159), 2015, 63-86.

⁷ *Ibid.*.

⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, BAC, Madrid, I QXII a VII.

totalmente y que nunca se agota. El conocimiento simbólico operaría por tanto en el ámbito que se abre entre conocimiento y comprensión.

Por esta razón, el conocimiento simbólico trata de asir el último fondo misterioso de las cosas de este mundo. Por ejemplo, el fuego tiene el poder de transformar lo que toca,⁹ pero esa transformación no termina en lo físico, ya que su explicación última, podríamos decir, invade un ámbito de misterio. Ahora bien, si respecto de las cosas visibles se opera este “hiato” que es necesario salvar por medio del símbolo, cuánto mayor será la exigencia del símbolo para conocer la divinidad o algo de ella.

El conocimiento simbólico se inclina a recorrer las zonas de la comprensibilidad, se ordena a penetrar el orden del misterio. Y al penetrar este nivel aparecen los caracteres operativos y creativos del espíritu humano, en la medida en que los símbolos son creaciones del hombre que expresan su íntima tensión e itinerario por la comprensión. Este tipo de conocimiento implica el tránsito del hombre por el politeísmo. Algunos autores sostienen que el hombre, por ciertos elementos propios del espíritu mismo, es en una primera instancia monoteísta, pero debido a algún tipo de cataclismo se produce el camino por el politeísmo.¹⁰

Sin embargo, este paso por el politeísmo no fue un mal absoluto. Fue un bien en orden a recuperar una más completa percepción de lo divino, es decir, reconocer el lado cognoscitivo de lo humano con respecto de la divinidad. El conocimiento mítico corresponde al tránsito por el politeísmo. Pero este conocimiento no es fantasía novelesca. Tal conocimiento pretende entender y expresar el vínculo de lo divino y de las cosas visibles, a su modo.¹¹ Posee una verticalidad propia, parte de lo natural y asciende *ad caelum*, es decir, brota de la fecundidad del vínculo entre el espíritu y la naturaleza, pero su término es la búsqueda de lo divino. El conocimiento mítico pretende indagar, descubrir o expresar una armonía en el ámbito de lo cósmico.

El propio Aristóteles había ya subrayado en la *Metafísica*: amar los mitos es de alguna manera mostrarse filósofo, ya que el mito se compone de cosas que admiran.¹² Por esta razón, podríamos afirmar que el conocimiento mítico atiende al desarrollo de la historia como despliegue del espíritu, pero no en sentido hegeliano

⁹ BACHELARD, G., *El psicoanálisis del fuego*, Schapire Editor, Buenos Aires, 1973, 24-25.

¹⁰ Cf. DISANDRO, C., *Las fuentes de la cultura*, Hostería volante, La Plata, 1965, 28.

¹¹ PALAZÓN MAYORAL, M. R. y BALCÁRCEL ORDOÑEZ, J. L., “El símbolo, la parte filosófica del mythos”. *EN-CLAVES del pensamiento*, año VIII, núm. 15, enero-junio 2014, 114.

¹² Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Barcelona, Lib. I, 982b 15.

sino en el sentido tradicional, es decir, el de una creatura. Su objeto sería la omnipresencia de lo divino.

La antigüedad se presenta como consolidación y sistematización del conocimiento mítico. No existe antigüedad sin el ejercicio del conocimiento simbólico. Es Platón quien afirma, en el *Filebo*, sobre la antigüedad: “los antiguos eran mejores que nosotros y habitaban más próximo a los dioses”.¹³ Esta convivencia con los dioses no es mera imaginación mitológica, en el peor sentido del término, sino que expresa un estado concreto de la mente humana, su nivel primitivo y arcaico.

La antigüedad se encamina a un instante de manifestación última y definitiva, que sería la más perfecta convivencia del hombre con la divinidad. Deja de ser un pasado que se desenvuelve y progresa y define un presente que se recoge, resume y concentra, para constituir la fuente absoluta de toda manifestación teándrica. La mente antigua ha adquirido a través de su desarrollo concreto una capacidad de contemplación del misterio. Contemplación y objeto contemplado están en el orden de la comprensión. No bastaría, de ninguna manera, el conocimiento abstracto, discursivo, porque cesaría de existir ese vínculo con el misterio y cesaría de realizarse esa antigüedad en cada hombre.

Podríamos afirmar aquí que existe una unidad original de lo mítico y lo racional. El mito y la ciencia parten de un origen común, es decir, del espíritu humano, donde surge el pensamiento y el lenguaje. Uno y otro pensamiento plasman orientaciones distintas, no es uno verdadero y otro falso, simplemente hay que reconocer al pensamiento simbólico y mítico como un pensamiento diferente, profundamente humano, con derecho a un estatuto propio en una teoría general del conocimiento, dentro de la cual debe incluirse una teoría del símbolo y una teoría del mito.

En lugar de oponer mito y ciencia sería mejor colocarlas paralelamente como dos modos de conocimiento, desiguales en cuanto a los resultados teóricos y prácticos, pero no por la clase de operaciones mentales que ambas suponen, y que difieren menos en cuanto a la naturaleza que en función de las clases de fenómenos a las que se aplican.

El mito tiene su propia lógica compleja que no se opone al pensamiento racional. La racionalidad no supone el simple desplazamiento del mito; surge del pensamiento mítico y se desarrolla sobre él. La diferencia no estriba en las operaciones mentales sino en el tipo de contenidos al que se aplica. Al mito habrá

¹³ PLATÓN, *Filebo*, Gredos, Barcelona, 1992. 16c.

que aceptarlo como una dimensión propia de la experiencia humana, porque al menos, ciertos aspectos y funciones del pensamiento mítico son constitutivos del ser humano.¹⁴

El mito surge de un lenguaje simbólico, subrayando la vinculación entre el significante y la realidad designada, como en parte también la ciencia, solo que la naturaleza de esos símbolos cambia radicalmente de un tipo a otro de saber. Desde esta perspectiva, consideramos que no tiene fundamento el análisis que describe al mito como algo propio de la infancia de la humanidad.¹⁵ La consideramos como una postura despectiva y simplificadora. Más bien los ámbitos del mito y del logos se entretujan, ordenan y conducen, como si fueran dos diques, el río de la vida y de la expresión simbólica de experiencias humanas profundas. Con otras palabras, ambos modos de pensamiento son aliados que contribuyen a analizar creativamente la realidad del mundo y por lo tanto, del hombre. Existe una continuidad estructural que sostiene el paso del pensamiento mítico al racional.

3. EL MITO DEL FUEGO

Mircea Eliade, el gran pensador de los mitos, afirmaba sobre los mismos:

El mito se considera como una historia sagrada y por tanto, una «historia verdadera», puesto que se refiere siempre a realidades [...] La función principal del mito es revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas: tanto la alimentación o el matrimonio como el trabajo, la educación, el arte o la sabiduría.¹⁶

El mito no es una contingencia superficial o descartable, sino una función primordial de la condición humana. El hombre no puede dejar de crear mitos. Lo necesita tanto como alimentarse. El racionalismo ha tendido a descalificarlos, hasta quitarles el derecho a la existencia. No advierte que posee cualidades de símbolo y mensaje, que opera como instrumento de comunicación con lo natural y lo divino, que provee significación. Que no hay organización humana posible sin su existencia.

Dentro del universo mítico, el fuego, además de ser considerado un elemento indispensable y uno de los cuatro elementos fundamentales del mundo, ha sido siempre un elemento poderoso que el hombre ha utilizado dentro de su cultura para introducirlo en la simbología religiosa. Todas las culturas de la historia han utilizado

¹⁴ Cf. BACHELARD, G., *La llama de una vela*. Monte Ávila Editores, Caracas, 1975, 35-37. BACHELARD, G., *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, 35. BACHELARD, G., *Lautréamont*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, 53.

¹⁵ ZINGANO, M., “Soberbia de la razón y uso práctico: notas sobre el destino del mito en el pensamiento clásico ateniense”, *ARETE Revista de Filosofía*, vol. XXI, n° 2, 2009.

¹⁶ ELIADE, M., *Mito y realidad*. Ed. Labor, Barcelona, 1991, 6-7.

al fuego como representativo de la divinidad en general o de alguna importante divinidad de cada panteón.

Así, por ejemplo, Zeus manifiesta su poder esencial en forma de luz abrasadora, y el rayo que lo caracteriza quema y destruye como el fuego. En Roma, debía mantenerse encendido siempre un fuego en el templo de Vesta, como ocurre en la actualidad con las Olimpíadas y su antorcha ritual. Hefesto era el dios del fuego, las fraguas y los volcanes y diversos héroes padecieron sus efectos de un modo u otro en el decurso de sus vidas. Hércules murió y por consiguiente, ascendió al Olimpo, tras arder en una hoguera encendida en el monte Era por su fiel Filoctetes o, según otras versiones, por culpa de los celos de Deyanira, su esposa, que le dio para protegerse del frío un manto que tenía la propiedad de inflamarse al contacto con el sol. El terrible castigo de Prometeo se debió a que robó el fuego sagrado del Olimpo para entregárselo a los mortales.

Entre los egipcios, las divinidades más importantes eran las solares y la consistencia del sol era directamente asimilada al fuego. Además de realizar sacrificios sobre el fuego, los egipcios creían que las almas de los difuntos moraban en los hornos del infierno, y había un lago de fuego que servía de tormento a los malvados, toda vez que el tramo en el que Osiris combatía con Apofis se llamaba Canal de las Llamas.¹⁷

Bachelard distingue dos constelaciones psíquicas en la simbología del fuego, según se obtenga por percusión o por frotamiento.¹⁸ En el primer caso, se emparenta con el relámpago y la flecha, y posee un poder de iluminación y purificación. De este fuego espiritualizante, dependen los ritos de incineración, el sol, los fuegos de elevación y de sublimación, todo fuego que transmite una intención de purificación y de luz.

Se opone al fuego sexual, obtenido por fricción, como la llama purificadora se opone al centro genital del hogar matriarcal, como la exaltación de la luz celeste se distingue de un ritual de fecundación agraria. El simbolismo del fuego orientado de esta manera marca la etapa más importante de la intelectualización del cosmos y aleja cada vez más al hombre de la condición animal. Si prolongamos el símbolo del fuego en esta dirección, el fuego vendría a ser ese dios viviente y pensante, que en la cultura hebrea lleva el nombre de Yahvé y entre los cristianos de Cristo.¹⁹

Se comprende de esta manera que el fuego sea la mejor imagen de Dios, la menos imperfecta de sus representaciones. Las religiones de mundo han considerado a la alegoría del fuego por encima del resto de las alegorías. Ruedas inflamadas,

¹⁷ CHEVALIER, J., *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona, 1999, 935.

¹⁸ BACHELARD, *El psicoanálisis del fuego*, Cap. IV.

¹⁹ SANZ, I., "Dios fuego", *Estudios eclesiásticos*, 77, núm. 300, enero-marzo, 2002, 77.

animales ardientes y hombres en cierto modo fulgurantes, son algunas de las representaciones con carácter religioso dentro del mundo cultural. El relato de la zarza ardiente (Ex. 3), donde se revela a Moisés el nombre de Dios y se ponen las bases de la idea de Dios que permanecerán vigentes a lo largo de la existencia de Israel, es un texto clave del Antiguo Testamento para la comprensión y la confesión de la fe en Dios.²⁰

Las preferencias por el fuego siempre se han dirigido hacia lo alto o hacia lo bajo. Esta imagen del fuego es la que mejor revela la manera en que las inteligencias celestes se conforman con Dios. Por esta razón, los hombres de todas las épocas describen con forma incandescente toda esencia supraesencial que escapa a toda representación y es esta forma la que proporciona más de una imagen visible de lo que se osa llamar propiedad teárgica. Como él solo por sus rayos, el fuego por sus llamas simboliza la acción fecundante, purificadora e iluminadora. Pero presenta también un aspecto negativo: oscurece y sofoca por su humo, quema, devora, destruye: es el fuego de las pasiones, del castigo, de la guerra.

El fuego terreno simboliza el intelecto, la consciencia, con toda su ambivalencia. La llama que sube hacia el cielo representa el impulso hacia la espiritualización. El intelecto en su forma evolutiva es servidor del espíritu. Pero la llama es también vacilante, lo cual explica que el fuego se preste igualmente a representar el intelecto en cuanto olvida al espíritu. El fuego humeante, todo lo contrario de la llama iluminante, simboliza la imaginación exaltada, lo subterráneo, el fuego infernal, el intelecto en su forma rebelde.²¹

El fuego es también, en esta perspectiva, en cuanto quema y consume, un símbolo de purificación y de regeneración, de destrucción en su aspecto positivo. “De todas las invenciones humanas, el descubrimiento del método de encender fuego ha sido probablemente el más trascendental y de más largas proyecciones”.²²

La ambigüedad del fuego, amenaza y recurso esencial, incendio devorador y cirio iluminador, le confiere un atractivo específico para pensar y para actuar. Asociado a los ritos de la fecundidad, el fuego sigue resultado excitante para el común de los mortales porque remite a los orígenes y al misterio, un lugar común de la existencia social. El fuego se manifiesta en toda su ambigüedad como puente ritual entre la naturaleza y la cultura, ya en el inicio del proceso humanizador. Pero aun en este sentido, apoyado en la metáfora cultural, sigue teniendo, según afirman los antropólogos, fuerza mítica y ritual. Purificación, protección, agregación, fundación: las ceremonias del fuego tienen una densidad muy profunda. Cabe mencionar aquí, a modo de ejemplo, el papel del fuego en las prácticas funerarias. En este tipo de

²⁰ RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 97.

²¹ CHEVALIER, *Diccionario de símbolos*, 514.

²² ELIADE, *Mito y realidad*, 19.

rituales, el fuego cumple un papel ambivalente pues por un lado, es destructor, aniquilador, una forma de quitarse de encima el cadáver, mientras que por el otro, es regenerador de nueva vida.²³

Al igual que en el mito prometeico, muchas culturas antiguas señalan que el fuego es algo propio de la divinidad, identificado con lo alto, o de la naturaleza. Esperan que el hombre les arrebate este preciado elemento para convertirlo en algo propio, privativo de él. Consignemos aquí dos ejemplos contenidos en el libro de George Frazer sobre el mito del fuego en los pueblos americanos.

Los Sioux, Menomonis, Zorros (Foxes) y varias otras tribus indias que habitan el valle del Misisipi, conservan la tradición de una gran inundación en las que todos los habitantes de la tierra, excepto un hombre y una mujer, se ahogaron. Los sobrevivientes solitarios escaparon, refugiándose en una alta montaña. Viendo que en su desamparada condición necesitaban fuego, el Dueño de la Vida envió un cuervo blanco para llevárselo. Pero el cuervo se detuvo en el camino a comer carroña y dejó que el fuego se apagara. Volvió entonces al cielo a conseguir más fuego; pero el Gran Espíritu lo expulsó y lo castigó, volviéndolo negro en vez de blanco. Entonces el Gran Espíritu envió la erbette, un pequeño pájaro gris, como mensajero para llevar fuego al hombre y la mujer. El pájaro hizo como estaba ordenado y volvió a informar al Gran Espíritu, que la recompensó dándole dos barritas negras de cada lado de los ojos. De aquí que los indios vean al pájaro con gran respeto; nunca lo matan y prohíben a sus niños que le den caza. Más aún, imitan al pájaro pintándose dos barritas negras de cada lado de sus ojos.²⁴

Los indios apapocúva, una rama de la estirpe guaraní, a la que pertenecen también los indios Tupinambá, relatan cómo el gran héroe Nanderigüey robó el fuego a los buitres con la ayuda del sapo. Dicen que, una vez conseguida la ayuda del sapo, el come-fuego, Nanderigüey se acostó como muerto. Así los buitres, que eran entonces los Señores del Fuego, se congregaron en torno preparándose a darse un banquete con la supuesta carroña, y con ese propósito encendieron una fogata para asar el cadáver. Pero un halcón asentado en una rama seca, muy cerca, estaba en acecho y notó que el supuesto hombre muerto guiñaba los ojos; así, pues, advirtió a los buitres que se estuvieran alerta. Pero la advertencia les fue inútil y sin gran cuidado levantaron a Nanderigüey y lo echaron al fuego. Entonces el vigoroso héroe golpeó a diestra y siniestra arrojando las brasas resplandecientes en todas direcciones. Los buitres huyeron aterrorizados, pero su jefe los exhortó a recoger las brasas dispersas, todavía no apagadas. Nanderigüey preguntó entonces al sapo si se había tragado el fuego. El sapo al comienzo quiso engañarlo pero Nanderigüey perentoriamente le administró tal

²³ Cf. MALINOWSKI, B., *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Grencoe, The Free Press, 1948, 39. TRELISO CARREÑO, L., “La acción del fuego sobre el cuerpo humano: la Antropología Física y el análisis de las cremaciones antiguas”, *Cypsela*, 13, 2001, 90.

²⁴ FRAZER, G. J., *Mitos sobre el origen del fuego en América*, Emecé, Buenos Aires, 1942, 55.

paliza al bicho que lo obligó a escupir las brasas, y desde entonces el héroe mantuvo el fuego.²⁵

El fuego es un elemento natural de carácter físico-químico, factor primario de experiencia corporal. Da luz a todos, calienta nuestros cuerpos y los puede quemar: es un hecho de experiencia humana, universal. Este hecho provoca un conjunto de expectativas y otro tanto de ideas (temor, uso), pero además y mucho más importante, desde el aspecto antropológico, lo convierten en un irresistible símbolo con un enorme potencial a significar. Su color y calor, y su habilidad para destruir, hacen de él un poderoso vehículo de semejanzas y desemejanzas con lo dinámico y lo vivo, con lo activo y con los sentimientos, con la pasión, la religiosidad y el misticismo.

Este simbolismo no es del todo arbitrario. Hay en el fuego algo que direcciona y canaliza hacia ciertas realidades de manera natural. El fuego, en cuanto símbolo, enuncia y comunica todo un conjunto de mensajes difíciles o imposibles de decir de otra manera; lo que no está determinado, lo enigmático, lo radicalmente distinto y ambiguo necesita de un modo de reflexión e interpretación simbólico. La presencia del fuego, por ejemplo, en el interior de una casa se ha considerado siempre, desde tiempos antiguos, como un símbolo de la unión de un grupo, ya que el hogar se interpreta como un elemento vinculador.

Son numerosas las anécdotas que Bachelard consigna en su obra a cerca de esta preciosa imagen. Baste una de ellas para ejemplificar lo que venimos afirmando:

“De los dientes de los llares pendía el caldero negro. La marmita de tres pies avanzaba en la ceniza caliente. Soplando con sus anchos carrillos en el tubo de acero, mi abuela avivaba las llamas dormidas. Todo se cocía a la vez: las patatas para los cerdos, y las mejores para la familia. Para mí un huevo fresco cocíase sobre las cenizas”.²⁶

4. CONCLUSIÓN

La necesidad de recurrir a los símbolos surge de las limitaciones del pensamiento humano. Una primera limitación se encuentra en la imposibilidad de abarcar de una sola vez la multiplicidad de nociones, de tal manera que se las pueda concebir a todas y cada una. De ahí la necesidad de recurrir a la representación simbólica. Esta limitación funcional de la mente del hombre da lugar a la función sustitutiva de un signo.

²⁵ *Ibid.*, 26-27.

²⁶ BACHELARD, *El psicoanálisis del fuego*, 35.

Como hemos indicado en el cuerpo de este trabajo, el fuego, como elemento natural, ha constituido uno de los símbolos privilegiados en la formación de mitos en las culturas de todos los tiempos, pero en especial en las antiguas.

Muchas veces relacionado con la calidez del hogar, este dulce fuego produce un imaginario en los pueblos, una cierta ensoñación. Bachelard pensaba que esta característica del fuego tenía sus raíces en una experiencia arcaica, con características sexualizadas, ya que el fuego es producido en gran número de sociedades tradicionales mediante el frotamiento de un elemento masculino en una cavidad femenina. El poder onírico del fuego tiene el poder de sumergirnos en un estado que podríamos llamar de embelesamiento, muy relacionado con la sexualidad.

Pero este amable fuego es también el que arrasa bosques y destruye casas. Es un elemento utilizado para simbolizar el modo en que debemos expiar nuestras faltas. En este sentido, el fuego es destructor pero también purificador y abrasador. En muchos mitos, el fuego es mediador entre la naturaleza y la cultura, pero también ente el Cielo y la Tierra.

El fuego, desde la perspectiva de la imaginación creadora, le permite al hombre la transgresión de límites, la trascendencia de sí mismo, el colocarse frente al mundo. Podemos observar que en el pensamiento de nuestro autor, la imaginación creadora es la fuerza misma de la producción psíquica, la creadora de metáforas y de metáforas de metáforas, con las que constituye la trama del espíritu poético.

El mito constituye una forma de conocimiento y de saber, válida en su nivel y en su función. Degradados en los últimos tiempos, estos constituyeron una de las formas de introducir a las nuevas generaciones en la cultura de un pueblo, en su quehacer educativo.

Conocimiento científico y conocimiento mítico son complementarios y pueden ayudarse mutuamente a comprender una realidad, muchas veces compleja y a ordenar el trabajo especulativo. Aunque ambos usan una gramática diversa y un código simbólico distinto, sin embargo, se trata de dos tipos de formalización del conocimiento diversos, porque son expresiones de la misma esencia fundamental del hombre y de la especie humana que se exterioriza y se concreta en recursos mentales e intenciones respectivas un tanto divergentes.

CRISTIÁN NÚÑEZ DURÁN

CENTRO UC: ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS EN EDITH STEIN –

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

CUESTIONES ABIERTAS SOBRE EL DISTANCIAMIENTO ENTRE EDITH STEIN Y EDMUND HUSSERL

UN ESTUDIO A PARTIR DE LA RECEPCIÓN EN E. STEIN
DE LAS OBRAS *INVESTIGACIONES LÓGICAS* E *IDEAS I*

OPEN QUESTIONS ABOUT THE GAP BETWEEN EDITH STEIN AND EDMUND HUSSERL. A
STUDY BASED ON THE RECEPTION IN E. STEIN OF THE WORKS LOGICAL INVESTIGATIONS
AND IDEAS I

cnunez@uc.cl

Recepción: Septiembre 2019

Aceptación: Octubre 2019

RESUMEN

El presente estudio pretende ser una aproximación de un aspecto en particular de la relación entre Edmund Husserl y Edith Stein que ayude a dilucidar las razones del distanciamiento entre ambos a lo largo de su trayectoria académica. En concreto, la investigación se centra en la recepción de dos obras específicas del Husserl en el pensamiento de Stein: *Investigaciones lógicas (IL)* donde la filósofa tuvo el primer encuentro con la fenomenología y se entregó a este nuevo método con pasión y el primer tomo de *Ideas: Ideas relativas a una fenomenología pura (Ideas I)* con la que comenzó su distanciamiento frente a la postura que E. Husserl comenzó a adoptar. El gran aporte que Edith Stein atribuye a IL es principalmente la idea de la verdad absoluta y el conocimiento objetivo propuesto por E. Husserl en su nuevo método fenomenológico, que sometía a revisión profunda todos los relativismos que ella veía en la filosofía moderna. Sin embargo, con *Ideas I*, la filósofa se distancia de algunos aspectos del pensamiento husserliano, pues ve en ellos más bien una reedición de las propuestas kantianas del idealismo, en lugar de una continuación de lo que a ella inicialmente la había conquistado. Lo que experimenta Stein con en el desarrollo del pensamiento husserliano es desencanto, pues el aporte que el pensamiento temprano de E. Husserl hizo a su búsqueda constante por la verdad se disipó con las obras posteriores, que para la filósofa estaban centradas principalmente en hacer una fundamentación convincente del Idealismo. Por otra parte, el acercamiento al pensamiento de Tomás de Aquino le abrió el camino a una “filosofía de la

Tábano, no. 15 (2019), 60-78.

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.15.2019.p60-78>

vida” que no estaba encontrando en el método fenomenológico propuesto por su estimado profesor Husserl.

PALABRAS CLAVE

Edmund Husserl, Edith Stein, fenomenología, idealismo trascendental, realismo.

ABSTRACT

The present study aims to be an approximation of a particular aspect of the relationship between Edmund Husserl and Edith Stein that helps elucidate the reasons for the distance between the two throughout their academic career. Specifically, the research focuses on the reception of two specific works of the Husserl in Stein's thinking: Logical Investigations (IL) where the philosopher had the first encounter with phenomenology and gave himself to this new method with passion and the first volume of Ideas: Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology (Ideas I) with which she began to distance himself from the position that E. Husserl began to adopt. The great contribution that Edith Stein attributes to IL is mainly the idea of absolute truth and the objective knowledge proposed by E. Husserl in his new phenomenological method, which underwent all the relativisms that she saw in modern philosophy. However, with Ideas I, the philosopher distances herself from some aspects of Husserlian thought, since she sees in them rather a reissue of Kant's proposals of idealism, rather than a continuation of what she had initially conquered. What Stein experiences with the development of Husserlian thought is disenchantment, for the contribution that E. Husserl's early thought made to his constant search for truth was dissipated with later works, which for the philosopher were mainly focused on making a convincing foundation of Idealism. On the other hand, the approach to the thought of Thomas Aquinas opened the way to a "philosophy of life" that he was not finding in the phenomenological method proposed by his esteemed Professor Husserl.

KEYWORDS

Edmund Husserl, Edith Stein, Phenomenology, Transcendental Idealism, Realism

1. ANTECEDENTES

Aquellos que se ponen como tarea adentrarse con mayor profundidad en el pensamiento de un autor, saben perfectamente que el identificar las influencias que este recibió de otros pensadores que lo precedieron tiene un papel fundamental para descubrir lo genuino y lo heredado de las propuestas de quien se está estudiando (aunque la genealogía no da cuenta cabal de un pensador, que por lo demás es muy difícil de rastrear con exactitud). También sabrán que no se pueden equiparar todas las influencias que contribuyen a la constitución de su *forma mentis*, pues algunas habrán marcado más y otras menos el desarrollo de su pensamiento. En el caso particular de Edith Stein, las diversas fuentes desde donde bebió para formar su propia visión de la realidad tienen entre sí diferencias notables. El lugar que ocupó la

influencia del filósofo Edmund Husserl¹ en el pensamiento de Stein no es comparable al del influjo de Tomás de Aquino o Agustín de Hipona, que, a pesar de ser leídos concienzudamente por la filósofa, no tuvieron la cercanía del trato personal que sí mantuvo con quien llamó siempre “el maestro”. Fueron muchos los años en que la disciplinada e inquieta Edith Stein intercambiaba ideas y profundizó en el pensamiento del padre de la fenomenología durante largas horas de conversaciones que hasta el final de su vida recordaría con respeto y afecto. El viejo sofá de cuero adquirido por el profesor Husserl en Halle y que después llevó hasta Friburgo fue testigo privilegiado de las discusiones que según Stein tenían entre ambos “desde una esquina a otra”² de aquel recordado mueble.

En su estudio *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu*, la filósofa confiesa que para ella era difícil medir el alcance de la influencia que recibía del profesor Husserl:

Hasta qué punto llegó tal influencia, no podría decirlo ya hoy con toda exactitud. Dar testimonio concreto de ello mediante citas, no me fue posible, en primer lugar, porque se trata de materiales no impresos, luego porque con y mucha frecuencia no veía ya con claridad si algo era resultado de mis propias investigaciones o eran ideas que yo me había asimilado íntimamente.³

Por esta razón, si se quiere profundizar en el pensamiento de Edith Stein seriamente, se hace indispensable dilucidar cuál fue el papel que tuvo en su vida la obra de Edmund Husserl, la que Stein conoció e inclusive llegó hasta editar.

El presente estudio es una aproximación inicial, de carácter histórico-filosófico, a uno de los aspectos que configuran esta rica y compleja interrelación de ambos pensamientos. En concreto, el objetivo es dilucidar algunas razones del distanciamiento entre los dos autores a partir de la recepción que tuvo la filósofa de dos obras específicas de Husserl: *Investigaciones lógicas (IL)*, por la cual tuvo el primer encuentro con la fenomenología y se entregó a este nuevo método con pasión, y el primer tomo de *Ideas: Ideas relativas a una fenomenología pura (Ideas I)* con la que dio las primeras muestras de distanciamiento frente a la postura que E. Husserl comenzó a adoptar.

¹ Edmund Husserl (1859-1938) filósofo y matemático moravo, discípulo de Franz Brentano y Carl Stumpf, considerado el padre de la fenomenología.

² STEIN, E., "Autobiografía. Vida de una familia judía", en: *Obras Completas. Escritos autobiográficos y Cartas*, vol. I, Monte Carmelo, Burgos, 2002, 356.

³ STEIN, E., "Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu", en: *Obras Completas. Escritos filosóficos. (Etapa fenomenológica: 1915-1920)*, vol. II, Monte Carmelo, Burgos, 2002, 213.

Para llevar a cabo este trabajo se revisaron las referencias en la *Opera Omnia* de Edith Stein a las dos obras anteriormente mencionadas de Edmund Husserl, como también se realizó un acercamiento inicial a las obras del fenomenólogo moravo, deteniéndose principalmente en los prólogos de las mismas.⁴

El estudio presenta en su primera parte un acercamiento biográfico general de la vida de ambos autores y después se detiene en una breve presentación del contenido y la recepción en Edith Stein de cada una de las obras de E. Husserl anteriormente mencionadas, haciendo incapié en aquellos postulados que fueron más significativos en el desarrollo del pensamiento de la filósofa. Para finalizar, se realizan conjeturas y especulaciones de la postura general que Stein toma frente al pensamiento de Husserl a partir de los hallazgos realizados en la investigación.

2. ACERCAMIENTO BIOGRÁFICO

De acuerdo con la categorización hecha por Herbert Spiegelberg,⁵ Edith Stein formó parte de la llamada “fase alemana” de la escuela fenomenológica fundada por Edmund Husserl. Esta escuela de pensamiento -que tuvo su etapa de mayor expresión en la universidad de Gotinga- estaba constituida por pensadores como

⁴ Este trabajo está centrado más en la repercusión de las obras de Edmund Husserl en el pensamiento de Edith Stein que en las obras de Husserl *per se*; pues el presente estudio hace parte de una investigación doctoral en Teología que pretende dilucidar el papel que tiene la experiencia en el pensamiento de la filósofa como camino al conocimiento de Dios. Por lo mismo, el acercamiento a las obras de Edmund Husserl no es tan profundo como se podría esperar de alguien que pretende entrar con minuciosidad en los postulados de su pensamiento. En este caso, la revisión bibliográfica de Husserl está enmarcada en el objetivo de conocer cómo se fue forjando el pensamiento filosófico de Edith Stein, dentro del marco de una investigación de carácter teológico.

⁵ Herbert Spiegelberg (1904-1990) filósofo nacido en Estrasburgo, discípulo de Alexander Pfänder. Su producción académica fue un aporte importante al movimiento fenomenológico estadounidense. Según Spiegelberg, además de la “fase alemana” se puede identificar la “fase francesa” donde se encuentran Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre, M. Merleau-Pony y Paul Ricoeur, y otras “fases” y “períodos” más. Cf. SPIEGELBERG, H., *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, M. Nijhoff, La Haya, 1982.

Alexander Pfänder,⁶ Adolf Reinach,⁷ Moritz Geiger,⁸ Roman Ingarden,⁹ Hedwig Conrad-Martius,¹⁰ entre otros. Muchos de estos discípulos, incluida Edith Stein, no se mantuvieron siempre bajo el alero del maestro; sino que, con el paso del tiempo se distanciaron de las propuestas husserlianas. ¿Cuáles fueron las razones de este distanciamiento? ¿Edith Stein se hizo parte de los argumentos que sus compañeros tuvieron para alejarse de Husserl? ¿fue un problema de comprensión de Edith Stein de los planteamientos de Husserl o definitivamente los argumentos del maestro ya no convencían a la filósofa? ¿o será quizás que la búsqueda vital de Edith Stein ya no encontraba resonancia en las problemáticas que preocupaban al padre de la fenomenología?

Estas son las preguntas que motivaron el presente estudio y estarán transversalmente en él. Para entrar en materia, es necesario hacer antes una contextualización biográfica que brinde un cuadro general de las vidas de ambos autores en paralelo.

En el cuadro sinóptico que se presenta a continuación, se destacan los hitos más importantes de ambas trayectorias en relación con la temática de la investigación.

PARALELO BIOGRÁFICO ENTRE EDITH STEIN Y EDMUND HUSSERL

Edith Stein	Año	Edmund Husserl
	1859	- Nace en Prossnitz, antiguo Imperio Austrohúngaro, actual República Checa
	1876 a 1878	- Estudia Matemáticas en Leipzig y Berlín
	1883	- Obtiene doctorado con la tesis <i>Contribuciones al cálculo de variaciones</i>

⁶ Alexander Pfänder (1870-1941) de Iserlohn, Alemania. Inicialmente discípulo de Theodor Lipps. Desarrolló toda su carrera académica en la Universidad de Múnich.

⁷ Adolf Reinach (1883-1917) de Maguncia, Antiguo Imperio Alemán. También hizo parte de los discípulos de T. Lipps. Uno de los más brillantes discípulos de Husserl y amigo cercano de Edith Stein. Lideraba el grupo de filósofos formado en la Universidad de Gotinga. Muere tempranamente en combate durante la primera guerra mundial.

⁸ Moritz Geiger (1880-1937) originario de Frankfurt. Inicialmente estudio Derecho en Munich y luego filosofía y psicología en la Universidad de Leipzig. Volvió a Munich y se convirtió en discípulo de Theodor Lipps. Junto con sus colegas de Munich asiste a la conferencias de E. Husserl en Gotinga. Muere en Estados Unidos, donde emigró durante el régimen nazi alemán.

⁹ Roman Ingarden (1893-1970) filósofo polaco, nacido en Cracovia. Compañero de estudios de Edith Stein en Gotinga. Después se hicieron muy cercanos y mantuvieron una nutrida comunicación por correspondencia.

¹⁰ Hedwig Conrad-Martius (1888-1966) filósofa nacida en Berlín. Una de las primeras mujeres alemanas con estudios universitarios. Esposa de otro filósofo, Theodor Conrad. Tuvo un papel importante en la conversión al catolicismo de Edith Stein, siendo su madrina de bautismo. Desarrolló una fenomenología de índole más realista, que sería más tarde conocida como "fenomenología-ontológica".

	1884	- Asiste a clases con Franz Brentano ¹¹ en Viena sobre filosofía y psicología
	1887	- Nombrado Profesor en Halle - Publica <i>Sobre el concepto del número</i>
- Nace en Breslau, antiguo Imperio Alemán, actual Polonia	1891	- Publica <i>Filosofía de la Aritmética</i>
	1894	- Publica <i>Estudios psicológicos para la lógica elemental</i>
	1900	- Publica <i>Investigaciones lógicas I</i>
	1901	- Publica <i>Investigaciones lógicas II</i> - Nombrado Profesor en Gotinga
	1910	- Publica <i>Filosofía como ciencia estricta</i>
- Lee en un seminario <i>Investigaciones Lógicas</i>	1912	- Funda la revista <i>Anuario de Filosofía y Estudios Fenomenológicos</i> ¹²
- Viaja a Gotinga a conocer a Edmund Husserl - Participa de la Sociedad Filosófica - Conoce a Max Scheler ¹³ - Toma seminario de "Naturaleza y Espíritu" con E. Husserl - Comienza tesis doctoral sobre el problema de la empatía, bajo la dirección de E. Husserl	1913	- Publica <i>Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (Ideas I)</i>
Inicio Primera Guerra mundial - Regresa temporalmente a <i>Breslau</i>	1914	Inicio Primera Guerra mundial
- Se hace voluntaria de la Cruz Roja	1915	
- Recibe <i>Summa cum Laude</i> con su tesis doctoral <i>Sobre el problema de la Empatía</i> - Inicia trabajo como asistente de E. Husserl	1916	- Nombrado Profesor titular en Friburgo
- Publica <i>Sobre el problema de la empatía</i>	1917	

¹¹ Franz Brentano (1838-1917) filósofo y psicólogo alemán. Por su condición eclesiástica, que luego abandonó, recibió influencia del pensamiento escolástico. Tuvo un papel importante en el desarrollo del pensamiento de Husserl y su visión sobre la filosofía. Brentano postulaba que la filosofía cultivada correctamente podía satisfacer las más altas exigencias del rigor científico. Cf. STEIN, E., "¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino", en: *Obras Completas. Escritos filosóficos. (Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936)*, vol. III, Monte Carmelo, Burgos, 2002, 167. Brentano aportó también al pensamiento de Husserl con el concepto de *intención*, que es la adaptación al campo cognoscitivo de la *intentio* escolástica que Tomás de Aquino aplicaba al ámbito moral.

¹² En esta revista, cuyo nombre en alemán es *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, se publicarán muchos de los estudios realizados por los filósofos pertenecientes a la escuela fenomenológica como también investigaciones del propio E. Husserl. En 1929, Edith Stein contribuyó con un artículo en la edición especial preparada por Martín Heidegger como conmemoración del 70º aniversario del natalicio de Husserl.

¹³ Max Scheler (1874-1928) filósofo alemán, oriundo de Múnich. Profesor de las universidades de Jena, Múnich y Colonia. Sus áreas de estudio fueron muchos, tales como la fenomenología, la ética, la antropología filosófica y la filosofía de la religión. Inicialmente simpatiza con las propuestas de E. Husserl, pero luego es uno de los primeros en apartarse de su pensamiento.

- Comienza <i>Introducción a la filosofía</i>		
Fin Primera Guerra mundial - Termina trabajo como asistente de E. Husserl - Publica <i>Causalidad Psíquica</i>	1918	Fin Primera Guerra mundial
- Publica <i>Individuo y Comunidad</i>	1919	- Firma certificado de idoneidad a E. Stein como catedrática
- Termina <i>Introducción a la filosofía</i>	1920	
- Se bautiza en la Iglesia de San Martín de <i>Bad-Bergzabem</i>	1922	
- Conoce al jesuita Erich Przywara ¹⁴	1923	
- Publica <i>¿Qué es fenomenología?</i> ¹⁵ - Comienza la traducción de algunas obras del cardenal John Henry Newman ¹⁶	1924	
- Publica <i>Una investigación sobre el Estado</i>	1925	
- Reinicia su contacto con E. Husserl	1926	
- Traduce <i>De Veritate</i> de Tomás de Aquino al alemán	1928	- Se jubila en la Universidad de Friburgo
- Publica <i>La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino. Ensayo de una confrontación</i> . En publicación conmemorativa de los 70 años de E. Husserl	1929	- Publica <i>Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente / Lógica formal y lógica trascendental / Epílogo a mis "Ideas"</i>
- Publica volumen I traducción al <i>De Veritate</i> - Comienza a escribir <i>Acto y Potencia</i> ¹⁷	1931	- Publica <i>Meditaciones cartesianas</i>
- Publica volumen II traducción al <i>De Veritate</i>	1932	
- Ingresa al Carmelo en Colonia	1933	
- Concluye <i>Ser finito y Ser eterno</i>	1936	- Publica <i>La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental</i>
- Hace su profesión perpetua	1938	- Fallece en Friburgo

¹⁴ Erich Przywara (1889-1972) sacerdote jesuita alemán, de Katowice. Como filósofo y teólogo fue quien acercó a Edith Stein al pensamiento escolástico. Fue él quien la impulsó a que hiciera la traducción del *De veritate*. El vínculo académico entre Stein y Przywara con el tiempo dio paso a una relación de verdadera amistad.

¹⁵ En esta obra Edith Stein describe su postura frente al idealismo de Edmund Husserl y expresa que no se habla con él desde hace un par de años.

¹⁶ John Henry Newman (1801-1890) Inicialmente sacerdote anglicano, se convierte al catolicismo en 1845. Fue uno de los principales exponentes del movimiento de Oxford. En 1879 fue nombrado cardenal y en 2010 el papa Benedicto XVI lo beatificó en su visita al Reino Unido. En 1924 Stein trabaja en la traducción de su libro *La idea de la Universidad* y en 1925 a pedido del P. Erick Przywara inicia la traducción de su *Diario y cartas*. Ambas traducciones serán publicadas en 1928.

¹⁷ En esta obra escrita con la intención de obtener la habilitación para alguna cátedra universitaria, se encuentra su *excursus sobre el idealismo trascendental*, donde hace referencia a *Meditaciones cartesianas*. En ese entonces obra recientemente publicada por E. Husserl.

Inicio Segunda guerra mundial	1939	Inicio Segunda Guerra mundial - Se publica después de su muerte <i>Experiencia y Juicio</i>
- Inicia <i>Ciencia de la Cruz</i>	1941	
- Fallece en Auschwitz-Birkneau	1942	

Una vez realizada la contextualización en el desarrollo biográfico del pensamiento de ambos filósofos, el próximo paso será centrarse específicamente en el estudio de la recepción de *IL* e *Ideas I*, obras que marcaron un hito en la influencia del filósofo moravo en el pensamiento de la joven Edith Stein.

3. DOS OBRAS DE EDMUND HUSSERL QUE INFLUENCIARON A EDITH STEIN

Existen diversas maneras de clasificar las etapas del desarrollo del pensamiento de Edmund Husserl. Generalmente los estudiosos lo hacen en tres períodos, aunque no siempre coinciden en los mismos cortes. Aquí se expone el presentado por uno de sus discípulos más cercanos, Eugen Fink,¹⁸ quien vincula las etapas del pensamiento del filósofo a los periodos que pasó en las tres casas de estudio que lo acogieron como profesor durante su vida académica entre 1887 y 1928:¹⁹

1. Universidad de Halle: culmina con *Investigaciones Lógicas*
2. Universidad de Gotinga: culmina con *Ideas*
3. Universidad de Friburgo: culmina con *Lógica formal y trascendental*

Cuando Stein conoció a Husserl, él se encontraba en la Universidad de Gotinga y sus publicaciones previas, especialmente *IL*, estaban dando mucho que hablar en el ambiente académico. Justamente en el verano de 1912, en Stern, cuando Stein preparaba una ponencia para el seminario que participaba sobre problemas de psicología racional, se empezó a encontrar en diversos tratados con muchas referencias a esta obra de Husserl. Posteriormente, siguiendo el consejo de su amigo el Dr. Georg Moskiewicz,²⁰ quien había sido alumno de Husserl, dejó de lado sus lecturas sobre psicología para detenerse particularmente en el grueso volumen II de *IL*, texto que la animó a ir a conocer al profesor Husserl personalmente. Cuando

¹⁸ Eugen Fink (1905-1975) filósofo alemán, encargado de clasificar los archivos de Edmund Husserl en el *Husserl-Archiv* de la Universidad de Lovaina.

¹⁹ La propuesta de E. Fink pareciese dejar de lado la obra *Meditaciones cartesianas*, pero creemos que esto se debe a que la publicación de esta fue muy posterior a su elaboración, como sucede con *Experiencia y Juicio* y otras obras que sólo fueron publicadas después de la muerte de Husserl.

²⁰ Georg Moskiewicz (1878-1918) Psiquiatra y filósofo, amigo de estudios de Edith Stein. Fue quien la impulsó a seguir a Husserl a Gotinga.

después tuvo su primer encuentro con él y le comentó haber leído los dos volúmenes completos de su investigación, el filósofo se sorprendió y exclamó “es usted una heroína”.²¹

A continuación, se profundizará en esta obra para entender mejor las razones que hicieron a Edith Stein partir hasta Gotinga con el objetivo de seguir más de cerca a quien se transformaría después en el director de su investigación doctoral.

3.1 Investigaciones lógicas

Publicada a comienzos del siglo XX bajo el título “*Logische Untersuchungen*”, esta investigación resumía años de trabajo del profesor Husserl. Inicialmente el filósofo pretendía, como consta en el Prólogo de la obra, presentar una “explicación filosófica de la matemática pura” y dar “solución de las difíciles cuestiones acerca de la teoría y del método matemáticos, además de las referentes al origen de los conceptos y de las intelecciones matemáticas fundamentales”. Sin embargo, en el trascurso de la investigación, se fue encontrando con respuestas que lo llevaban a reflexiones más profundas, las que lo forzaron “en medida creciente a hacer reflexiones críticas generales sobre la esencia de la lógica y principalmente sobre la relación entre la subjetividad del conocer y la objetividad del contenido del conocimiento”.²²

En concreto, *IL* es un conjunto de ensayos que presentan una *nueva fundamentación de la lógica pura y la teoría del conocimiento*, que según el propio autor se separa y distancian de la lógica imperante en su tiempo.

El primer volumen, publicado en 1900 y dedicado a los *prolegómenos a la lógica pura*, según Stein

saldó cuentas con la concepción psicologista de la lógica, entonces dominante, y caracterizó la lógica, con fuerza convincente, como un terreno de verdades objetivamente existentes, el andamio formal fundamental de toda verdad y ciencia objetivas.²³

La obra está dividida en once capítulos que abordan las siguientes temáticas:

1. La lógica como disciplina normativa y especialmente como disciplina práctica; 2. Disciplinas teóricas como fundamentos de las normativas; 3. El psicologismo, sus argumentos y su posición frente a los contraargumentos usuales; 4. Consecuencias empiristas del psicologismo; 5. Las interpretaciones psicológicas de los principios

²¹ STEIN, "Autobiografía. Vida de una familia judía", 354.

²² HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, Revista de Occidente, Madrid, 1976, 21-23.

²³ STEIN, E., "La significación de la fenomenología para la visión del mundo", en: *Obras Completas. Escritos filosóficos. (Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936)*, vol. III, Monte Carmelo, Burgos, 2002, 546.

lógicos; 6. La silogística según interpretación psicologista; 7. El psicologismo como relativismo escéptico; 8. Los prejuicios psicologistas; 9. El principio de la economía del pensamiento y la lógica; 10. Conclusión de las consideraciones críticas; 11. La idea de la lógica pura.²⁴

El segundo volumen, publicado un año después del primero, es bastante más extenso y está centrado en las investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento. El texto está dividido en seis investigaciones. A saber: 1. Expresión y significación; 2. La unidad ideal de la especie y las teorías modernas de la abstracción; 3. Sobre la teoría de los todos y las partes; 4. La diferencia entre las significaciones independientes y no-independientes y la idea de la gramática pura; 5. Sobre las vivencias intencionales y sus “contenidos”; 6. elementos de un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento. Esta última investigación se divide en tres secciones: la primera se titula “Las intenciones y los cumplimientos objetivantes. El conocimiento como síntesis del cumplimiento y sus grados”, la segunda, “Sensibilidad y entendimiento” y la última, “Esclarecimiento del problema inicial”.

En palabras de Edith Stein, en este segundo volumen el filósofo “dirigió su atención a algunos problemas concretos fundamentales”, y para acercarse a estos problemas, en el transcurso de la investigación elaboró un método propio que más tarde fue conocido como *el método fenomenológico*. Al descubrir este nuevo método, Husserl se dio cuenta que era aplicable “no sólo a cuestiones lógicas, sino a todas las cuestiones filosóficas en general, y se fue afianzando en el más y más de que es *el* método, el *único* que podía llevar a un tratamiento científico de la filosofía”.²⁵ Si bien, según Stein, este método de Husserl “ya había sido empleado por los grandes filósofos de otras épocas”, nunca nadie se había detenido de una manera tan clara “sobre el propio modo de proceder”.²⁶ Describiendo este nuevo modo de hacer filosofía, ella explica que

el principio más elemental de (este) método fenomenológico (es) fijar nuestra atención en las cosas mismas. No interrogar a teorías sobre las cosas, dejar fuera en cuanto sea posible lo que se ha oído y leído y las composiciones de lugar que uno mismo se ha hecho, para, más bien, acercarse a las cosas con una mirada libre de prejuicios y beber de la intuición inmediata.²⁷

²⁴ Para esta síntesis se tuvo en vista la publicación del año 1976 de la Revista de Occidente, Madrid.

²⁵ STEIN, "La significación de la fenomenología para la visión del mundo", 546.

²⁶ STEIN, E., "Estructura de la persona humana", en: *Obras Completas. Escritos antropológicos y pedagógicos*. (Etapa de pensamiento cristiano: 1926-1933), vol. IV, Monte Carmelo, Burgos, 2003, 590.

²⁷ *Ibid.*, 590.

Según esta nueva visión de hacer filosofía, Stein percibe que *IL* es una *obra maestra* [sic] que podría comenzar una nueva época en la historia de la filosofía²⁸ y que

podría ser considerada como una «nueva escolástica», debido a que, apartándose de la mirada filosófica del sujeto, se dirigía ahora al objeto: el conocimiento parecía ser de nuevo un recibir, que obtiene su norma de las cosas, y no -como en el criticismo- un determinar, que impone su norma a las cosas.²⁹

El gran aporte histórico que Edith Stein atribuye a esta obra es justamente la idea de la verdad absoluta y el conocimiento objetivo, que somete a revisión profunda todos los relativismos de la filosofía moderna. A este respecto, comentando el aporte del volumen II de *IL*, Stein afirma que “el espíritu encuentra la verdad, no la engendra. Y la verdad es eterna; cuando la naturaleza humana cambia, cuando el organismo psíquico cambia y cuando el espíritu de los tiempos cambia, podrán cambiar las opiniones de los hombres, pero la verdad no cambia”.³⁰

Para Edith Stein el descubrimiento de este nuevo modo de hacer filosofía se transformó en un gran aporte a su búsqueda vital de la verdad. Y hasta aquí el contacto con Husserl brillaba dentro de ese horizonte, al punto de pedirle que dirigiese su investigación doctoral en la Universidad de Friburgo. Sin embargo, con el tiempo, el desarrollo del pensamiento de Husserl tomó un rumbo que, tanto a Stein como a sus otros discípulos, los dejaban con más dudas que certezas. Son varios los argumentos de índole personal los que se podrían aducir a las circunstancias del distanciamiento entre discípula y maestro,³¹ pero sin duda que la publicación y el estudio de la *obra Ideas relativas a una fenomenología pura* marcó un hito en la historia del quiebre de la escuela fenomenológica de Gotinga, y también afectó de una u otra forma a la relación entre Edmund Husserl y Edith Stein.

3.2. *Ideas relativas a una fenomenología pura (Ideas I)*

En esta obra publicada por primera vez en Halle en 1913 con el título *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* como un aporte al primer volumen del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, fundado por el mismo Husserl, el filósofo se propone demostrar que la fenomenología pura tiene una “singular posición entre las demás ciencias” y que

²⁸ Cf. STEIN, E., “¿Qué es fenomenología?”, en: *Obras Completas. Escritos filosóficos. (Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936)*, vol. III, Monte Carmelo, Burgos, 157.

²⁹ STEIN, “Autobiografía. Vida de una familia judía”, 307.

³⁰ STEIN, “¿Qué es fenomenología?”, 154.

³¹ Muchas de estas razones las podemos encontrar plasmadas en el abundante registro epistolar que se tiene a disposición en español en el primer volumen de las *Obras Completas* de Edith Stein. Trabajo realizado bajo la dirección de Julen Urikiza y Francisco Javier Sancho.

siendo una ciencia “alejada del pensar natural” es la “ciencia fundamental de la filosofía”.³²

La obra en cuestión está dividida en cuatro secciones. La primera dedicada a *las esencias y el conocimiento de ellas*, donde profundiza en la temática de los *hechos* y las *esencias*. En la segunda aborda la *Meditación fenomenológica fundamental*, centrándose en la relación de la conciencia con la realidad natural y *las reducciones fenomenológicas*. En la tercera sección se detiene en el *método y los problemas de la fenomenología pura*, donde aborda las *estructuras universales de la conciencia pura*, los conceptos de *noéisis* y *noéma* y *los problemas de las estructuras noético-noemáticas*. En la cuarta y última sección reflexiona sobre *la razón y la realidad*; específicamente analizando *el sentido noemático y la referencia al objeto*. También desarrolla una *fenomenología de la razón* y finalmente profundiza sobre los *grados de universalidad en los problemas de la teoría de la razón*.³³

En la obra, Husserl pretende clarificar también que la fenomenología propuesta en *IL* no es psicología empírica, como algunos críticos pensaban. La psicología para el filósofo es una ciencia empírica, en cuanto la fenomenología es “una «ciencia de esencias», [...] que quiere llegar exclusivamente a «conocimientos esenciales» y no fijar, en absoluto, «hechos»”.³⁴

Por lo mismo, propone una nueva herramienta metodológica en su fenomenología, que llamó *reducción trascendental*. Este nuevo paso del método fenomenológico conduce del fenómeno psicológico a la pura “esencia”, lo que brinda por un lado un conocimiento esencial de algo real, pero también un conocimiento esencial de algo irreal. Para el filósofo, todas las “vivencias” trascendentalmente purificadas son “irrealidades, exentas de toda inserción en el mundo real”.³⁵

Es justamente este argumento el que inicialmente alejará a muchos de los miembros de la escuela de Gotinga por considerar la postura del maestro como un “giro” al idealismo kantiano. Más adelante se entrará en esta problemática con mayor detención y sobre todo en la postura que Edith Stein tomó, pues, primeramente, es necesario centrarse en la historia de la recepción de *Ideas I*, como es conocida actualmente por ser la primera de tres obras dedicadas a sus ideas relativas a la fenomenología pura.

³² Cf. HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949, 7.

³³ Para este esquema sintético de la tabla de contenidos de *Ideas I* se tuvo en cuenta la obra publicada en 1949 por el Fondo de Cultura Económica en México.

³⁴ HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 10.

³⁵ Cf. *Ibid.*, 11.

En el momento en que la obra fue publicada, Edith Stein hacía parte del círculo cercano de Husserl en Gotinga, cuyos integrantes tuvieron la posibilidad de comentar *Ideas I* junto al maestro en un seminario destinado para aquello. Además, Husserl manifestó el deseo de que todas las semanas los que quisieran pudiesen acercarse a su propia casa para presentarle particularmente dudas y dificultades de lectura. Evidentemente que, frente a este atrayente ofrecimiento, Stein se apresuró en adquirir el ejemplar para profundizar más en el método filosófico que tanto le atraía y discutir con el propio autor sobre las materias ahí contenidas.³⁶ Sin embargo, estas discusiones fueron interrumpidas abruptamente por el estallido de la gran guerra. Edith Stein abandonó Gotinga y volvió temporalmente a Breslau. Solo regresará un par de días a finales de octubre de 1914 para preparar el Examen de Estado, pues después se alistó para servir como voluntaria de la Cruz Roja en el hospital austriaco de Mährisch-Weißkirchen entre abril y septiembre de 1915.

A pesar de todo lo que estaba pasando en la contingencia mundial, y de la cual Edith Stein no se permitiría dejar de hacer parte, su interés por la nueva obra de Husserl fue tal que la llevó a su voluntariado en el hospital. Así lo relata en su autobiografía:

Recorría las filas de camas y me cercioraba del estado de los enfermos graves. Cuando sonaba la hora de dormir para los pacientes, y no había nada especial que hacer, me instalaba en la pequeña mesa de escritorio y escribía cartas o leía. Sólo había traído a Weißkirchen dos libros: Las Ideas de Husserl y a Homero.³⁷

En 1915, ya de regreso a Gotinga, y en el transcurso de la lectura y las posteriores discusiones con Husserl sobre la mencionada obra, tanto Edith Stein como sus otros compañeros percibieron que algunas expresiones “sonaban como si el maestro se volviese al idealismo”.³⁸ En *Ser Finito* y *Ser Eterno* la filósofa comenta justamente que el “corte hecho al principio de la separación entre el hecho y la esencia” en la metodología propuesta por Husserl en *Ideas I* parecía ser una “interpretación idealista de la realidad, mientras que sus colaboradores y discípulos (Max Scheler, Alexander Pfänder, Adolf Reinach, Hedwig Conrad-Martius, Jean Hering y otros), apoyándose en el sentido pleno de la esencia, se afianzaban cada vez más en su concepción realista”.³⁹

En otra oportunidad, Edith Stein nuevamente se detuvo en la explicación sobre el distanciamiento de la escuela de Gotinga:

³⁶ Cf. STEIN, "Autobiografía. Vida de una familia judía", 355.

³⁷ *Ibid.*, 431.

³⁸ *Ibid.*, 355.

³⁹ STEIN, E., "Ser Finito y Ser Eterno", en: *Obras Completas. Escritos filosóficos. (Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936)*, vol. III, Monte Carmelo, Burgos, 2002, 693, n. 202.

Lo que enfadó en su propio círculo de amigos y discípulos fue una conclusión -en nuestra opinión no necesaria- que extrajo del hecho de la constitución: si determinados procesos de conciencia regulados llevan necesariamente a que al sujeto se le dé un mundo objetual, entonces el ser objetual, por ejemplo, la existencia del mundo exterior perceptible sensiblemente, no significa absolutamente nada más que ser dado para una conciencia de este tipo concreto, o, mirando las cosas más de cerca: para una pluralidad de sujetos que estén en comunicación e intercambio recíproco de experiencias.⁴⁰

Lamentablemente las aclaraciones a estas dudas no hacían más que aumentarlas y muchos de ellos nunca dejaron de ver en las propuestas del llamado "idealismo trascendental" de *Ideas I* una reedición de las propuestas kantianas.

Según Stein, esta disputa hizo que el maestro pusiera todas sus energías en fundamentar "un camino que sus antiguos alumnos de Gotinga no podían seguir, para dolor suyo y de ellos".⁴¹ Incluso la filósofa cree que este deseo de Husserl de hacer una fundamentación convincente del idealismo trascendental desvió los objetivos iniciales que el autor tenía al comienzo de su trabajo e hizo de esta cuestión "el centro de su filosofía".⁴² En la obra *¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino*, que Edith Stein preparó inicialmente en el formato de un diálogo teatral entre ambos filósofos, puso en los labios de Husserl lo que ella percibió en el cambio de postura del filósofo después de la publicación de *Ideas I*:

[...] contra mi «idealismo» tan decantado, se dirigieron los ataques desde la publicación de mis «Ideas», en las que éste se expresaba por vez primera. Yo lo he dilucidado con harta frecuencia en compañía de aplicados discípulos, y debo confesarle a usted (a Tomás de Aquino): los raciocinios que para mí eran decisivos, se mostraban casi siempre en tales diálogos como raciocinios ineficaces para convencer al adversario, e incluso cuando alguno de ellos se declaró vencido de momento, solía regresar al cabo de poco o de mucho tiempo con sus antiguas objeciones o con otras nuevas. Por eso, durante estos últimos años me he ido esforzando cada vez más por profundizar e intensificar los análisis que me condujeron a este resultado, e incluso ahora sigo buscando una forma concluyente de exposición que haga que las conexiones aparezcan para otros con la misma claridad luminosa con que a mí mismo me parecen verlas. Como usted ve, yo no me doy por vencido.⁴³

Sin embargo, el distanciamiento fue inevitable. Muchos de los discípulos de Husserl, entre los cuales se cuenta Pfänder, Reinach, Ingarden y Conrad-Martius, no aceptaron las propuestas de *Ideas I* y vieron en el idealismo trascendental husserliano

⁴⁰ STEIN, "La significación de la fenomenología para la visión del mundo", 550.

⁴¹ STEIN, "Autobiografía. Vida de una familia judía", 355.

⁴² STEIN, "La Fenomenología (Intervenciones de Edith Stein en la jornada de estudios de la sociedad tomista)", en: *Obras Completas. Escritos filosóficos. (Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936)*, vol. III, Monte Carmelo, Burgos, 2002, 583.

⁴³ STEIN, "¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino", 179.

una primacía de la subjetividad trascendental en que la conciencia poseía carácter absoluto.⁴⁴ Ellos creían, en términos generales, que existe más bien una independencia del ser respecto de la conciencia y de la existencia de la persona humana como también creían posible penetrar la esencia de una realidad en sí.⁴⁵ Por lo mismo, hoy son conocidos como integrantes de la “fenomenología realista”. Sólo algunos discípulos como Eugen Fink y Ludwig Landgrebe fueron fieles al pensamiento de Husserl y continuaron formando parte de su escuela filosófica, la cual sería llamada más tarde por Conrad-Martius como de la fenomenología trascendental.

4. ACERCAMIENTO A LA POSICIÓN DE EDITH STEIN (PROYECCIONES DEL DISTANCIAMIENTO ENTRE DISCÍPULA Y MAESTRO)

4.1 Edith Stein y su distancia del reduccionismo trascendental de Ideas I

Edith Stein nunca tomó un partido radical contra Husserl. Incluso, como ya se pudo constatar, después del distanciamiento de los discípulos de Gotinga ella lo siguió a Friburgo.

Es claro que la filósofa estaba en contra de una visión idealista de corte kantiano. Pensaba que el idealista, al descubrir su participación en la edificación del mundo, absolutizaba esta participación y perdía de vistas las dependencias en las que él está.⁴⁶ También dedicó algunas páginas para tomar distancia frente al idealismo trascendental propuesto inicialmente en *Ideas I*,⁴⁷ a pesar de que para ella no fuese homologable a una visión neokantiana como decían algunos.⁴⁸ Para Stein la reducción trascendental que Husserl propone en *Ideas I* tiene su justificación metodológica para hacer visible la esfera de los actos constituyentes, pero no se convence con la idea de que el fenómeno de la realidad admita que se descarte la existencia. Su argumento es que “la fiel descripción de aquello supremo con lo que se tropieza el análisis reflexivo, muestra no mera actividad del yo, sino al yo, a su acto y a algo que no es él mismo y no ha sido creado por su arbitrariedad”.⁴⁹ A su

⁴⁴ Es importante considerar la influencia que tuvo Max Scheler en el círculo de Gotinga. A los ojos de Edith Stein, Scheler ejerció un papel importante en el distanciamiento de este círculo de pensamiento a la evolución del pensamiento del filósofo moravo. Cf. Stein, E., «La significación de la fenomenología para la visión del mundo», 545.

⁴⁵ Cf. GONZÁLEZ DI PIERRO, E., "La fenomenología de Edith Stein como refutación del 'realismo fenomenológico' del 'Círculo de Gotinga'. Stein y su interpretación del idealismo trascendental husserliano", en *Acta Fenomenológica latinoamericana*, vol. V, Lima, Perú, 2016, 31.

⁴⁶ Cf. STEIN, "La significación de la fenomenología para la visión del mundo", 554.

⁴⁷ En *Acto y Potencia*, dedicó un *excursus* justamente para tratar de este tema. Cf. STEIN, E., *Obras Completas. Escritos filosóficos. (Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936)*, vol. III, Monte Carmelo, Burgos, 2002, 492-505.

⁴⁸ Cf. STEIN, "¿Qué es fenomenología?", 149s.

⁴⁹ STEIN, "La significación de la fenomenología para la visión del mundo", 585.

parecer, “el fiel análisis de los datos de la realidad conduce a descartar la reducción trascendental y a regresar a la actitud de la aceptación del mundo en la fe”.⁵⁰

Sin embargo, tampoco cayó en el extremo en el que caen los que creen que el sujeto no tiene ninguna participación en la constitución de la realidad. Está posición también la criticó, considerándola como un realismo ingenuo, cuya visión “toma las cosas tal y como aparecen a la vista del hombre y las pone tan absolutamente, sin sospechar cuánto de lo que tiene ante los ojos está condicionado por la relación recíproca entre el hombre y su mundo: se olvida a sí mismo como factor en la edificación de su mundo”.⁵¹

Su posición moderada frente a Husserl, a quien critica, pero no condena, como lo hace la fenomenología realista, hace pensar a algunos autores⁵² que se debe a que la filósofa tuvo la posibilidad - o capacidad - de tener una visión más acabada para comprender “los alcances del proyecto husserliano”.⁵³ Esto, a causa de su labor como asistente personal de Husserl en Friburgo, donde tuvo acceso a los manuscritos no publicados del filósofo, los que posteriormente, en gran parte gracias a su trabajo de sistematización, darían origen a la publicación de otros dos volúmenes de *Ideas*. Como botón de muestra, se puede considerar lo que la filósofa comenta en su escrito *¿Qué es fenomenología?*, donde llega a afirmar que las conclusiones a las que Husserl llega en *Ideas I* no son una ruptura absoluta con lo propuesto en *IL*. Al contrario, Stein cree que *Ideas I* es una explicitación más sistemática del método descubierto en *IL*.⁵⁴ Desde su visión más acabada del pensamiento de Husserl, ella cree que en las investigaciones quinta y sexta del *IL* hay motivos suficientes para llegar a la reflexión de la constitución trascendental de *Ideal I*.⁵⁵

Por lo tanto, si se considera el objetivo de este trabajo, que es profundizar en el distanciamiento de Stein al pensamiento de Husserl a partir de *IL* e *Ideas I*, ya se podría afirmar que efectivamente la lectura de *Ideas I* generó un distanciamiento inicial de parte de la discípula con “ciertas” interpretaciones del maestro, pero que al ser profundizadas en el contexto completo de la propuesta husserliana (que ella alcanzó a conocer), sí le hicieron sentido; pues hacían parte de un todo.

⁵⁰ Ibid., 586.

⁵¹ Ibid., 554.

⁵² Cf. RAINER SEPP, H., "La postura de Edith Stein dentro del movimiento fenomenológico", *Anuario filosófico*, 31 (62), 709-730.

⁵³ GONZÁLEZ DI PIERRO, "La fenomenología de Edith Stein como refutación del 'realismo fenomenológico' del 'Círculo de Gotinga'", 34.

⁵⁴ Cf. STEIN, "¿Qué es fenomenología?", 152.

⁵⁵ Cf. STEIN, "La Fenomenología (Intervenciones de Edith Stein en la jornada de estudios de la sociedad tomista)", 584.

Sin embargo, es difícil sustentar que con esta aproximación compartida por González di Pierro y Rainer Sepp se puede descartar enteramente el distanciamiento histórico entre el pensamiento de Husserl y Stein. Es claro que algo sucedió entre 1918 y 1926 para que la filósofa dejase de tener contacto con su maestro. Es verdad que durante ese período siguió escribiendo y dando charlas sobre la fenomenología de Husserl, pero ya no como siendo parte de su escuela de pensamiento.

4.2 Edith Stein y su cercanía a la honestidad del “enfoque” fenomenológico

Si se analizan las obras posteriores al distanciamiento efectivo con Husserl, se podrá constatar que Edith Stein siguió siendo fiel a su maestro en cuanto al “enfoque” del método propuesto en *IL*, entendiéndolo como el deseo de acercarse a las cosas mismas. Es el modo de pensar, de reflexionar frente al fenómeno que tenemos delante lo que la discípula hereda del maestro. Y para Stein esta postura de Husserl fue tan significativa, vital, que incluso su propia conversión al cristianismo la atribuye en alguna medida a la adquisición de esta nueva *forma mentis* propuesta por el padre de la fenomenología:

De Husserl hay que decir que el modo en que encaminaba a las cosas mismas y educaba para poner en ellas la mirada intelectual con todo rigor, y para describirlas sobria, fiel y concienzudamente, liberó de la arbitrariedad y la arrogancia en el conocimiento y condujo a una actitud cognoscitiva escueta, obediente al asunto y en ello humilde. Condujo también a una liberación respecto de los prejuicios, a una disposición a aceptar conocimientos abierta y sin ataduras previas. Y esa actitud, a la que educaba conscientemente, nos ha hecho a muchos de nosotros libres y desprejuiciados también para la verdad católica, de modo que toda una serie de sus discípulos le deben a él, junto a otros factores, haber encontrado el camino a la Iglesia, un camino que él mismo no ha encontrado.⁵⁶

Esta honestidad y rigurosidad de análisis —llamada por Rainer Sepp como “*ethos* investigador”—,⁵⁷ en el alma religiosa de Edith Stein abrió caminos nuevos que la llevarían a profundizar en ciertas realidades del interior del alma, que el maestro no había observado.

Angela Ales Bello apunta que el método asimilado por Stein converge con el del maestro en la indagación de la interioridad, pero en ella esta interioridad se manifiesta cada vez más claramente como el lugar de la habitación de Dios.⁵⁸ Es decir, esta rigurosidad y honestidad en el análisis, le permitió a Edith Stein descubrir en su interior la presencia de Dios. Y es esta presencia viva la que haría también que

⁵⁶ STEIN, "La significación de la fenomenología para la visión del mundo", 555.

⁵⁷ RAINER SEPP, "La postura de Edith Stein dentro del movimiento fenomenológico", 727.

⁵⁸ Cf. ALES BELLO, A., "El teísmo en la fenomenología: Edmundo Husserl y Edith Stein frente a frente", *Devenires* III, 6 (2002), 187.

el rumbo de sus investigaciones académicas tomara un rumbo diferente al de su apreciado profesor.

5. CONSIDERACIONES FINALES

Al final de esta investigación es más fácil comprender el título de “cuestiones abiertas sobre el distanciamiento entre Edith Stein y Edmund Husserl”, pues es difícil establecer categóricamente cuáles fueron las razones concretas para que se produjera este distanciamiento. Por una parte, ella nunca dejó de ser agradecida con el maestro por el aporte que significó para su búsqueda de la verdad el método fenomenológico, pero por otra, también mantuvo distancia del idealismo trascendental planteado por Husserl en *Ideas I*.

Algunas de las claves que podrían ayudar a esclarecer esta situación es que, para Edith Stein, el idealismo era más bien “una convicción fundamental de carácter personal y metafísico; no el resultado indiscutible de una investigación fenomenológica”.⁵⁹ Por lo tanto, la posición del maestro era para ella más bien una postura personal, la cual no atingía el método fenomenológico que tanto le había atraído en la lectura de *IL*. Y quizás por la misma razón, es decir por una convicción personal y metafísica, cuando ya en su interior sentía resonar la presencia viva del Dios hombre y conoció la filosofía de Santo Tomás, ella se decantó por este segundo autor y prefirió tomar distancia del proyecto que llevaba adelante Husserl. En este sentido, se podría decir, junto a *Pereira Machado* que “se Husserl foi para Edith Stein o primeiro mestre a aprimorar a sua busca da verdade, Tomás de Aquino (1225-1274) tornou-se o segundo e um dos principais responsáveis pela virada existencial da filósofa”.⁶⁰ En la publicación *¿Qué es la filosofía? Un diálogo entre Husserl y Tomás de Aquino*, un par de años después del distanciamiento de su maestro, Edith Stein pone en los labios de Tomás de Aquino las razones de por qué estaba surgiendo un movimiento dentro de la filosofía moderna que volvía a sus escritos: “Es un tiempo en el que la gente no se da ya por satisfecha con reflexiones metodológicas. Los hombres se sienten inestables y buscan una apoyatura. Quieren una verdad palpable y llena de contenido, que se acredite en la vida; quieren una «filosofía de la vida»”.⁶¹ Estas palabras que Stein pone en los labios del Aquinate, perfectamente las podemos atribuir a una de las razones que la hicieron distanciarse de Husserl, pues en otro texto ella afirma explícitamente que el filósofo moravo no pretendía “establecer un sistema

⁵⁹ STEIN, “¿Qué es fenomenología?”, 156.

⁶⁰ PEREIRA MACHADO, E., “A Fenomenóloga De Göttingen: Breve Relato De Trajetória Da Fenomenologia Na Vida De Edith Stein”, en: *The phenomenology of Göttingen: a brief review of phenomenology trajectory in the life of Edith Stein*. 10, n.º 2 (diciembre de 2017), 96-107, <https://doi.org/10.15448/1983-4012.2017.2.29487>.

⁶¹ STEIN, “¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino”, 177.

filosófico, es decir un edificio conceptual cerrado en el que se pueda encontrar una respuesta para cada pregunta filosófica”.⁶² Edmund Husserl proponía un método filosófico, que Stein haciendo eco a las palabras del Apóstol que ella tanto utilizaba “*omnia autem probate, quod bonum est tenete*” (1 Ts 5, 21), supo aprovechar, pero su anhelo por la verdad estaba ya en horizontes más amplios que sólo un método no podría satisfacer. Ella siempre reconoció los méritos del profesor Husserl, pero la postura que fue adquiriendo el maestro, casi apologética a su idealismo trascendental, ya no respondía a sus búsquedas vitales. De la mano de Tomás de Aquino, Edith Stein se adentró en los misterios del Ser Eterno, al que entregó su pensamiento y su vida.

Para quien se está acercando al pensamiento de estos grandes autores, la invitación de este estudio preliminar es hacer eco a la propuesta de la profesora Angela Ales Bello,⁶³ que, en vez de buscar poner a Husserl y Stein en una disputa divisoria, pretende leerlos como una síntesis intelectual y vivencial que brinda una amplia y profunda visión de la historia del pensamiento occidental durante gran parte del siglo XX.⁶⁴

⁶² STEIN, "La significación de la fenomenología para la visión del mundo", 546.

⁶³ Cf. ALES BELLO Y ALFIERI, *Edmund Husserl e Edith Stein: Due Filosofi in Dialogo*, Morcelliana, Brescia, 10.

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, 10.

TOMÁS DOMERGUE

UNIVERSIDAD DEL SALVADOR (SAN MIGUEL)

PAUL RICOEUR Y EL PROBLEMA DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

EL DEBATE CON HEIDEGGER POR LA APROPIACIÓN DE KANT EN «EL HOMBRE FALIBLE»

PAUL RICOEUR AND THE PROBLEM OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY. THE DEBATE WITH HEIDEGGER OVER KANT'S APPROPRIATION IN "FALLIBLE MAN"

tomasidomergue@gmail.com

Recepción: Abril 2019
Aceptación: Octubre 2019

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo demostrar que, debajo de la etapa trascendental de la antropología de “El hombre falible”, se desarrolla una discusión con las filosofías de la finitud, por lograr una interpretación originaria de Kant, cristalizada, a su vez, en un debate con Heidegger. Para demostrarlo, nos dedicaremos, en primer lugar, a desarrollar los conceptos principales de la etapa trascendental de la reflexión tal como los propone Ricoeur. Luego, intentaremos ver cómo y en qué medida se confrontan con la propuesta heideggeriana. Con ello, pretendemos poner de manifiesto las diferencias metódicas y temáticas presentes en los proyectos fenomenológico-hermenéuticos de ambos filósofos.

PALABRAS CLAVE

Ricoeur, Heidegger, antropología filosófica, finitud, infinitud.

ABSTRACT

This article aims to demonstrate that, under the transcendental stage of the anthropology of ‘The fallible man’, Ricoeur develops a discussion with the philosophies of finitude, to achieve an original interpretation of Kant, crystallized, in turn, in a debate with Heidegger. To demonstrate this, we will dedicate ourselves, first of all, to develop the main concepts of the transcendental stage of reflection such as the Ricoeur proponents. Then, we will try to see how and to what extent they confront the Heideggerian proposal. With this, we intend to highlight the methodical and thematic differences present in the phenomenological-hermeneutical projects of both philosophers.

KEY WORDS

Ricoeur, Heidegger, Philosophical Anthropology, Finitude, Infinitude.

Tábano, no. 15 (2019), 79-94.

DOI: <https://doi.org/10.46553/tab.15.2019.p79-94>

1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo pretende demostrar que la antropología esbozada por Ricoeur en “El hombre falible” se apoya, fundamentalmente, en una doble discusión: (a) con las filosofías de la finitud; (b) por una interpretación apropiadora de Kant. Visto de este modo podemos decir que, ante la dificultad presentada por las filosofías de la finitud para desarrollar una antropología filosófica, Ricoeur pretende una aproximación más originaria a partir de los conceptos de desproporción y mediación. Para disputar los resultados de aquéllas, éste habrá de apropiarse originariamente de Kant en una primera etapa trascendental de la reflexión. De esta manera queda explicitado cómo se articula, a partir de la meta final, la doble discusión presentada. En este sentido, Heidegger, en tanto es aquel filósofo que ha releído a Kant desde el concepto de finitud y por ser quien criticó duramente a los intentos de la antropología filosófica, se posiciona en el extremo opuesto a Ricoeur y será, por tanto, el principal adversario teórico dentro de este primer momento trascendental. Es por este motivo que nuestro trabajo busca confrontar ambos autores, explicitando los principales puntos de la discusión.¹

En lo que sigue, pretendemos desarrollar esta primera intuición mediante el siguiente recorrido: [2] en primer lugar, expondremos el capítulo de la síntesis trascendental, centrándonos en la comprensión de sus conceptos esenciales y del modo en que Ricoeur llega a ellos. [3] Luego mencionaremos tres puntos centrales en los que éste se distancia de la apropiación heideggeriana de Kant, intentando demostrar sus diferencias constitutivas, teniendo en cuenta su importancia a la hora de plantear una antropología filosófica. [4] Una vez hecho esto, consideraremos brevemente el papel de esta apropiación dentro del problema esbozado en esta obra. [5] Finalmente, sugeriremos algunas conclusiones, cuyo fin es abrir el tema en su profundidad.

¹ Es evidente que la problemática no se agota en la confrontación con Heidegger, sino que Ricoeur se posiciona frente a un arco bastante más amplio de filósofos. A pesar de que aquí nos enfocamos en la discusión llevada adelante con Heidegger, y con una selección bibliográfica muy precisa, puede verse cómo, en otros textos, Ricoeur se refiere a otros filósofos. Así, por ejemplo, en “Negatividad y afirmación original”, la discusión gira en torno a Sartre (Cf. RICOEUR, P., *Historia y verdad*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1990, 295-316). Cabe, aún, preguntarse si esta confrontación puede ser utilizada a modo de coordenadas que nos permitieran ubicar el diálogo crítico que Ricoeur entabló con distintos filósofos contemporáneos. Una aproximación a estas últimas discusiones puede encontrarse en el trabajo de Johann Michel (Cf. MICHEL, J., *Ricoeur y sus contemporáneos. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2014).

2. EL MOMENTO TRASCENDENTAL EN EL ESBOZO ANTROPOLÓGICO DE «EL HOMBRE FALIBLE»

2. 1. *Observación previa*

Antes de comenzar con la exposición, cabe realizar la siguiente observación metodológica: focalizar nuestro intento exclusivamente en el capítulo acerca de la síntesis trascendental responde a tres motivos precisos. En primer lugar, al hecho de que la presente obra de Ricoeur es amplísima en su contenido y nuestra extensión es limitada. En segundo lugar, a que es en este capítulo en donde se desarrolla la discusión con Heidegger por la interpretación de Kant. En tercer lugar, y fundamentalmente, dicha focalización responde al hecho de que el segundo capítulo de “El hombre falible” constituye un momento esencial en la antropología de Ricoeur: el paso de la precomprensión patética a la reflexión filosófica.² En este sentido, como Ricoeur mismo lo entiende, el capítulo sobre la síntesis trascendental es el eslabón metodológico que hace posible las ulteriores reflexiones en su adecuado rigor filosófico: “Sin esta etapa trascendental, la antropología filosófica no saldría de lo patético más que para caer en una ontología fantástica del ser y de la nada”.³

Esta prioridad metodológica de la reflexión trascendental se debe a dos razones. Por un lado, a que ella asume un comienzo: la crítica del conocimiento, a partir de la cual se pondrán, luego, las demás cuestiones bajo una luz específica conveniente al ser del hombre. Pero además, por su carácter trascendental, ella es una reflexión que parte del objeto que está delante para remontarse luego a sus condiciones de posibilidad,⁴ evitando, de esta manera, un proceder ingenuo mediante la introspección, sustentado únicamente en un análisis del yo. Sin embargo, es la propia fuerza de la reflexión trascendental la que hace que ella sea, a la vez, insuficiente: por ser trascendental ella es, esencialmente, intencional y formal, es decir, pura proyección sobre la cosa. Si es verdad que esta “heroica reducción” es la

² No nos detendremos en el tema de la precomprensión patética. Nos basta con señalar que se trata de una experiencia preteórica del ser del hombre en tanto desproporción y mezcla, que Ricoeur cree encontrar presente tanto en Platón, Pascal y Kierkegaard (Cf. RICOEUR, P., “El hombre falible”, en *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid, 2011, 21-34; “La antinomia de la realidad humana y el problema de una antropología filosófica”, en *Antropología filosófica. Escritos y conferencias 3*, Siglo XXI, Buenos Aires, 17-22). Además de la importancia metodológica de este capítulo al interior de “El hombre falible”, podríamos destacar la importancia que presenta dentro del proyecto de una filosofía de la voluntad, a través del levantamiento de la puesta entre paréntesis de la culpa, implementado en las descripciones eidéticas puras de lo voluntario en su relación con lo involuntario, y adentrándose, de esta manera, en una consideración del problema que incluya su aspecto dinámico y temporal (Cf. CASAROTTI, E., *Paul Ricoeur; una antropología del hombre capaz*, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 279ss.; Cf. RICOEUR, “El hombre falible”, 9ss.).

³ *Ibid.*, 25.

⁴ Cf. *Ibid.*

que hace posible el paso a una antropología filosófica digna de su nombre, entonces valdrá la pena detenerse en ella.⁵

2. 2. *La síntesis trascendental*

Este primer momento de reflexión consistirá en tres instancias: [2.2.1.] en la primera, Ricoeur buscará llegar a un concepto completo de la finitud, fundamentalmente, a partir de una fenomenología de la percepción; [2.2.2.] en la segunda intentará, de manera contrapuesta, llegar a un concepto acorde de infinitud, entendida como transgresión de la finitud, a partir de una fenomenología de la intención de significar; [2.2.3.] finalmente, se acercará a la síntesis de ambos términos en la dimensión ontológica a partir de una reconstrucción de la problemática kantiana del tercer término. Como se puede ver, las tres instancias corresponden a la idea del hombre como desproporción y síntesis que, en el lenguaje kantiano con el que Ricoeur lo abordará, será designado como síntesis de la sensibilidad y el entendimiento en la imaginación pura.

2. 2. 1. *Finitud*

La reflexión trascendental comienza, necesariamente, con la producción de una escisión radical entre la sensibilidad y el entendimiento. Ella revela al conocimiento como un dinamismo que opera simultáneamente en ambos órdenes, siendo ellos mismos totalmente distintos entre sí: “Recibir es entregarse intuitivamente a la existencia de éstas [las cosas]; pensar es dominar su presencia con un discurso que discrimina por medio de la denominación y que une con frases articuladas [...] Cualquier progreso en la reflexión es un progreso en la escisión”.⁶

Ahora bien, lo que Ricoeur intenta, en primer lugar, es lograr un concepto adecuado de finitud. Para ello comienza haciendo dos distinciones fundamentales: (a) por un lado, sería un error establecer una relación de equivalencia entre finitud y cuerpo propio. Tal intento confunde los términos y no logra ver que este último es, más bien, mediador de la conciencia intencional en su apertura al mundo: “La primera significación que leo en mi cuerpo, en tanto que mediación del aparecer, no es que sea finito, sino precisamente que está abierto a...”;⁷ (b) por otro lado, una identificación similar entre finitud y receptividad, caería en el mismo error.⁸ Al igual que lo que ocurre con el cuerpo, la receptividad hace referencia, en primer lugar, a una apertura, para luego poder ser caracterizada como finita. Luego, si lo que se

⁵ Consideramos que el tratamiento que Ricoeur hace de Kant supone una determinada apropiación crítica y una lectura ontológica particular, respecto de la *Crítica de la razón pura*, en abierta discusión con Heidegger.

⁶ RICOEUR, “El hombre falible”, 37.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Cf. Ibid.*, 38.

pretende es caracterizar fenomenológicamente el concepto de finitud, esta apertura a la cual se llegó a partir del cuerpo y de la receptividad ha de sufrir, siguiendo el vocabulario de Ricoeur, un cierto estrechamiento.

Para lograr la construcción de un concepto adecuado de finitud en la apertura, Ricoeur retoma los resultados aportados por una fenomenología de la percepción. Ella nos demuestra que: “[La finitud del recibir] Consiste en la limitación perspectivista de la percepción; hace que toda visión de... sea un *punto de vista* sobre...”.⁹ A partir de los aspectos de la aparición, en tanto éstos son correlatos intencionales del recibir de la percepción, es posible dar cuenta de ello: mediante una fenomenología de la percepción se puede comprobar la aparición de una alteridad de siluetas correspondientes al objeto percibido, pero que, en tanto son propensas a ser confirmadas o invalidadas, son por principio inadecuadas al mismo. De este modo, el carácter perspectivista de la percepción “reside en la inadecuación misma de lo percibido, es decir, en esa propiedad fundamental consistente en que el sentido esbozado siempre se pueda *invalidar* o *confirmar*, y pueda revelarse *distinto* del que yo suponía”.¹⁰ A su vez, la alteridad de siluetas descubre al cuerpo propio como un “aquí” absoluto desde el cual ellas son percibidas cada vez. Moviendo libremente el cuerpo propio se despliegan nuevas alteridades de siluetas que parten de cada nueva posición inicial de percepción. De esta manera, se obtiene un rasgo nuevo de la mediación corporal: “mi cuerpo perceptor no es sólo mi apertura al mundo, es el «*aquí desde donde*» se ve la cosa”.¹¹ El cuerpo propio es, en efecto, un “aquí” absoluto, indistinguible del polo-sujeto, desde el cual se percibe cada vez, y que, mediante sus operaciones pasivas y activas, permanece “por detrás” del flujo de siluetas, pero siempre ligado a una determinada perspectiva.

Se ve, entonces, que la identificación entre finitud y receptividad que Ricoeur había rechazado previamente como no-originaria adquiere ahora un nuevo sentido. La receptividad es finita en tanto a la percepción en cuanto tal; por ser siempre perspectivista, le pertenece esencialmente el ser inadecuada. Lo mismo ha de decirse sobre el cuerpo: él implica finitud, solamente, en tanto es el “desde dónde” que determina individualmente a toda percepción. Con todo esto, Ricoeur ha logrado el concepto fenomenológico de finitud que buscaba: “la finitud originaria consiste en la *perspectiva* o *punto de vista*”.¹²

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid., 39.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid., 42.

2. 2. 3. *Imaginación pura*

Hasta ahora, Ricoeur ha desarrollado ambos términos de la escisión producida por la reflexión: un polo finito, el de la perspectiva, y un polo infinito, el verbo. Ellos corresponden, sin querer ser trasladados por ello a una psicología de las facultades, a la dualidad de la voluntad y del entendimiento, en un lenguaje cartesiano, o de la sensibilidad y del entendimiento, para Kant.¹³ El siguiente paso dentro de la argumentación del autor consiste en la reconstrucción del problema del tercer término mediador. En lenguaje kantiano, éste es el problema de la síntesis en la imaginación, tal como es presentada en el apartado del esquematismo trascendental.¹⁴ Ella constituye lo que llamamos “objetividad” a partir de la síntesis del verbo y la mirada: “La objetividad no es, en efecto, sino la indivisible unidad de un aparecer y de una decibilidad”.¹⁵ En efecto, a partir de una reflexión detallada sobre la objetividad de lo que se tiene en frente es posible remontarse hacia el hombre como punto de vista y habla.

Ello conlleva una consecuencia fundamental, que constituye el aspecto más importante en torno a la problemática de la síntesis trascendental: la objetividad nunca se encuentra “en” la conciencia, en el sentido de “dentro de ella”, como si se tratara de un recipiente, sino “enfrente”; la conciencia está siempre referida hacia la objetividad. Es por eso que la síntesis trascendental es, esencialmente, y antes que nada, una síntesis intencional: “la conciencia se torna intermediaria proyectándose, primero, en el modo de ser de la cosa; se vuelve medio entre lo infinito y lo finito trazando esa dimensión ontológica de las cosas, a saber, precisamente que sean síntesis de sentido y de presencia”.¹⁶ La síntesis que surge de la desproporción entre la finitud e infinitud en el conocer solamente se hace posible en el “afuera”, entre las cosas, dando a luz a su dimensión ontológica.

Si se retoman las imágenes ya mencionadas de apertura y perspectiva, a las que Ricoeur ya se había referido, es preciso añadir ahora una nueva: la de la luz. Ésta “sugiere la idea de un medio en el cual vemos” y viene,¹⁷ entonces, a desarrollar el aspecto de mezcla que ya se encontraba implícito en las anteriores, haciendo referencia a ese espacio de aparición que es la dimensión ontológica de las cosas; de este modo, completa el rodeo analógico de los presupuestos kantianos sobre el

¹³ Cf., *Ibid.*, 55.

¹⁴ El pasaje en cuestión es conocido: “debe haber un tercero, que debe estar en homogeneidad, por una parte, con la categoría, y por otra parte, con el fenómeno, y que hace posible la aplicación de la primera al último” (KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Colihue, Buenos Aires, 2009, [A138] [B177]).

¹⁵ RICOEUR, “El hombre falible”, 55.

¹⁶ *Ibid.*, 56.

¹⁷ *Ibid.*, 58.

problema de la imaginación pura. Sin embargo, evidencia, simultáneamente, su propia limitación: la luz permite la aparición de las cosas, bajo la condición de permanecer ella misma invisible.

La síntesis trascendental, en tanto es puramente intencional, se agota en su apertura del espacio de objetividad; en contraste con la dimensión ontológica, caracterizada como “lo más claro”, la síntesis que la posibilita es completamente oscura para sí misma, carece de inteligibilidad propia: “Lo que nos interesa en la teoría de la imaginación trascendental es que este tercer término no tiene *para sí*: se agota por entero haciendo que haya objetividad; por sí misma, la síntesis imaginativa es *oscura*”.¹⁸

2. 3. Límites y alcances de la síntesis en la Imaginación trascendental

A modo de recapitulación, podemos decir que el capítulo correspondiente a la síntesis trascendental constituye la base de la antropología filosófica esbozada en “El hombre falible”. En opinión de Ricoeur, es este primer paso metodológico el que da a conocer, por vez primera, la estructura fundamental de la desproporción humana, haciendo posible el pasaje a un discurso filosófico del hombre. Sin embargo, éste permanecería radicalmente insuficiente debido a que “la síntesis de la cual la filosofía trascendental da cuenta es solamente intencional y solamente formal”.¹⁹ Al carecer de una instancia de inteligibilidad propia, al no tener un “para sí”, correría el riesgo de permanecer en una total indeterminación, dejando al hombre completamente fragmentado. En este sentido, Ricoeur afirma que: “La «conciencia» todavía no es la unidad de una persona en sí y para sí; no es una persona «una»; no es nadie; el «Yo» del yo pienso no es sino la forma de un mundo para cualquiera y para todos; es conciencia en general, es decir, puro y simple proyecto del objeto”.²⁰ Por lo tanto, según Ricoeur, para la reelaboración filosófica de la experiencia expresada en la precomprensión patética, la reflexión trascendental ha de ser complementada y superada necesariamente en los momentos prácticos y afectivos.

3. EL NUDO DE LA DISCUSIÓN: EL DEBATE SOBRE KANT

A lo largo de todo el desarrollo del capítulo sobre la síntesis trascendental, Ricoeur lleva adelante una determinada apropiación de Kant; tanto del problema que

¹⁸ Ibid., 59. A ello se referiría Kant con su famosa formulación: “Este esquematismo de nuestro entendimiento, con respecto a los fenómenos y a la mera forma de ellos, es un arte escondida en las profundidades del alma humana, cuyas verdaderas operaciones difícilmente le adivinemos alguna vez a la Naturaleza, y las pongamos en descubierto a la vista” (KANT, *Crítica de la razón pura*, [A141] [B180-181]).

¹⁹ RICOEUR, “La antinomia de la realidad humana y el problema de una antropología filosófica”, 27.

²⁰ RICOEUR, “El hombre falible”, 63.

éste plantea, como de su lenguaje; pero también de su contenido. Esta nueva interpretación busca, en continuidad con la tradición patética y mítica que retoma, ubicar en el centro de la problemática antropológica el concepto de desproporción entre finito e infinito y, por lo tanto, el concepto de mediación. Sin embargo, dicha empresa implicó a Ricoeur discutir una interpretación existente, la de Heidegger, que intentaba ubicar la finitud como el centro mismo de la filosofía. Según esto, es posible encontrar, detrás de la lectura que Ricoeur hace de la *Crítica de la razón pura*, tal cual aparece en “El hombre falible”, tres temas más o menos explícitos que discuten la interpretación heideggeriana. Estos son: [3.1.] la relación entre receptividad y finitud; [3.2.] la imaginación trascendental como raíz de ambas facultades; y [3.3.] la reducción del problema de la síntesis a la temporalidad. A continuación, desarrollaremos cada punto considerado desde la perspectiva de Heidegger para demostrar la fundamental diferencia entre ambos autores, destacando las razones en las que Ricoeur apoya su distanciamiento.

3. 1. Receptividad

Ricoeur, en su propia interpretación de Kant, insiste en desligar los conceptos de receptividad y de finitud. Esta insistencia se entiende aún más cuando vemos que dentro de la interpretación heideggeriana la distinción en cuestión no existe como tal. Para éste último, una intuición finita es aquella que, en contraste con una hipotética intuición infinita, se entrega al aparecer de las cosas en su ser tal como se le presentan: “La diferencia entre la intuición infinita y la finita estriba únicamente en que aquélla, en su representación inmediata del objeto singular (...) lo introduce primeramente en su ser, le ayuda para su surgimiento (*origo*)”.²¹ Es así que, para Heidegger, el conocimiento finito consiste en una intuición no-creadora que presenta ante sí el ente que aparece y que precisa, para ello, que éste se encuentre ya ahí-delante. Esta necesidad correspondería, en última instancia, al carácter propio de la existencia: al estar en medio de lo ente y entregado a ello. Es así que, para Heidegger, una distinción entre receptividad y finitud carecería completamente de sentido: “El carácter finito de la intuición reside, por tanto, en la receptividad”.²²

Pero éste no se detiene aquí. En contraposición a Ricoeur, para Heidegger, el entendimiento es igual de finito que la intuición, o incluso, más. Al depender de aquello que se presenta para llegar a ser conocimiento, carece del carácter inmediato de la intuición, teniendo que recurrir, en su ausencia, a la discursividad: “El entendimiento no sólo forma parte de la finitud de la intuición, sino que es aún más

²¹ HEIDEGGER, M., *Kant y el problema de la metafísica.*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, 19.

²² *Ibid.*, 20.

finito que aquélla, pues le falta el carácter inmediato de la intuición finita”.²³ De aquí en más, toda transgresión posible no es más que una “trascendencia *de* la finitud”.

Sin embargo, semejante reducción del hombre a su finitud representa, para Ricoeur, una gran dificultad teórica. Según éste, no existe filosofía de la finitud que no construya su concepto central de manera dialéctica, es decir, confrontándolo con un concepto de trascendencia más o menos explícito: “Ciertamente, nadie entre los filósofos de la finitud tiene de ella un concepto simple y no dialéctico; todos hablan, en un sentido o en otro, de la trascendencia del hombre”.²⁴ De este modo, partir desde el concepto de finitud no sería más que un presupuesto injustificado que deja deliberadamente de lado su contraparte necesaria. Llevado a términos kantianos, y remontándonos a la interpretación de la *Crítica de la razón pura*, Ricoeur diría que no hay razón suficiente como para leer la obra entera únicamente a la luz de la finitud de la estética, es decir, de la intuición. De ser así, las filosofías de la finitud no pueden dar cuenta de su propio punto de partida, mientras que la antropología esbozada por Ricoeur, sí; ella parte de una cierta comprensión prefilosófica que entiende al hombre como desproporción y mezcla. Una concepción antropológica de la mediación explícita justificadamente, desde el punto de partida, ambos términos de la cuestión (infinitud y finitud), conservándolos como momentos de la mediación:

No nos parece que la lectura de la paradoja a partir de la finitud tenga ningún privilegio sobre la lectura inversa según la cual el hombre es infinitud, y la finitud, un indicio *restrictivo* de esta infinitud; lo mismo que la infinitud es el indicio de *trascendencia* de la finitud; el hombre está tan destinado a la racionalidad ilimitada, a la totalidad y a la beatitud como obcecado por una perspectiva, arrojado a la muerte y encadenado al deseo.²⁵

3. 2. *La imaginación trascendental como raíz de ambas facultades*

El segundo punto que nos interesa destacar gira en torno a la concepción heideggeriana de la imaginación trascendental como raíz de ambas facultades. El problema que Ricoeur encuentra en la síntesis trascendental es la ausencia de un “para sí” inherente a la imaginación pura. Sin embargo, reconoce que podría llegar a existir la posibilidad de una inteligibilidad propia de la síntesis trascendental bajo la única condición de que fuera posible una génesis de ambas facultades a partir de la imaginación pura: “Para que el tercer término tuviese una inteligibilidad propia, sería preciso poder demostrar que es la «raíz común» del entendimiento y de la sensibilidad”.²⁶ El problema es que, para Ricoeur, ello es simplemente imposible.

²³ Ibid., 24.

²⁴ RICOEUR, “El hombre falible”, 23.

²⁵ Ibid. El subrayado es del mismo Ricoeur.

²⁶ Ibid., 60.

Parada en el extremo opuesto, la interpretación completa de Heidegger gira en torno a la posibilidad de una reconducción de las facultades a su origen común en la imaginación trascendental. El filósofo alemán cree ver en la “tercera facultad”, la raíz de la sensibilidad y del entendimiento, no a modo de una deducción empírica de facultades menores a partir de facultades mayores,²⁷ sino como la posibilidad interna desde donde éstas surgen en su unidad estructural. De este modo, intentará demostrar cómo es que ambas se sostienen sobre la producción sintética de la imaginación trascendental, entendida ésta como facultad de la síntesis.

En este sentido, argumenta, la sensibilidad pura, a partir de la cual se intuyen el espacio y el tiempo como formas de toda intuición, posee un cierto abarcar con la mirada y unir una totalidad múltiple solamente posible a través de la “sinopsis”. Pero la sinopsis como tal es un producto de la imaginación trascendental, facultad encargada de la síntesis.²⁸ Por lo tanto, aquélla solamente podría ser realizada por ésta. De este modo, Heidegger afirma que: “lo intuido en la intuición pura como tal es un *ens imaginarium*. Por consiguiente, el intuir puro es en el fundamento de su esencia imaginación pura”.²⁹ Pero, así como la sensibilidad pura implica un cierto producir aquello que se intuye, el entendimiento puro supone, por su parte, un cierto intuir. El entendimiento, en su esencia, es decir, en tanto facultad de las reglas, lleva a cabo un cierto pensar de las unidades que son las categorías, como un representar espontáneamente formativo. También éste es posible, solamente, a partir de la imaginación pura: “Lo que parece ser una función independiente del entendimiento puro, realizada en el pensar de las unidades es (...) un acto fundamental puro de la imaginación trascendental”.³⁰

Para Heidegger, la unidad entre sensibilidad y entendimiento no puede ser externa a ambos términos, como si se unieran desde fuera: “Si los elementos del conocimiento puro finito dependen esencialmente el uno del otro, esto impide que pueda añadirseles su unidad como una reunión ulterior”.³¹ Pero, al aceptar dicha unión interna a partir de un origen común, el hombre se reduce, necesariamente, a un único principio: la finitud.

Ricoeur no aceptará dicha tesis e, incluso, llegará a caracterizarla como un “piadoso deseo”.³² Según el filósofo francés, para que una génesis de las facultades a partir de una raíz común sea suficiente como argumento, ésta ha de demostrar cómo es la génesis misma posible a través de una determinación trascendental del tiempo.

²⁷ Cf. HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica.*, 124.

²⁸ Cf. *Ibid.*, 121.

²⁹ *Ibid.*, 122.

³⁰ *Ibid.*, 128.

³¹ *Ibid.*, 49.

³² RICOEUR, “El hombre falible”, 61.

Pero si las categorías en cuanto tales tienen su origen en la determinación trascendental del tiempo, ¿cómo es dicha determinación posible? Ricoeur cree ver aquí el gran vacío de la argumentación heideggeriana: “Nadie ha demostrado jamás, a partir de la sola consideración del tiempo, cómo se puede deducir un orden nocional articulado”.³³ Ello se debería a que la relación de fundación, tal como la entiende Kant, sería a la inversa que la planteada por Heidegger: las categorías no se fundan en los esquemas (determinación trascendental del tiempo a partir de un principio del que no se puede dar cuenta), sino que, las categorías son las que determinan trascendentalmente al tiempo, dando lugar a los esquemas: “El tiempo no se deja determinar según múltiples relaciones (...) sino porque lo determinan relaciones puras y puramente intelectuales”.³⁴

La negativa a reducir la génesis de ambas facultades a una única raíz (la imaginación trascendental) corresponde a la insistencia de Ricoeur en el carácter de desproporción del hombre. La antropología de Ricoeur se mantiene sobre la no-coincidencia del hombre consigo mismo; no-coincidencia que se perdería si fuera remontada a un único principio, en una suerte de trascendencia exclusiva de la finitud. Esta no-coincidencia se funda, a fin de cuentas, en la heterogeneidad radical de los dos órdenes en cuestión, la finitud e infinitud y que, en cuanto a este tema en específico, se hace ver como una imposibilidad radical de reducir la producción de las categorías del entendimiento al mismo principio que da lugar a la sensibilidad pura.

3. 3. *Temporalidad*

El tercer punto en disputa corresponde a la cuestión del tiempo. Ricoeur mismo reconoce lo acertado de la interpretación heideggeriana al situar la problemática en el marco de la temporalidad: “Decir que el tiempo es la unidad de esta dualidad es nombrar la dificultad, es asimismo situarla –lo cual no es poco–”.³⁵ En efecto, el esquematismo trascendental, corazón de la argumentación kantiana, es, finalmente, una determinación trascendental del tiempo.³⁶

Pero la diferencia entre ambos autores se hace evidente al momento de pensar qué es y cómo se lleva a cabo dicha determinación. Según Ricoeur, el tiempo únicamente puede ser determinado intelectualmente a partir de las categorías. Para

³³ Ibid.

³⁴ Ibid., 61. Ricoeur menciona, sobre este punto en particular, la necesidad de buscar el origen de las categorías, no en el esquematismo trascendental, es decir, en la determinación trascendental del tiempo, sino en una dialéctica nocional pura; tarea que Kant no habría realizado: “habría que buscar una génesis radical de los conceptos puros más bien del lado de una dialéctica puramente nocional, regulada por un «acto particular del entendimiento». Pero Kant no exploró esta vía.” (Ibid., 62).

³⁵ Ibid., 60.

³⁶ Cf. KANT, *Crítica de la razón pura*, [A145] [B184]ss.

Heidegger, en cambio, las categorías, en tanto son reglas de unidad, surgen a partir de la determinación trascendental del tiempo mismo.³⁷ ¿No cae, de este modo, bajo la objeción que Ricoeur le planteaba y que nosotros ya destacamos en el punto anterior? Si las categorías surgen de la determinación del tiempo mismo, y no son ellas mismas las que lo determinan, ¿cómo es entonces posible algo así como una determinación trascendental del tiempo?

Heidegger cree ver una identidad entre imaginación trascendental y tiempo originario que, a su vez, permitiría demostrar que el tiempo, entendido como “sucesión de horas”, no es más que una derivación no originaria del tiempo existencial: “esta sucesión de horas no es, de ningún modo, el tiempo en su originariedad. Por el contrario, es la imaginación trascendental quien da nacimiento al tiempo como sucesión de horas y la que, por hacer surgir a éste, es el tiempo originario”.³⁸ El núcleo de la argumentación heideggeriana se basa en el pasaje en el que Kant plantea la triple síntesis,³⁹ en la cual cree ver el surgimiento de los tres éxtasis temporales.

Resumiendo las tesis del autor y teniendo en cuenta que la imaginación pura es la facultad productora de síntesis, Heidegger sostiene que: (a) la síntesis aprehensiva pura es aquella que forma el presente, es decir, el ahora como tal, a partir de donde surge la sucesión de horas;⁴⁰ (b) la síntesis pura, en tanto reproducción, al revelar el horizonte en general del posible ir-en-pos- de lo ya sido, forma el pasado como tal;⁴¹ (c) finalmente, la síntesis pura del reconocimiento en la identificación es el formar originario del futuro, en tanto por-venir.⁴²

De este modo, Heidegger pretende, por un lado, hacer accesible el fundamento oscuro puesto por Kant, es decir, la imaginación trascendental y, por otro lado, fundar el sí-mismo en la mismidad del tiempo como autoafección.⁴³ Pero ello solamente es posible a costa de establecer un tiempo fenomenológicamente originario, a partir del cual se deriva el tiempo en tanto sucesión de horas. Como ya se mencionó, Ricoeur no aceptará dicha tesis por no poder dar cuenta, según él, del origen de las categorías. Sin embargo, aquí se puede advertir también una de las raíces de un problema que acompañará constantemente a Ricoeur que vale la pena

³⁷ “En el esquematismo trascendental se forman primeramente las categorías como categorías” (HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, 94).

³⁸ *Ibid.*, 149.

³⁹ Cf. KANT, *Crítica de la razón pura*, [A97-110].

⁴⁰ Cf. HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, 153.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, 155.

⁴² Cf. *Ibid.*, 158-159.

⁴³ Cf. *Ibid.*, 160-166.

mencionar: la imposibilidad de reducir el “tiempo de las cosas” a un aparente “tiempo vivido”, originario.⁴⁴

4. DESPROPORCIÓN: EL CAMINO HACIA UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Ante la pregunta por la posibilidad de una antropología filosófica, tal como ésta es presentada por Heidegger,⁴⁵ se abren, por lo menos, dos caminos evidentes: o bien se abandona la antropología filosófica, considerándola una disciplina infundada o insuficiente; o bien se la desarrolla a partir de una ontología fundamental precisa, estructurada a partir del concepto central de finitud, que la funde y determine en sus límites y alcances. A pesar de ello, Ricoeur intentará una tercera opción: la de fundar su antropología filosófica en una determinada ontología de la desproporción finito-infinito, descubierta a partir de la reflexión trascendental sobre el poder de conocer. Ésta aseguraría un abordaje metodológicamente adecuado y, por tanto, no ingenuo, de la problemática. El hombre no es, en modo alguno, una región particular entre el ser y la nada.⁴⁶ Él es, antes bien, mediación de sí a sí; es decir, ese mismo operar mediaciones en la realidad.⁴⁷

La filosofía de Paul Ricoeur pretende, a partir de la apropiación radical de Kant recién expuesta, y en una confrontación abierta con, lo que él mismo llama, “las filosofías de la finitud”, plantear correctamente el problema de la antropología filosófica en toda su profundidad. De esta manera, el primer momento trascendental habría logrado, en opinión de Ricoeur, una determinada manera de plantear la problemática que habilita el despliegue adecuado de las siguientes etapas: una reflexión sobre el poder de actuar (la síntesis práctica) y una reflexión sobre el

⁴⁴ Cf. CASAROTTI, *Paul Ricoeur*, 330ss. Como se sabe, éste será un tema fundamental en obras posteriores de Ricoeur.

⁴⁵ No reconstruiremos toda la argumentación heideggeriana en torno al problema, sino que nos basta con destacar sus tres puntos principales: (a) la idea misma de una antropología filosófica, debido a la cantidad de disciplinas, metodologías, presupuestos, etc. que aglutina, se vuelve completamente indeterminada; (b) el carácter filosófico de la antropología filosófica y su función dentro de la filosofía misma permanecen en la oscuridad más grande; (c) una “antropología filosófica” solamente es posible en tanto es determinada por una ontología general más amplia, entendida, esta última, a partir de la reducción de las tres preguntas críticas kantianas a la pregunta por la finitud en el hombre (Cf. HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*., 179ss.).

⁴⁶ “Decir que el hombre está situado *entre* el ser y la nada ya es tratar la realidad humana como una región, como un lugar ontológico, como un sitio colocado *entre* otros sitios” (RICOEUR, “El hombre falible”, 22. Las cursivas son del autor).

⁴⁷ “[El hombre] es intermediario porque es mixto, y es mixto porque opera mediaciones. Su característica ontológica de ser-intermediario consiste precisamente en esto: que su acto de existir es el acto mismo de operar mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de la realidad dentro y fuera de sí” (Ibid., 23).

sentimiento (la fragilidad afectiva).⁴⁸ Esta antropología, sin embargo, es incapaz de recuperar la totalidad de su pre-comprensión, por lo que se desarrollaría *ad infinitum*, en un intento inagotable de recuperar lo patente en la experiencia patética.⁴⁹

¿Son suficientes estas consideraciones de Ricoeur para hacer frente a las críticas heideggerianas a la antropología filosófica? En el marco de este trabajo solamente podemos preguntarnos por la posibilidad de esta confrontación. Una respuesta concreta a este interrogante implicaría una tarea más extensa que, por otro lado, habría de tener en cuenta la obra de Ricoeur de un modo más amplio.⁵⁰ Nosotros, en cambio, nos hemos enfocado, únicamente, en la etapa trascendental de la filosofía del “hombre falible”. Hemos optado por proceder así porque creemos que, desde aquí, es posible extraer el indicio a partir del cual sería viable ensayar una respuesta posible: en efecto, una antropología filosófica podría desarrollarse si se enmarca en una ontología fundamental más amplia; pero esta última no consistiría en una reconducción del problema hacia la finitud, como sugiere Heidegger, sino más bien a la polaridad finito-infinito.⁵¹ ¿Cómo hace frente este proyecto a la crítica heideggeriana? ¿Cuáles son sus límites y alcances? Estas son preguntas que sólo podemos dejar abiertas.

⁴⁸ La síntesis práctica y la fragilidad afectiva serán tematizadas, por Ricoeur, en el capítulo tercero y cuarto de “El hombre falible”, respectivamente (Cf. *Ibid.*, 65-97; 99-149). Sin embargo, lo hará respetando, siempre y en todo momento, la estructura conceptual ganada en la reflexión trascendental.

⁴⁹ “Pero la precomprensión patética es inagotable. Por esta razón la antropología filosófica no está nunca terminada y sobre todo no ha terminado de recobrar la irracionalidad de su fuente no filosófica en el rigor de la reflexión” (RICOEUR, “La antinomia de la realidad humana y el problema de una antropología filosófica”, 37).

⁵⁰ Para hacer justicia al pensamiento de Ricoeur deberíamos, por lo menos, tomar su proyecto de una “filosofía de la voluntad” (*Lo voluntario y lo involuntario* y *El hombre falible*) como una unidad a partir de la cual tematizar esta cuestión.

⁵¹ Retomamos, aquí, el tercer argumento expuesto por Heidegger y que sólo hemos nombrado en una nota anterior: la idea de una antropología filosófica no es clara porque falta la tematización explícita y adecuada del trasfondo necesario para poder fundarla: “Así pues, una reflexión crítica sobre la idea de una antropología filosófica demuestra no solamente su indeterminación y su límite interno, sino que manifiesta ante sobre todo que faltan en general la base y el marco para una pregunta fundamental por su esencia” (HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, 183). Este trasfondo es, para Heidegger, el desarrollo de la ontología fundamental como metafísica del *Dasein*, es decir, un determinado preguntar por la finitud *en* el hombre: “esta relación [de las tres preguntas críticas de Kant y la cuarta pregunta por el hombre] sólo es necesariamente esencial cuando esta cuarta pregunta renuncia a la universalidad e indeterminación que tiene a primera vista para adquirir esa univocidad en virtud de la cual se pregunta en ella por la finitud en el hombre” (*Ibid.*, 186). El intento de Ricoeur, en cambio, consistiría en el desarrollo de una antropología de la desproporción, enmarcada en una ontología de lo finito-infinito.

5. ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

Comenzamos este trabajo enunciando la tesis que pretendíamos demostrar: en los fundamentos del esbozo antropológico que Ricoeur desarrolla en “El hombre falible” se encuentra una discusión que se desarrolla, a la vez, confrontándose con las filosofías de la finitud, y pretendiendo lograr una determinada apropiación de Kant. Ambas direcciones del desarrollo se articulaban en el intento de esbozar una antropología filosófica y se cristalizaban en un debate más o menos explícito con Heidegger. Para demostrarlo, expusimos los conceptos fundamentales de la etapa trascendental de la antropología de Ricoeur para poder ver, luego, en qué puntos específicos se confronta críticamente con la lectura heideggeriana de Kant y cómo es que lo hace. Entre éstos, mencionamos los tres centrales: la relación entre receptividad y finitud, el enraizamiento de ambas facultades en una tercera facultad originaria y el problema de la temporalidad. Mediante un análisis detenido y detallado de los puntos en cuestión, que en nuestro trabajo solamente hemos podido nombrar, es posible ver que la disputa explicitada aquí no sólo atraviesa todo el capítulo correspondiente a la síntesis trascendental en “El hombre falible”, sino que, aún más, es constitutiva a su elaboración, de tal modo que es factible una lectura integral de éste a partir de aquélla.

Sin embargo, es posible plantear la siguiente pregunta: ¿acaso las diferencias entre ambos autores se reducen, sin más, al círculo de problemas de la antropología filosófica? A la luz de este cuestionamiento, la confrontación que Ricoeur lleva adelante con Heidegger adquiere, aún, un nuevo carácter. Como lo hemos indicado en nuestro cuarto apartado, al aceptar el debate sobre la interpretación de Kant en los términos propuestos por Heidegger, Ricoeur sitúa el momento fundamental para el desarrollo de una antropología filosófica, desde un punto de vista metódico, en la caracterización adecuada del espacio de manifestabilidad de los entes; en otras palabras, en la discusión sobre la posibilidad de una ontología. Desde un punto de vista temático, la confrontación con Heidegger se desarrolla sobre la caracterización de esta ontología. Desde aquí podemos interrogarnos por la especificidad de la filosofía de Ricoeur y su desarrollo posterior. De ser así, sería posible rastrear las divergencias no sólo metódicas, sino, en un sentido más profundo, temáticas, que subyacen a las diferencias existentes entre la filosofía de Ricoeur y, tomando nuestro caso de análisis, de Heidegger. Es así que, desde esta óptica, puede ser releída, por ejemplo, la contraposición entre los proyectos fenomenológico-hermenéuticos de ambos autores.⁵² Desde luego, todas estas problemáticas han de ser desarrolladas con

⁵² Visto de esta manera, queda claro que la diferencia entre la fenomenología-hermenéutica de Heidegger y la de Ricoeur no reside en que la primera es ontológica y la segunda no; tampoco en el hecho de que éste se ocupa de los problemas epistemológicos de la interpretación, mientras que aquél los pasa por alto. Puede verse, al respecto, la evaluación que hace en “Existencia y hermenéutica”: “La vía larga que propongo también tiene por ambición dirigir la reflexión al plano

mayor detalle. A pesar de que nuestro trabajo no es sino una simple presentación de este enfoque del problema, consideramos que esta perspectiva puede dar lugar a resultados fructíferos.

de una ontología” (RICOEUR, P., “Existencia y hermenéutica”, en *El conflicto de las interpretaciones*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003, 12). Las diferencias vienen dadas, pues, en lo que cada uno de ellos comprenden por “ontología” y el modo y lugar en el que ésta se ubica dentro de la filosofía. Éstas, como lo hemos podido apreciar, se refieren —en aspectos fundamentales— a las diferentes lecturas y apropiaciones de la *Crítica de la razón pura*, llevadas adelante por cada uno de ellos.

REFLEXIONES Y DEBATES

CLAUDIO MARENGHI

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA –
CONSEJO SUPERIOR DE EDUCACIÓN CATÓLICA – UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA PLATA

A PROPÓSITO DEL LENGUAJE INCLUSIVO¹

claudiomarenghi@yahoo.com.ar

Recepción: Abril 2019
Aceptación: Noviembre 2019

RESUMEN

En estas páginas nos proponemos reflexionar sobre la actual propuesta del lenguaje inclusivo. Frente a ella adoptamos una postura crítica, aunque moderada y abierta al uso desdoblado de los géneros, que permita salvaguardar la ambigüedad presente en el uso del masculino en su función genérica o específica. Desde nuestra perspectiva, sin embargo, no resulta tan evidente que un cambio morfológico en el plano lingüístico conlleve una modificación en el plano conceptual y valorativo en cuestiones de inclusión. Por este motivo, mencionamos algunas morfologías idiomáticas de otras comunidades de hablantes, para dejar en evidencia que una lengua genéricamente neutra no garantiza la promoción de la inclusión de las identidades genéricas, así como tampoco de las igualdades de derechos. Luego, se enfoca la cuestión de los juegos del lenguaje desde su surgimiento en los mundos de la vida, haciendo hincapié en sus evoluciones graduales, paulatinas y en gran parte inconscientes, señalando el carácter condicionante que tiene toda lengua establecida en la vida de sus hablantes. En esta línea, se repara en la violencia simbólica que connota la imposición irruptiva de un nuevo modo de hablar por motivos estrictamente ideológicos. Por último, advertimos que, contrariando de lo que se busca imponer, un lenguaje auténticamente inclusivo no debería anular las diferencias identitarias que incluye, a partir de un modo de hablar homogeneizante.

PALABRAS CLAVE

Lenguaje inclusivo, ideología de género, juegos del lenguaje, mundos de la vida.

ABSTRACT

In these pages we propose to reflect on the current proposal of inclusive language. In front of it, we adopt a critical posture, although moderate and open to the unfolded use of gender, which allows us to safeguard the ambiguity present in the use of the masculine in its generic

¹ Este ensayo es una versión mejorada de una anterior presentada en la web del Instituto Acton. Cf. INSTITUTO ACTON [en línea], <<http://institutoacton.org/2019/02/05/a-proposito-del-lenguaje-inclusivo-claudio-marenghi/>> [consulta: 18/12/2019].

or specific function. From our perspective, however, it is not so obvious that a morphological change in the linguistic plane entails a change in the conceptual and evaluative level in matters of inclusion. For this reason, we mention some idiomatic morphologies of other communities of speakers, to make it clear that a generically neutral language does not guarantee the promotion of the inclusion of generic identities, nor of equal rights. Then, the question of language games is focused since its emergence in the worlds of life, emphasizing its gradual, gradual and largely unconscious evolutions, pointing out the conditioning character that every language has established in the life of its speakers. Along these lines, the symbolic violence that connotes the irruptive imposition of a new way of speaking for strictly ideological reasons is noted. Finally, we warn that, contrary to what is sought to be imposed, an authentically inclusive language should not annul the identity differences that it includes, based on a homogenizing way of speaking.

KEYWORDS

Inclusive language, Gender Ideology, Language Games, Worlds of Life.

I

La reflexión filosófica sobre el lenguaje consiste en un abordaje de este fenómeno humano en sus aspectos más generales y fundamentales. Se estudia, principalmente, el vínculo existente entre el lenguaje, el pensamiento y la realidad. En relación con esto se abordan temas tales como la naturaleza del significante, del significado y de la referencia, el lenguaje considerado como expresión subjetiva del hablante y como sistema objetivo de signos, los diferentes usos lingüísticos que los humanos efectuamos en distintos contextos vitales, el sentido profundo de fenómenos como la interpretación, el diálogo, la traducción, la lectura y la escritura. En este aspecto, la filosofía del lenguaje se distingue de la lingüística, que es una ciencia metódica y sistemática de carácter empírico, por sus abordajes más profundos y sus conclusiones más radicales, ligadas a temáticas de lógica, gnoseología y ontología. Al considerar a su objeto desde su dimensión eidética, el enfoque de la filosofía del lenguaje suele dejar muchas veces entre paréntesis sus modos de manifestación empírica. Pero no por ello nuestra disciplina ha de despreocuparse de las contingencias mundanas a que su objeto de estudio se ve sometido en una situación determinada.

Tal es el caso del flamante “lenguaje inclusivo”, así llamado porque propone avanzar con un nuevo modelo lingüístico no sexista, que anule la distinción entre lo masculino y lo femenino en las palabras ligadas al ámbito de lo humano, con la finalidad de visibilizar y exaltar la tan lícitamente reclamada igualdad de género. Para comenzar a tratar esta cuestión, debemos partir de una evidencia palmaria: los seres humanos nacen sexuados como “varones” o “mujeres”. Si alguien dudara o intentara negar esta evidencia, tiene ante sus ojos, en la simple observación directa de los individuos humanos, ciertos rasgos morfológicos de evidencia indubitable,

especialmente marcada en los órganos sexuales y reproductivos. Si con esto no alcanzara, se podría retrotraer la observación a un nivel molecular, en donde el ADN de los varones presenta dos cromosomas sexuales distintos llamados “heterogaméticos” (xy), en tanto que el ADN de las mujeres manifiesta dos cromosomas sexuales de la misma clase denominados “homogaméticos” (xx). Todo esto puede resultar muy elemental, pero es necesario señalarlo porque de esta diferenciación sexuada binaria proviene la especificación referencial que da origen a los géneros lingüísticos con que se nombra a los seres humanos y a todo lo relacionado a su mundo en “masculino” y “femenino”: he aquí el correlato genérico-lingüístico referenciado al ámbito de lo sexual-biológico.

Sin embargo, hay que tener presente que en castellano el género de una palabra, sea masculino o femenino, no siempre diferencia sexo. Lo hace en sustantivos como “señor” y “señora”, “secretario” y “secretaria”, “perro” y “perra”, “gato” y “gata”, que remiten siempre a seres animados y sexuados, sean humanos o sean animales. En muchos otros sustantivos, el género no es algo que se agrega al significado indicando sexuación, sino que es inherente a la palabra misma y sirve para distinguir otras cuestiones: diferencia tamaño en “cuchillo” y “cuchilla”, diferencia el árbol del fruto en “manzano” y “manzana”, diferencia al individual del plural en “leño” y “leña”. En estos casos, la distinción en la desinencia genérica hace que a estas palabras se las considere heterónimos y no variaciones de una misma dicción. También tenemos en castellano los “sustantivos ambiguos diferenciados” que cambian de significado según el género. Es el caso de términos homónimos tales como “el capital” y “la capital” que refieren al dinero y a la ciudad, “el policía” y “la policía” que refieren a una persona y a la institución, “el pendiente” y “la pendiente” que refieren al aro y la elevación.

Otras veces sucede que el género no sirve para diferenciar nada, porque muchas palabras tienen su forma en femenino y no existen en masculino o, a la inversa, tienen su forma en masculino y no existen en femenino. En esos casos, el género sólo marca gramaticalmente el modo en que deben ser usadas las otras dicciones de los sintagmas que rodean y complementan a la palabra en cuestión. Por ejemplo, “zapato” existe sólo en masculino sin ser un objeto sexuado. No es posible decir “zapata”, sin embargo necesitamos esa referencialidad masculina para poder decir que el zapato es “negro” y no “negra”. Otro ejemplo, “zapatilla” existe sólo en femenino porque no existe “zapatillo” y tampoco es un objeto sexuado. Pero necesitamos ese femenino nominal para poder decir que la zapatilla es “blanca” y no “blanco”. En efecto, el castellano, al igual que el alemán y otros idiomas, es una lengua que atribuye género gramatical a los objetos no sexuados, tornándose más complejo su aprendizaje y su aplicación, en cambio, el inglés dispone del género neutro para designar esta clase de objetos, configurándose en este aspecto como una lengua más simple y de más precisa ejecución. Así, “llave” es femenino en castellano, *Schlüssel* es masculino en alemán y *key* es neutro en inglés, teniendo los tres vocablos

el mismo significado. Algo parecido ocurre con “puente” que es masculino en castellano, *Brücke* que es femenino en alemán y *bridge* que es neutro en inglés, términos que también son mutuamente traducibles. En castellano, incluso, los “sustantivos comunes en cuanto al género”, como “artista”, “pianista” o “turista”, que se mantienen invariables sin importar si se refieren a un varón o una mujer, acaban señalando el género de lo que nombran a partir de los términos marginales que los complementan sintagmáticamente, sean adjetivos, artículos o determinantes.

II

Más allá de estos matices morfológicos que venimos señalando, se acusa a esta bipolaridad genérica del castellano de haber dado origen a un lenguaje sexista funcional a los intereses de las sociedades opresoras heteropatriarcales. ¿Qué se entiende en este contexto por “lenguaje sexista”? Básicamente, nombrar ciertos roles y trabajos sólo en masculino, referirse a la persona genérica como “el” hombre, usar las formas masculinas para referirse a “ellos” incluyendo a “ellas”, designar a las mujeres siempre en segundo lugar y otras cuestiones por el estilo. Las indeseables consecuencias de esta desigualdad morfológica, según el feminismo y otros colectivos que defienden los intereses de otras identidades de género, se traducen en cierto imperio de la violencia simbólica en nuestro mundo cultural. Este atropello tendría que ver con pensarnos a nosotros mismos y a nuestra inserción en el mundo, con categorías que, de algún modo, nos serían impuestas y que coincidirían con las categorías desde las que los “opresores” definen la realidad, justificando su dominación y su situación de privilegio respecto de los “oprimidos”. La dinámica inherente a esta violencia atravesaría los caminos simbólicos del conocimiento, el lenguaje, la cultura y la comunicación, consiguiendo la invisibilización y la naturalización de la situación de dominio.

Para neutralizar el poder milenario de esta violencia simbólica cristalizada en el lenguaje que hablan las sociedades heteropatriarcales, las diferentes propuestas de los partidarios del denominado “lenguaje inclusivo” pugnan por la supresión de la diferenciación binaria que se aplica a los nombres cuyo referente incluye a seres humanos de multiplicidad genérica, evitando el uso por defecto del morfema masculino “o” que invisibilizó históricamente a las mujeres y a otras identidades de género en las sociedades que se despliegan en torno a la lengua castellana. El cambio morfológico propuesto afecta no sólo a los sustantivos, sino que alcanza a los artículos, los adjetivos y los determinantes que funcionan como términos marginales del caso. Asoma así en el horizonte un nuevo paradigma lingüístico que pretende superar la oposición binaria entre masculino y femenino, para implantar un género neutro que incluya otras opciones no tenidas en cuenta dentro de esas dos categorizaciones.

En el lenguaje que hablamos todos los días, el masculino gramatical cumple la función inclusiva como término no marcado de la oposición de género. Más precisamente, el masculino a veces es utilizado a nivel específico, como cuando refiere exclusivamente a nombres masculinos, y a veces a nivel genérico, como cuando refiere inclusivamente a nombres masculinos y femeninos. Así, en el lenguaje que hablamos en la cotidianidad alguien puede proferir lo siguiente: “Los compañeros argentinos que trabajan en diferentes sectores del comercio y de la industria son sumamente valiosos, porque todos colaboran con su función parcial a la promoción del bien común.” A fin de evitar el supuesto machismo lingüístico y la violencia simbólica aparejada, un primer ensayo de neutralización plantea el uso de la desinencia “x” para significar el género indistinto, así tendríamos nuestra frase reformulada como sigue: “Lxs compañerxs argentinx que trabajan en diferentes sectores del comercio y de la industria son sumamente valiosxs, porque todxs colaboran con su función parcial a la promoción del bien común.” Una segunda variante del lenguaje tradicional, análoga a la propuesta anterior, nos presenta la “@”, un ícono inclusivo que traza gráficamente una “a” dentro de una “o”, frente a lo cual tendríamos en nuestro caso: “L@s compañer@s argentin@s que trabajan en diferentes sectores del comercio y de la industria son sumamente valios@s, porque tod@s colaboran con su función parcial a la promoción del bien común.”

En tanto que el uso de la “x” sigue en vigencia, aunque con numerosas incertidumbres sintácticas, el uso de la “@” es cada vez menos frecuente por resultar sumamente disruptivo, ya que no pertenece al abecedario y en su grafía rompe el renglón en una nivelación distinta al resto de los signos alfabéticos. Sin embargo, tanto el uso de la “equis” como de la “arroba” en lugar de la vocal que demarca el género, restringe el lenguaje inclusivo al campo de la lectoescritura, dado que estos símbolos gráficos carecen de correlato fónico. Por este motivo, en el campo de la oralidad, los dos ejemplos enunciados deberían pronunciarse de un modo similar al que sigue: “Los compañeros y las compañeras argentinos y argentinas que trabajan en diferentes sectores del comercio y de la industria son sumamente valiosos y valiosas, porque todos y todas colaboran con su función parcial a la promoción del bien común.” O también, como a veces se manifiesta de manera abreviada en ciertos textos, con la ayuda de la “/”: “Los compañeros/as argentinos/as que trabajan en diferentes sectores del comercio y de la industria son sumamente valiosos/as, porque todos/as colaboran con su función parcial a la promoción del bien común.”

Entre los activistas feministas y de la diversidad sexual que impulsan este giro lingüístico, hay una tercera variante que parece tener mejor proyección a futuro. Esta propuesta, sin pelearse demasiado con el sistema vigente, consiste en el uso de la “e” como vocal para señalar el género neutro, con la ventaja adicional de poder utilizarse fácilmente en la interacción oral. En este caso, nuestro ejemplo sería reformulado del siguiente modo: “Les compañeres argentines que trabajan en diferentes sectores del comercio y de la industria son sumamente valioses, porque

todes colaboran con su función parcial a la promoción del bien común.” Pensamos, sin embargo, que esta opción tiene serios problemas a resolver, como la creación de un pronombre neutro (“elle”) y de un determinante (“une”). Otra dificultad manifiesta de esta variante tiene que ver con la disonancia entre la desinencia verbal y los sustantivos o adjetivos neutralizados, como en “Consideremos al otre” o “Hoy estamos todes”, disonancia que se ha visto, en muchos casos, forzada a asumir género para la desinencia verbal, como en “Consideremes al otre” o “Hoy estames todes”, tal como si la “o” verbal desinencial de la primera persona del plural se correspondiera con el morfema genérico masculino de los sustantivos, adjetivos y artículos.

III

Más allá de los tecnicismos, que son numerosos y caen más en consideración de lingüistas especializados, pensamos que un cambio morfológico de la lengua no acarrea necesariamente una transformación conceptual. Efectivamente, una lengua se compone de un plano sintáctico de la expresión y de un plano semántico del contenido. Por un lado, la forma de la expresión está constituida por el sistema fonológico, el repertorio léxico y las reglas sintácticas. Para elaborar una forma de la expresión, cada lengua escoge del material sonoro que la voz humana es capaz de emitir, una serie de sonidos, excluyendo otros que se pueden producir pero que no pertenecen a su dominio. Por medio de estos fonemas básicos podemos generar variadas sustancias expresivas o cadenas fónicas, como las palabras, las frases y los discursos que pronunciamos habitualmente. Por otro lado, para que los sonidos de una lengua sean significativos, deben estar asociados a cierto horizonte de comprensión intersubjetivo. El material del plano del contenido constituye, entonces, el universo de todo lo decible y todo lo pensable, sobre el cual cada lengua hace un recorte específico en función de su idiosincrasia, sus posibilidades semánticas y su horizonte hermenéutico, de lo que resulta la organización de los sememas como unidades últimas de significación. Aquí se representa el sentido de las palabras, las frases y los discursos que producimos con referencia al mundo habitado.

Para poder ser capaz de significar, entonces, una lengua establece correlaciones entre elementos del plano de la expresión y elementos del plano del contenido. Un elemento del plano de la expresión, por ejemplo el lexema “nav-”, está relacionado con determinadas unidades conceptuales del plano del contenido, por ejemplo “construcción”, “flotante”, “itinerante”, “apta para el transporte”, en tanto que morfemas como “-e” o “-es” establecen género y número. Pero esta correlación entre expresión y contenido sólo se restringe al orden de los “monemas”, esto es, las unidades de la primera articulación del lenguaje que conforman sintagmas dotados de significación. No existe, en cambio, correlación significativa en el nivel de los “fonemas”, esto es, las unidades significantes de la segunda articulación del lenguaje. En efecto, los fonemas pertenecen a un inventario cerrado de sonidos constituidos

por ciertos rasgos carentes de significado que, sin embargo, se articulan mediante distinciones contrastantes para formar unidades de orden superior dotadas de significación. Los sonidos que componen la palabra “nave” no son partes componentes del concepto de “nave”, es decir, no se trata de que “n” signifique “construcción”, “a” signifique “flotante”, “v” signifique “itinerante” y “e” signifique “apta para el transporte”. Tan así es que los mismos sonidos pueden ser articulados de manera diferente para formar otra unidad de primera articulación, con un significado completamente distinto, como por ejemplo “vena”. Por lo tanto, el plano de la expresión de una lengua está estructurado de manera diferente al plano del contenido, de modo tal que la relación entre ambas esferas es arbitraria y las variaciones del orden de la expresión no se corresponden especularmente con las variaciones del orden del contenido. Por este motivo, la modificación morfológica no cambia necesariamente el núcleo conceptual del pensamiento expresado. Al focalizar la atención casi exclusivamente en la dimensión de lo sintáctico-morfológico, los hablantes inclusivos tienden a un descuido del orden semántico-conceptual que consideramos contraproducente.

Tampoco hay evidencia de que la distinción de género lingüístico sea un impedimento para considerar la igualdad de género en el seno de la vida social. Para poner un caso, el inglés no distingue género en casi todos sus sustantivos y en la totalidad de sus adjetivos y sus artículos. Sin embargo, no parece que los hablantes nativos del inglés estén mejor predispuestos para contemplar la igualdad de género que los hablantes nativos del español, del francés o del alemán, por ejemplo, que sí distinguen género morfológico. Incluso, en aquellas regiones en las que se hablan lenguas menos sexuadas, con un genérico auténticamente neutral, a menudo se verifica mayor inequidad de género que en otros países. Por un lado, el árabe clásico utiliza el género femenino para los sustantivos en plural, sin importar el género de ese mismo sustantivo en singular, es decir, al revés que en castellano. A pesar de esto, en las sociedades en las que se habla, como Arabia Saudita o Marruecos, hay una desigualdad absoluta de derechos entre varones y mujeres. Otras lenguas, como el japonés y el turco, directamente no tienen género y son gramaticalmente inclusivas, a pesar de desplegarse en el seno de sociedades estereotípicamente machistas. Por otro lado, el islandés es una de las lenguas que menos cambios ha sufrido a lo largo de los siglos, manteniéndose casi intacta debido a políticas lingüísticas sumamente proteccionistas, al punto que no adquiere términos extranjeros sin antes traducirlos de alguna manera mediante raíces de palabras autóctonas, pero corresponde a la sociedad más avanzada del mundo en cuanto al lugar que ocupa la mujer, la conquista de sus derechos y la diseminación de la sororidad.

Volviendo al modo peculiar de hablar del lenguaje inclusivo, que se impone de a poco en ciertos ámbitos académicos locales de tradicional prestigio, como ciertas aulas de los colegios Carlos Pellegrini y Nacional de Buenos Aires, del profesorado del Joaquín V. González o de la Universidad de Buenos Aires, debemos mencionar

también que el uso del mismo puede producir un extrañamiento respecto del propio lenguaje, porque anula la espontaneidad del habla del mundo en que vivimos y focaliza la atención en los mensajes mismos de la comunicación en cuanto tal, esto es, termina operando más en el nivel de ‘mención’ de un metalenguaje que en el de ‘uso’ de un lenguaje objeto. La exigencia de un alto nivel de conciencia gramatical, que implica la consideración de la concordancia que involucran los sustantivos con referencia sexuada respecto de los adjetivos, artículos y determinantes, no está al alcance de cualquier hablante y de cualquier oyente, sino más bien de un pequeño sector altamente escolarizado que pretende imponerlo. De este modo, por un lado, el lenguaje inclusivo se torna exclusivo y, en cierto punto, también elitista. Pero, por otro lado, al querer incluir en un género neutro las diferencias dadas, invisibiliza dentro de una totalidad englobadora las diferencias específicas que un pensamiento que reivindica la diversidad debería permitir visibilizar.

IV

En este punto hay algo para destacar: los hablantes de una comunidad no pueden elegir los signos lingüísticos según sus preferencias ni los pueden cambiar a gusto y *piacere*, porque la comunidad del habla está ligada a su lengua tal cual le es dada históricamente de generación en generación y en vistas a su estructuración semiótica. Este estado de cosas incluye una “semántica” que cristalice las significaciones en un vocabulario común y una “sintáctica” que articule normativamente la combinación de los vocablos, de modo tal que la “pragmática”, esto es, el uso que los seres humanos hacemos de estos signos, sea efectiva y, por lo mismo, también la comunicación oral y escrita en cuanto tal. Dentro de este esquema comunicacional, se abre un juego de posibilidades semióticas idealmente infinito, a partir de un número finito de fonemas y sememas del sistema. Sin embargo, dado que el lenguaje es algo esencialmente vivo, el paso del tiempo también permite que sus signos cambien, en función de los usos que reciben en el mundo de la vida, pero de una manera gradual, paulatina y en su mayor medida inconsciente.

Así, por ejemplo, en el latín para referirse al progenitor masculino se utilizaba la palabra *pater*, homófona y derivada del término griego *πατήρ*. Se especula sobre una supuesta raíz onomatopéyica “ph-” propia de los bebés, dado que al fin y al cabo la “p” se pronuncia simplemente separando los labios, y un sufijo “-ter” que designa relaciones familiares y que, consecuentemente, se encuentra también en *mater*. Pero, con el correr de los siglos, *pater* se empezó a sustituir por *patrem*, y más tarde aún, con la aparición de las lenguas romances, por *padre*. Hasta que en determinado momento evolucionó hacia el término que nosotros empleamos actualmente en español y que también utiliza el italiano, esto es, “padre”, emparentado de raíz con sus equivalentes en otras lenguas vivas, como *father* en inglés y *Vater* en alemán. Es decir, tanto la inmutabilidad como la mutabilidad del signo lingüístico dependen de factores que trascienden la planificación de un grupo

minoritario de hablantes y que se rigen por el uso mancomunado de la comunidad de hablantes. En este sentido, cabe pensar en la posibilidad de que la variante desinencial “e” del “lenguaje inclusivo” termine siendo aceptada por la comunidad de hablantes, pero esa adaptación sería el desenlace consensuado de un largo proceso evolutivo de asimilación y acomodación en el seno comunicacional del mundo de la vida.

Nos puede servir también el caso del “voseo” que nos caracteriza como hispanohablantes sudamericanos, a fin de reforzar esta idea que venimos desarrollando. Los españoles que llegaron a nuestro continente durante la Conquista todavía utilizaban el voseo en sus dos vertientes de forma reverencial y de signo de confianza. Este uso del “vos” arraigó en América, en parte a través de la literatura incipiente y en parte porque los españoles mismos lo usaban reverencialmente entre ellos para diferenciarse de los nativos. El tiempo transcurrió y hoy millones de latinoamericanos lo usamos sin reverencialidad alguna. Sin embargo, el voseo comenzó a desprestigiarse en el siglo XVI en España, donde el castellano peninsular decantó unívocamente por el “tú”. La lengua castellana, entonces, no escapa a la dialéctica de la inmutabilidad y la mutabilidad del signo lingüístico, padeciendo mutaciones tanto a nivel consciente como a nivel inconsciente. Estas metamorfosis dependen del curso de los acontecimientos históricos, que siempre es circunstancial, contingente y orientado por la dinámica inmanente del mundo de la vida y sus juegos del lenguaje.

Es importante destacar que el lenguaje cumple con un proceso histórico de institución, sedimentación, reactivación y transformación de sentido: en sus palabras están cristalizadas tanto las significaciones intramundanas como los sentimientos, los valores y los ideales de cada comunidad de hablantes. En este aspecto y en función de su evolución, cada generación suele considerar que la lengua de sus padres era más pura y originaria que la propia, en tanto que la de sus hijos pasa por ser una versión impura y derivada de aquella. Hay en este parecer una burda falacia: no cabe asumir una actitud reaccionaria, conservadora o progresista en relación con las lenguas. Antes de hablar el castellano rioplatense, las generaciones que nos precedieron hablaban otra variante del castellano moderno, y antes aún del castellano antiguo, y antes de eso las lenguas romances que fermentaron con la disolución del Imperio Romano, más atrás el latín vulgar y ya bien lejos las lenguas indoeuropeas. Preguntar cuál de estas lenguas es mejor o peor en relación a otra es algo que no tiene demasiado sentido, porque cada una de ellas brotó de la idiosincrasia de una época vitalmente situada y en demanda a necesidades bien concretas. De todas maneras, no hay que olvidar que las raíces de muchas palabras de esas “lenguas muertas” siguen virtualmente presentes en nuestras “lenguas vivas” a través de complejas metamorfosis etimológicas.

El lenguaje surge del mundo de la vida casi espontáneamente, diversificado en distintos juegos lingüísticos ligados a diversos ámbitos vitales. En este sentido, no

admite cambios forzados por motivos ideológicos que homogenicen su uso en una única fórmula genérica que anule las heterogeneidades intrínsecas a las que está ligado. Cada lengua tiene tras de sí una historia que la vincula a una tradición cultural en constante cambio y que, aunque no lo notemos a simple vista porque sucede lentamente, va modificando muy de a poco nuestros lazos comunicacionales. Es el propio mundo de la vida el que ha erguido las regularidades del lenguaje, el que las ha elevado a la condición de normas cuando, por medio de distintos mecanismos como diccionarios, libros de gramática, manuales de uso y cánones literarios, ha generado modelos lingüísticos asociados a identidades culturales. Estas obras registran, exponen y despliegan las articulaciones de una lengua, respetando su complejidad y la diversidad de sus dialectos, pero a su vez la fijan, la depuran y la orientan, definiendo lo que es correcto y lo que es incorrecto, a fin de poder analizarla, sistematizarla y enseñarla mejor a las siguientes generaciones de hablantes. En este sentido, para que hubiera un cambio auténtico de la lengua, el uso de la “e” del lenguaje inclusivo debería llegar a ser espontáneo y habitual. Tendría que extenderse del pequeño círculo de hablantes actual a las calles, a la prensa, al mundo académico en su totalidad y, finalmente, terminar siendo aceptado por la Real Academia Española, al menos si la seguimos considerando como la institución a cargo del cuidado normativo de la lengua castellana.

V

Para quienes están muy preocupados por los valores fundamentales de igualdad de género que pretenden defender los propulsores del giro inclusivo desde el lenguaje mismo, estos ideales, empero, pueden expresarse de otro modo, respetando el lenguaje comunitario preestablecido, diciendo por ejemplo: “Todos somos personas”; “Ninguna persona es más ni menos que otra”; “El varón y la mujer tienen los mismos derechos y las mismas obligaciones”; “Es inaceptable que la mujer se subordine al varón” y otras cosas por el estilo. De momento, los únicos términos genéricos genuinos que disponemos para hablar un lenguaje no sexista en el castellano corriente son los llamados ‘sustantivos epicenos’ como, por ejemplo, “persona”, “víctima” o “individuo”, que no sólo se mantienen invariables, porque no hay ni “persono”, ni “víctimo”, ni “individua”, sino que ni siquiera tienen la posibilidad de marcar el género en el adjetivo, porque aunque una persona sea varón, nunca será “persona cuidadoso” o “víctima pasivo”, así como tampoco una mujer podrá ser un “individuo cuidadosa”. En este caso, el género gramatical es absolutamente independiente del género sexual del referente.

Hay otros modos en que también podemos llegar a evitar una forma sexista de hablar, por ejemplo, en las proposiciones subordinadas en lugar de decir “los que”, podemos decir “quienes” o “cualquiera”, o en vez de usar sustantivos como “los estudiantes” o “los alumnos”, podemos decir, “el estudiantado” o “el alumnado”. También podemos recurrir a nombres genéricos y abstractos, substituir el nombre por

un pronombre, utilizar determinantes sin marca de género, elidir el sujeto, eliminar el artículo, y así un sinnúmero de mecanismos gramaticales que determinados lingüistas inclusivos parecen ignorar. Estimamos también razonable, hasta cierto punto, el desdoblamiento de género en ciertas circunstancias, por ejemplo diciendo “chicas y chicos” o “argentinas y argentinos”, porque, si bien es redundante al incluirse el femenino en el masculino plural de acuerdo al uso y a lo normado por la Real Academia Española, se puede equipar a expresiones corrientes y aceptadas tradicionalmente, como cuando se dice “señoras y señores”. Nos parece especialmente importante este uso desdoblado en las ofertas laborales, las becas académicas y otras oportunidades de desarrollo, donde se debería pedir “ingenieras e ingenieros”, “investigadoras e investigadores” y cosas similares, porque el masculino plural, tal como ya lo hemos señalado, tiene la ambigüedad de poder ser interpretado de manera genérica o específica y, a través del desdoblamiento genérico, es posible evitar malentendidos que excluyan a las eventuales postulantes mujeres.

Nos parece, entonces, que no hace falta recurrir a una revolución morfológica en el plano de la expresión, para promover valores igualitarios entre seres humanos que abandonen posiciones totalitarias de corte machista o feminista. La promoción de esos valores igualitarios requiere transformaciones críticas en el pensamiento de las personas, las cuales son mucho más complejas y vastas que un cambio premeditado en la morfología sintagmática impuesto ideológicamente. Creemos que en un país libre y democrático como el nuestro, cada uno puede hablar, en definitiva, como quiera. Pero introducir normas que obliguen a aceptar masivamente los cambios gramaticales del lenguaje inclusivo o la mera intención de reescribir clásicos de la literatura en esta nueva modalidad, nos resulta un tanto autoritario y avasallante. En este sentido, tanto el izquierdismo como el derechismo tienen una visión voluntarista del lenguaje como medio de imposición de intereses totalitarios.

VI

Desde un punto de vista estrictamente filosófico, en la concepción del lenguaje inclusivo subyace una tesis partidaria del determinismo lingüístico, según el cual el vocabulario con su gramática asociada generaría un entramado absolutamente rígido para los pensamientos que elaboramos. Si modificar la morfología de las palabras implica la transformación de los conceptos asociados, entonces, en definitiva, hablar es lo mismo que pensar y pensar lo mismo que hablar, fusionándose en un mismo plano el orden de los significantes con el de los significados o, lo que es lo mismo, el orden de la expresión con el orden de los contenidos. Consideramos que esto no es así porque la palabra es siempre signo de una cosa para alguien que la interpreta dentro de un horizonte semiótico, es decir, la palabra surge de la experiencia humana, del encuentro del ser humano con las cosas y con sus semejantes en un mundo situado en espacio y tiempo.

Pero que el lenguaje no sea “determinante” del pensamiento no implica que pueda ser “condicionante” del mismo, lo cual no deja de ser sumamente importante. En efecto, cuando no se lo somete a análisis y crítica, el lenguaje en vigencia invade nuestro pensamiento de modo sutil y silencioso, pudiendo imponer significaciones metamorfoseadas por los convencionalismos de turno, de manera acrítica y miméticamente adquirida. Esto es notorio en expresiones que se han colado en nuestro modo de hablar cotidiano, sin haberlo casi advertido y sin que reflexionemos sobre lo que implican esas modificaciones para nuestra interpretación de los fenómenos. Por ejemplo, en nuestro ámbito, durante las últimas décadas, la intromisión de la expresión “recursos humanos” que se ha impuesto en el mundo empresarial en lugar del vetusto “departamento de personal”, con todo lo que conlleva connotativamente este cambio en la expresión: el empleado sigue siendo para la empresa el empleado, pero concebirlo como “recurso” no es lo mismo que concebirlo como “persona”.

La palabra es una entidad biplánica que representa un correlato de la síntesis psicosomática en que consiste el ser humano, ya que articula un “componente material” (o significante) con un “componente intencional” (o significado). Como signo sintético, la palabra abre dos dimensiones: una “trascendente” (por ser signo de un objeto portador de un significado) y otra “inmanente” (por ser expresión de un sujeto productor del significante). Bajo el primer aspecto, el lenguaje puede desarrollarse artificialmente como sistema de signos objetivos y articulados, en tanto que bajo el segundo aspecto, el lenguaje se despliega naturalmente como expresión subjetiva de la vida humana y la comunicación interpersonal. Dicho de otro modo, la palabra es la expresión de un sujeto hablante y pensante, que se exterioriza como signo oral o escrito, y, gracias a esta exteriorización espaciotemporal que la dota de cierta autonomía, es posible su referencialidad estructural y su organización sistemática. Todo discurso, hablado o escrito, se desarrolla en el tiempo y en el espacio fragmentariamente, remitiendo al “polo objetivo del mundo” como referente intencional significativo (así la multiplicidad de las palabras en la oración se unifica en el ser de las cosas o de la situación objetiva a la que remite) y al “polo subjetivo del yo” (así también la multiplicidad del discurso remite a la unidad del ser humano hablante como a su fuente originaria).

La palabra es una manifestación externa de una vivencia interna, no sólo conceptual, claro está, sino también afectiva y valorativa. Por esta triple dimensión, el lenguaje saca a la luz nuestros pensamientos, nuestros sentimientos y nuestros valores. Esto lo saben muy bien los psicólogos, quienes analizan en el discurso el estado anímico del paciente, sus deseos, sus angustias y sus posibles trastornos de conducta. Sin embargo, al despegarse del individuo parlante y exteriorizarse como expresión intramundana, la palabra adquiere cierta autonomía que permite la elaboración de un sistema lingüístico en función del uso social: se establece un

vocabulario, una gramática y unas reglas de uso, siendo esta normatividad no sólo lícita, sino también necesaria y conveniente para la actividad científica, para una fluida comunicación social y para la educación de generaciones futuras. El lenguaje que brota del mundo de la vida está al servicio de la comunicación humana y descubre en el diálogo su significación más profunda: en el encuentro íntimo entre un “yo” y un “tú” consumado en un “nosotros”.

En este sentido, hablar significa no estar nunca solos, asumir nuestra intersubjetividad constitutiva, nuestro ser en el mundo junto a los otros. Hablar es siempre un intercambio vital significativo, afectivo y valorativo, porque cada vez que se habla, hay alguien que dice y alguien que escucha, un diálogo atravesado por la comprensión, la interpretación y la empatía, mediante una serie de preguntas y de respuestas que idealmente no tiene fin, una comunicación siempre abierta a nuevos horizontes de sentido a los que nos podemos aproximar, esto incluso en nuestros soliloquios más íntimos, en los que hablamos con nosotros mismos. El lenguaje, entonces, abre al ser humano a un mundo en sus dimensiones significativas, afectivas y valorativas, a través de la interconexión con los otros, porque el lenguaje nunca permanece en la inmanencia del “yo”, sino que se dirige intencionalmente a la trascendencia de un “tú” para consolidarse en un “nosotros”: el lenguaje es eminentemente dialogal y está llamado a ser inclusivo, respetando las diferencias genéricas de la diversidad sexual que involucra, porque es esencialmente social y está orientado a la comunicación interpersonal.

PAULA SALERNO

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

LENGUAJE, GÉNERO Y LOS LÍMITES DE LA DESIGUALDAD

paula.ssalerano@gmail.com

Recepción: Octubre 2019

Aceptación: Noviembre 2019

RESUMEN

En este ensayo proponemos una reflexión sobre las principales posiciones y argumentos que conforman los debates actuales en torno al llamado “lenguaje inclusivo”. Desde una perspectiva discursiva, recurrimos a las representaciones sociolingüísticas (Arnoux y Del Valle) que se activan en las discusiones sobre este fenómeno y que guían lo que denominamos *gramacentrismo*. Mediante un cuestionamiento al discurso objetivista proponemos repensar el rol de las academias de la lengua y la naturalización de determinados usos del lenguaje que están atravesados por ideologías y coyunturas históricas específicas.

PALABRAS CLAVE

Lenguaje inclusivo, discurso, representaciones sociolingüísticas, acontecimiento discursivo.

ABSTRACT

This paper reflects on the main arguments and positions that lead the current discussions about the “inclusive language”. By adopting a discursive perspective, we study the sociolinguistic representations (Arnoux and Del Valle) expressing this phenomenon and guiding what we call *grammacentrism*. We also question the objectivist discourse and the role that the academies of the language play within the linguistic market and the historical and ideological dimensions of language.

KEY WORDS

Incisive language, discourse, sociolinguistic representations, discursive event

1. EL HOMBRE VITRUBIO

En 1490 Leonardo Da Vinci dibujó el cuerpo humano de acuerdo a las proporciones establecidas por el arquitecto Marco Vitruvio Polión en el siglo I a.C. La figura masculina trazada por el pintor florentino es, desde entonces, la más famosa representación de las medidas humanas. La obra fue nombrada de muchas formas, entre las cuales cabe destacar *Hombre Vitruvio*, *El hombre ideal* y *Estudio de las proporciones ideales del cuerpo humano*.

En esa misma época, la colonización de América comenzó a afianzar lo que resultaría una férrea hominización de la humanidad. Según Rita Segato, se produce entonces un cambio rotundo en el establecimiento de las jerarquías, de modo que el hombre en minúscula se convierte en Hombre en mayúscula. En el pasaje del mundo tribal al mundo colonial-moderno, el Hombre se erige en “sinónimo y paradigma de la Humanidad”¹ y, paralelamente, hay una “pérdida radical del poder político de las mujeres”.² El Hombre Vitruvio es una manifestación de esa ejemplaridad del género masculino y, también, del soslayamiento de las mujeres en el espacio público.

Las repercusiones de la obra de Da Vinci son innegables y siguen guiando nuestra percepción del mundo. La percepción del modelo humano como eminentemente masculino puede entenderse, siguiendo a Denise Jodelet,³ como una representación social en tanto guía nuestra interpretación de lo real y nuestra percepción de realidades nuevas. Para la autora, las representaciones sociales son realidades performadas y marcos de interpretación así como puntos de referencia para la acción. Un claro ejemplo de la incidencia de estas representaciones se observa en el trabajo *Invisible women* de Caroline Criado Pérez.⁴ La autora ha estudiado la recopilación y el tratamiento de datos que guían la ciencia contemporánea y que determinan desde cómo construir automóviles hasta cómo diagnosticar y tratar pacientes en un consultorio médico. Su conclusión es que hay una brecha de género en los datos [*data gender gap*], en tanto la los avances científicos y técnicos se diseñan en función de un cuerpo de sexo masculino. El hecho de que la sociedad “defaultea” hombre se traduce, para Criado Pérez, en notables desigualdades de género. Tanto los medicamentos como las medidas de seguridad, por ejemplo, son más adecuados para hombres de medidas estándar que para cualquier otra persona.

De la misma forma, cuando hablamos, escribimos, leemos y escuchamos estamos “defaulteando hombre”: producimos, reproducimos, hacemos circular o

¹ SEGATO, R. L. *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de sueños, Madrid, 2016, 20.

² GAUTIER, A., “Mujeres y colonialismo”, en: FERRO, M. (dir.), *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: Del exterminio al arrepentimiento*, La esfera de los libros, Madrid, 2005, 71.

³ JODELET, D. “Les représentations sociales: phénomènes, concept et théorie”, en: MOSCOVICI, S. (ed.), *La psychologie sociale*, PUF, París, 1984, 357-378.

⁴ Cf. PÉREZ, C.C. *Invisible women*, Vintage Publishing, Londres, 2019.

simplemente aceptamos esa representación naturalizada del hombre como modelo de la humanidad. Este problema es el *quid* de iniciativas como el llamado “lenguaje inclusivo”, que aquí —siguiendo a Emmanuel Theumer— entenderemos como *Lenguaje Incisivo*.⁵ Seis siglos después de la figura ideal de Da Vinci, se ha comenzado a poner en cuestión la idea del hombre como norma. Esta vez, en el lenguaje.

2. EL LENGUAJE INCISIVO

2.1. Cuestión de género

El fenómeno lingüístico que consiste en utilizar formas como “e”, “x”, “@” para referir a personas de distintos géneros es objeto de múltiples discusiones que, muchas veces, se asientan en una confusión. Tanto quienes defienden como quienes rechazan la iniciativa de la “e” conocen la importancia del género. Sin embargo, no siempre es evidente que, cuando se trata del lenguaje, la palabra “género” tiene, por lo menos, dos significados distintos: el que remite a la identidad de género y el relativo al género gramatical.

Por un lado, la identidad de género se ha definido como “vivencia interna e individual del género tal como cada persona la siente, la cual puede corresponder o no con el sexo asignado al momento del nacimiento” (Ley de Identidad de Género N° 26.743). Es decir, cada persona tiene libertad para definir su propio género, independientemente del sexo biológico con que haya nacido. A la vez, la vivencia individual no es ajena a representaciones socio-culturales: como indica Scott,⁶ el género es una construcción cultural, histórica y social, y esto explica lo que Braidotti señala como el carácter inestable y contradictorio de las identidades.⁷ Desde una perspectiva performativa,⁸ además, el género se construye y se hace mediante la forma de hablar, de vestir, de moverse en la sociedad.

Por otro lado, el género gramatical es la flexión que tienen incorporada las palabras de la lengua —en nuestro caso, el español—. Por ejemplo, la palabra “persona” es femenina, y esto no significa que las personas sean todas mujeres. Llevándolo al absurdo, la palabra “enciclopedia” también es femenina, pero no podríamos decir que la enciclopedia es una mujer.

⁵ Expresión acuñada en *Cómo empezó tode*, nota periodística publicada el 10/08/2018 <https://www.pagina12.com.ar/133908-como-empezo-tode>

⁶ Cf. SCOTT, J. W., “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en: LAMAS, M. (comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG, México, 1996, 265-302.

⁷ Cf. BRAIDOTTI, R., *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Gedisa, Barcelona, 2015.

⁸ Cf. BUTLER, J. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2007.

Ahora bien, hay casos en que las nociones de “género” aquí esbozadas entran en tensión. La palabra “chicos” en plural no tiene un género gramatical inherente, sino que puede variar: chicos, en masculino; chicas, en femenino. Como explica Bonnin en un video viral,⁹ podemos usar “chicos” para referirnos a un grupo conformado por diez varones o por nueve varones y una mujer.¹⁰ En esos casos el género identitario y el género gramatical coinciden total o mayoritariamente. No obstante, también se suele usar “chicos” si el grupo consta de nueve mujeres y un varón. En este caso, hay mayoría de mujeres y, sin embargo, sigue predominando la forma lingüística masculina. En este caso, el género gramatical y la identidad de género de las personas aludidas no coinciden. Puede observarse que el asunto central del lenguaje incisivo no es el género gramatical sino en su uso en relación con las identidades de género. El problema es, en resumidas cuentas, el famoso “masculino genérico”: la validez normada según la cual la terminación masculina representa al universo. Podríamos decir que el masculino genérico es el Hombre Vitruvio de nuestros días.

2.2. Discurso científico-académico

El abandono de las terminaciones -o y -a y su reemplazo por la “e” pretende lograr un lenguaje que represente a personas de todos los géneros y, a la vez, señalar el rechazo a la interpretación dicotómica que equipara identidad de género y sexo biológico. Ante ello, uno de los argumentos que esgrimen quienes rechazan expresiones como “todes” o “chiques” es que estas formas no son válidas en nuestra lengua para indicar identidades. Según la Real Academia Española (RAE), el uso de la “e” como marca de género es ajeno al sistema morfológico del español. De este modo, la única alternativa para referir a un grupo heterogéneo sería usar masculino genérico —o, en todo caso, femenino genérico—. Más allá de esto, cabe señalar que el argumento académico se centra en el género gramatical, como si estuviera aislado de los usos sociales de la lengua. Esto que podríamos llamar *gramacentrismo* es problemático porque desoye el carácter discursivo del fenómeno que nos ocupa: el lenguaje incisivo no discute una norma gramatical sino una norma institucional y social. Lo discutido es el uso del género gramatical masculino para referirse a una identidad de género masculina, femenina, no binaria, trans, lesbiana, intersex, etc.

Cabe preguntarse, entonces, por qué buena parte de las discusiones caen en el gramacentrismo. Más aún, ¿por qué pareciera ser más legítimo el uso lingüístico que se adecua a la norma gramatical y no aquel que la cuestiona? Lidia Becker ha observado que en los discursos académicos que están a favor del masculino genérico predominan dos ideogramas: el lenguaje como “objeto natural” y el “adversario

⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=8z-uPySZ0hY&feature=youtu.be>

¹⁰ El binarismo de este ejemplo es una simplificación con fines meramente explicativos.

radical”.¹¹ Nos interesa subrayar acá la primera de estas máximas ideológicas subyacentes a los discursos hegemónicos sobre el castellano. La perspectiva objetivista pone de manifiesto ciertas representaciones de la ciencia como una disciplina neutral y del lenguaje como desligado de los usos sociales y de las percepciones sociales y subjetivas sobre la realidad. Se instaura, así, un discurso científicista que construye enunciadores académicos que, avalados por instituciones anacrónicas pero instaladas socialmente como legítimas, defienden el uso universal del masculino por considerarlo objetivo. De esta forma, se presenta la gramática como a-ideológica y el lenguaje incisivo como pasional y, por lo tanto, ilegítimo.

Volvamos por un momento al hombre Vitruvio. Un factor fundamental en la instauración de este ideal masculino del cuerpo humano es, a nuestro entender, el discurso científico que produce y acompaña la imagen de Da Vinci. La retórica numérica con que el pintor describe las medidas del hombre es un mecanismo que contribuye a la construcción discursiva de objetividad. A su vez, el nombre del cuadro¹² está formado por subjetivemas¹³ del campo del saber, como “estudio” y “proporciones”, y presenta en singular “el cuerpo humano” descartando el carácter heterogéneo y múltiple de los cuerpos. Esto último activa el ideograma de que el cuerpo humano es uno solo, de modo que todo cuerpo que no coincida con ese modelo adquiere un rasgo de falencia. Por último, la palabra “ideales” en este entorno se presenta como desligada de la perspectiva del enunciadador-dibujante y asimilada a la ejemplaridad.

Algo similar ocurre con el masculino genérico. La ilusión de la neutralidad se observa en esta norma lingüística, amparada por el punto de vista gramatical. Pero esta perspectiva responde a determinadas representaciones sociolingüísticas sobre el lenguaje incisivo. Las representaciones sociolingüísticas se refieren a objetos lingüísticos y, a la vez, habilitan “evaluaciones sociales de esos objetos y de los sujetos con los que son asociados”.¹⁴ Para Elvira Arnoux y José Del Valle, el carácter ideológico de la lengua se explica porque hay un sistema que otorga valores a los distintos usos de la lengua. Esto es lo que Bourdieu llama “mercado lingüístico”.¹⁵ Según el sociólogo francés, cuando una lengua se erige como dominante entre las demás lenguas y variedades, adquiere el status de lengua oficial y se vuelve la norma

¹¹ BECKER, L. “Gltopolítica del sexismo: ideologemas de la argumentación de Ignacio Bosque y Concepción Company Company contra el lenguaje inclusivo de género”, *Theory now. Journal of Literature, critique, and thought*, Vol. 2 nos. 2 (2019), 4-25.

¹² *Estudio de las proporciones ideales del cuerpo humano*.

¹³ KERBRAT-ORECCHIONI, C., *L'énonciation. De la subjectivité dans le langage*, Armand Colin, París, 1999.

¹⁴ ARNOUX, E. & DEL VALLE, J. “Las representaciones ideológicas del lenguaje. Discurso gltopolítico y panhispanismo”, *Spanish in context: Ideologías lingüísticas y el español en contexto histórico*, Vol. 7 nos. 1 (2010), 3.

¹⁵ BOURDIEU, P. *Qué significa hablar*, Akal, Madrid, 1999.

con que se miden y se valoran todas las prácticas lingüísticas. El valor de la lengua oficial depende del poder que tienen una institución dominante pero también otros discursos no institucionales para premiar a quienes practican esa lengua hegemónica y para castigar a quienes no lo hacen. Lo fundamental es que la variedad lingüística oficial es concebida como superior, y esta superioridad es naturalizada.

El lenguaje que usa formas como la e, la x o la @ es incisivo porque va en contra, cuestiona, hace trastabillar la lengua hegemónica. Muestra la norma del masculino universal y rompe con una forma lingüística que estaba naturalizada, aceptada como valiosa. Con ello, activa discusiones sobre qué significa “hablar bien”, es decir, qué significa hablar y escribir de acuerdo a los parámetros de los mecanismos de dominación instalados y señala “el poder constituyente del lenguaje”.¹⁶ Por el contrario, los discursos que avalan el masculino genérico contribuyen a afianzar la lengua hegemónica y a acrecentar su valor simbólico, a la vez que rechazan las demandas de quienes escapan a la norma tanto lingüística como social. Paralelamente soslayan el hecho de que el lenguaje incisivo busca poner de manifiesto una incomodidad que se basa eminentemente en la sub-representación de quienes no hablan la variedad oficial porque quieren señalar la invisibilización lingüística de una realidad social: aquella de una sociedad patriarcal donde los géneros que no son masculinos cis quedan invisibilizados.

3. ¿“LENGUAJE INCLUSIVO”?

¿Por qué el intento por derribar las formas patriarcales del lenguaje se autoproclama “inclusivo”? Si se trata de rechazar la norma e ir en contra del discurso hegemónico, ¿es adecuada la nominación “lenguaje inclusivo”?

Por un lado, la palabra “lenguaje” es suficientemente ambigua para que emerjan confusiones como la que explicamos más arriba: ¿es una cuestión gramatical, es una cuestión política, es una cuestión relativa al uso de la lengua? Como ya mencionamos, decir “todes” pone en juego cuestiones eminentemente ideológicas, en tanto se vinculan con representaciones sociolingüísticas y con ideologemas específicos. Podríamos decir, entonces, que el lenguaje incisivo es un fenómeno eminentemente discursivo, entendiendo que el discurso es donde se articulan lenguaje, historia e ideología. Desde esta perspectiva, los usos del lenguaje inciden en la construcción de identidades en procesos signados por relaciones de poder. El lenguaje incisivo es un intento por hacer visible la ideología que nos atraviesa y las relaciones de poder en que participamos. Por eso, es posible explicar este fenómeno con la noción de “acontecimiento discursivo”.¹⁷ Se trata de un discurso que

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Pêcheux, M. “Rôle de la mémoire”, en: Achard, P. & Gresnays, M.P. (eds.), *Histoire et Linguistique*, CNRS, París, 1984.

interrumpe una memoria discursiva sobre el género y sobre la norma, al cuestionar una flexión —y una forma de expresar la identidad de género— que estaba naturalizada desde antes de que se supiera incluso que había identidades de género y que las identidades son muchas. Con la “e”, la “x”, la “@” se inaugura una memoria nueva sobre la expresión de género en el lenguaje español en nuestra región.

Por otro lado, la palabra “inclusivo” es, a nuestro entender, problemática. Un lenguaje que se llama “inclusivo” es un lenguaje que incluye a quienes se quedan afuera. La pregunta es “afuera” de qué. ¿Afuera de la sociedad? ¿Afuera de la norma? Las mujeres, trans, lesbianas, travestis, no binaries no estamos afuera de la sociedad: estamos adentro. Que no nos vean no quiere decir que no estemos. Por lo cual, vale preguntarse qué se quiere decir cuando se habla de inclusión en términos de género. Si ya estamos en la sociedad, ¿dentro de dónde queremos estar? ¿Dentro de la norma? Y en ese caso, ¿de qué norma? ¿De la norma que rige nuestra sociedad patriarcal?

A nuestro parecer, el objetivo central debería ser cambiar la norma. La verdadera lucha no está en incluir sino en cambiar esa frontera entre quienes están de un lado y de otro de lo considerado “normal”. No buscar inclusión, sino equidad; no buscar cambiar una dominación por otra, sino derribar los límites de la desigualdad. En definitiva, el lenguaje no debe ser inclusivo: el lenguaje debe ser de sus hablantes, sin fronteras, sin límites, sin imposiciones.

Y este corte tajante entre el adentro y el afuera se observa recurrentemente en la discusión gramacéntrica en torno a la validez o no de la “e”. Y se observa en el constante pedido de aval a la Academia. ¿Hay que pedirle a la RAE que nos permita entrar a su inventario de reglas? ¿Por qué invocar la norma para tratar un acontecimiento que justamente quiere escapar de esa normativización social y lingüística del género? Pedirle aval a la RAE es legitimar la Academia como centro y es, otra vez, ubicarnos afuera.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

DIÉGUEZ, A., *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona, Ed. Herder, 2017, 248 pp. ISBN:978-84-254-3962-9.

Si la ciencia llegara a hacer Inteligencias Artificiales (IA) con coeficiente intelectual mucho mayor que el del ser humano: ¿cómo sería la relación entre ellas y nosotros? ¿Llevaría a la extinción de la especie humana? En tal caso, ¿será necesario volcar nuestras mentes en ordenadores para poder sobrevivir? ¿Llegará un momento en el que se dé un crecimiento exponencial de dichas IA hasta el punto de confluir todas en una única mente universal, lo que los autores especialistas llaman la “Singularidad”? Por otro lado, ¿podrá la tecnología robótica abrirnos a un mundo de posibilidades más allá de nuestros límites biológicos, de tal modo que por medio de prótesis o nanotecnología fuésemos más fuertes, inteligentes o hasta moralmente mejores? ¿Será la tecnología una clave para mejorar el bienestar humano y lograr así la felicidad? Por último, los nuevos avances en biología sintética, ingeniería genética y farmacología, entre otras, ¿lograrán modificar al hombre de tal manera que deje de ser lo que es para transformarse en una nueva especie en la cadena evolutiva? ¿Se podrá alcanzar un biomejoramiento tal que retrase la vejez hasta el punto de vencer la muerte y hacernos inmortales? El objetivo de este libro gira en torno a dichas preguntas, con el fin de presentar qué es el movimiento Transhumanista que está de fondo en todas estas cuestiones, al mismo tiempo que se toma una posición crítica moderada frente a él.

Todos estos planteos son tratados por el académico español Antonio Diéguez, doctorado en filosofía por la Universidad de Málaga, lugar donde ejerce como catedrático en lógica y filosofía de la ciencia. Especializado, además de en dichos temas, en filosofía de la biología, filosofía de la tecnología, y últimamente interesado en temas transhumanistas. Fue invitado como profesor en las universidades de Helsinki, Harvard y Oxford. Además de presentarse en ponencias, es autor de varios artículos, capítulos y libros como *La vida bajo escrutinio. Una introducción a la filosofía de la biología* (2012), *La evolución del conocimiento. De la mente animal a la mente humana* (2011), *Filosofía de la ciencia* (2005), *Realismo científico. Una introducción al debate actual en la filosofía de la ciencia* (1998), entre otros.

En esta oportunidad Diéguez nos viene a presentar a lo largo del libro los temas principales del movimiento Transhumanista ¿Son las cuestiones ya planteadas posibles? ¿Sería ético llevarlas a cabo? Desde una mirada objetiva el autor plantea en qué consiste, quiénes son los principales referentes y exponentes, cuáles son sus argumentos, qué críticas reciben y cuáles de sus promesas son viables y cuáles no.

Por último, se posiciona desde una perspectiva bioconservadora y bajo los aportes de, como él sostiene, la olvidada filosofía de la técnica de José Ortega y Gasset en su libro *Meditación de la técnica*, hace una observación crítica y novedosa de dicho movimiento.

El autor desarrolla lo anterior a lo largo de una introducción y 5 capítulos, cada uno subdividido en apartados, a los cuales agrega una extensa bibliografía en la que aparecen algunos de los principales autores transhumanistas como Nick Bostrom, Max More, Raymond Kurzweil, Hans Moravec, Anders Sanberg y, a su vez, a algunos críticos como Francis Fukuyama o Jürgen Habermas. También indaga la relación de dichos temas con otras disciplinas como es la biología con Philip Kitcher y, por último, como ya se comentó, efectúa un examen minucioso de la mano de Ortega y Gasset.

El texto comienza por una introducción, en la que el autor expone brevemente los temas principales del transhumanismo, los cuales serán luego desarrollados con mayor extensión en los capítulos subsiguientes, y cómo se estructura el libro. En el primer capítulo se pregunta *¿Qué es el transhumanismo?* Y bajo el primer apartado, “El poder de una idea”, nos cuenta sobre algunos de los principales objetivos, como pueden ser: la inmortalidad, frenar el envejecimiento, lograr una nueva especie, etc. Luego, en el siguiente punto nos habla de los inicios. Aquí Diéguez realiza un somero recorrido por los autores filosóficos que influyeron en dicho pensamiento, también cómo se lo trató en la literatura, especialmente en la ciencia ficción, y cuáles fueron los primeros pensadores que lentamente fueron conformando este movimiento, que, dicho sea de paso, no existe una sola línea, sino que es bastante heterogéneo. Ya en el último apartado, distingue entre un transhumanismo tecno-científico, que es el que va a tratar, y un posthumanismo cultural que surge de autores como Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, etc.

En el segundo capítulo, el autor se centra en tratar los temas de IA, ciborgs y el vecinamiento de la Singularidad. El primer punto que trata es la supuesta problemática que surgiría de lograr crear IAA que sean independientes y autónomas: ¿cómo sería nuestra relación con ellas? ¿Nos extinguiremos en el caso de que ellas llegaran a dominar la tierra? ¿Les seremos indiferentes? ¿Lograremos relacionarnos de tal manera que ella implicaría un beneficio mutuo? Diéguez desarrolla estas preguntas citando a los exponentes en la cuestión al mismo tiempo que señala algunas problemáticas relativas a los supuestos de aquellos, basándose, entre otras cosas, en especialistas de la IA. De esta misma manera aborda el segundo punto, en el cual siguiendo principalmente a Kurzweil, nos habla acerca de qué es la Singularidad, introduciéndonos en el mundo de la computación para señalarnos cómo dicho concepto se basa en la idea del crecimiento exponencial formulado por Gordon Earl Moore en el ámbito del procesamiento de los ordenadores. Ya al final de dicho

apartado citando a científicos no transhumanistas, nos informa sobre la persistente dificultad de llegar a lograr IIAA tan súper-inteligentes que terminen efectuando ese proceso de la Singularidad. En tercer lugar, aborda la temática de los ciborgs, compartiendo la tesis de cómo sería la aplicación de la tecnología a nuestro cuerpo para poder romper nuestros límites biológicos. Y nos presenta esta idea ejemplificando con investigaciones que se llevaron a cabo en los últimos años. Por último, trata la idea de la transferencia mental a una computadora logrando así no solo deshacerse de un cuerpo que nos obstaculiza, sino también la inmortalidad, pero estas ideas traen consigo una serie de problemas que Diéguez toma en cuenta, como es la problemática en torno a la continuidad de la identidad personal cuando se da dicho proceso: ¿soy el mismo?

El tercer capítulo trata sobre el biomejoramiento, esto es, la modificación del hombre a nivel genético para lograr superar algunas deficiencias biológicas como las enfermedades o para adquirir alguna cualidad que antes no se tenía. Comienza por contar la influencia que tiene la nueva disciplina de la biología sintética, donde se destaca, entre otras cosas, la aplicación de la ingeniería. Pasa luego a desarrollar 13 argumentos que ofrecen los transhumanistas entre otros para fomentar el biomejoramiento. En tercer lugar, expone las objeciones a dichos argumentos, los cuales los clasifica en dos grupos. El primero respondería a la pregunta de si el mejoramiento biológico atenta contra la naturaleza humana. Aquí señala que una posición esencialista del hombre no es una respuesta fuerte frente a los transhumanistas y apuesta por el segundo grupo, el cual se enfoca en las consecuencias que tendría la aplicación de estas mejoras si no hubiese un control detrás, como, por ejemplo: ¿no produciría una desigualdad social dichas mejoras? ¿Qué implica una mejora? ¿Es mejor volvernos “menos humanos”?

Ortega y Gasset es introducido en el cuarto capítulo para efectivizar una crítica moderada al transhumanismo. Diéguez comenta que ni la negación total, ni la radicalidad extrema a favor son caminos sensatos a tomar. Asumiendo una mirada prudente, la crítica formulada contra aquellos autores fascinados por las cosas que han de venir no se sustenta en los argumentos arriba citados; no parte de un esencialismo sino de la crisis de los deseos que postula Ortega: el hombre, al no saber qué desear, pone en manos de la técnica esa elección, lo que lleva a considerarla no como lo que realmente es, a saber, un instrumento que abre un mundo de posibilidades y que construye esa sobre-naturaleza sin la que el hombre no puede sobrevivir.

El último capítulo, que oficia al mismo tiempo de conclusión, remata algunos temas, como la aclaración de que los medios por los que se lleva a cabo estos planteos no es lo único importante, sino que hay que tener en cuenta los fines de aquellos que están detrás del pensamiento transhumanista. También retoma el problema en torno a la inmortalidad: ¿realmente queremos vivir eternamente? ¿No nos llevaría al tedio

vivir tanto tiempo? Finalmente, el autor elabora un comentario sobre cómo se desarrollan hoy en día las ciencias, de cómo ellas pasaron de guiar sus investigaciones libremente a ser empresas guiadas por el estado o intereses financieros.

Se puede ver a lo largo de las páginas el conocimiento y el interés que Diéguez tiene sobre el Transhumanismo. Obviamente al ser un libro que no apunta tanto a lo académico sino más bien a la divulgación hay temas que no se profundizan, pero eso se debe al simple hecho de que llevaría muchas más páginas que exceden el objetivo que el autor nos propone. Por otro lado, es destacable la manera en la que presenta cada tema, con mucha bibliografía especializada y ejemplos basados en investigaciones de los últimos tiempos, además del hecho de que hace de un vocabulario muy técnico algo simple y accesible. Por último, el susodicho libro cumple con su objetivo de ser una introducción no solo al iluminarnos sobre el pensamiento transhumanista sino acerca de las problemáticas que de ella se desprenden y nos propone un posible camino para posicionarnos frente a ella.

Facundo Serra Olivero

(Pontificia Universidad Católica Argentina)

TÁBANO 15 (2019)

SOBRE LOS AUTORES

MAXIMILIANO CLADAKIS (UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS – ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES - CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS)

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (Argentina) e Investigador del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones en Ciencias y Tecnología). Trabaja problemáticas acerca de la fenomenología francesa, esencialmente en las obras de Jean Paul Sartre y de Maurice Merleau-Ponty. Tiene artículos publicados sobre estos autores en revistas especializadas de España, México, Colombia y Argentina, además de participar habitualmente en congresos y jornadas de fenomenología y hermenéutica. Es docente en la UNSAM en la cátedra de Filosofía de la Cultura y en seminarios sobre las temáticas anteriormente mencionadas.

ANDRÉS OSSWALD (UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS)

Andrés Miguel Osswald se doctoró en filosofía en la Universidad de Buenos Aires con una tesis sobre la pasividad en el pensamiento de Edmund Husserl. Se desempeña como investigador en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y desarrolla actividad docentes en aquella casa de altos estudios así como en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales. Su área de interés es mayormente la fenomenología pero también trabaja temas vinculados con el pensamiento de Gilles Deleuze y con la teoría psicoanalítica. En la actualidad su investigación intenta aportar una respuesta fenomenológica a la pregunta "¿qué es una casa?". Es autor de *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la filosofía de Edmund Husserl* (Plaza y Valdés, 2016), así como de artículos especializados y capítulos de libros. Es editor, a su vez, de *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* (Ragif Ediciones).

MAXIMILIANO SEBASTIÁN CORSELLAS (PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA - UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA PLATA)

Es Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de la Plata y doctorando en la Pontificia Universidad Católica Argentina. Se desempeña como profesor de Filosofía

contemporánea, Epistemología y Metodología de la Investigación en la Universidad Católica de la Plata.

CRISTIAN NÚÑEZ DURÁN (CENTRO UC: ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS EN EDITH STEIN – PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE)

Cristián Núñez Durán es Magister en Teología Dogmática de la Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC) y actualmente está realizando su investigación doctoral en la misma casa de estudios patrocinado por la beca Doctorado Nacional de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT) del Estado de Chile. Sus investigaciones se centran en la áreas de Antropología teológica, Teología Fundamental, Teología Espiritual y Educación. Es Profesor adscrito al Programa de Pedagogía en Religión Católica de la PUC, donde dicta la cátedra de Teología Espiritual. También es miembro del Centro UC de Estudios Interdisciplinarios en Edith Stein. Como profesor instructor adjunto de la Facultad de Teología de la PUC participa dando cursos de Formación Teológica en el plan de Formación General de la Universidad.

TOMÁS DOMERGUE (UNIVERSIDAD DEL SALVADOR)

Profesor de Filosofía por la Universidad del Salvador – Área San Miguel. Actualmente se encuentra finalizando sus estudios de licenciatura en la misma universidad. El tema de su tesis de grado es el concepto de verdad en la filosofía de Heidegger, más específicamente, en *Ser y tiempo*.

CLAUDIO MARENGHI (PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA)

Es profesor de filosofía egresado de Pontificia Universidad Católica Argentina, actualmente cursando el doctorado en la misma casa de estudios y ejerciendo la docencia terciaria en CONSUDEC y superior en la Universidad Católica de la Plata. Sus intereses académicos son la lógica, la teoría del conocimiento y la filosofía del lenguaje.

PAULA SALERNO (UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

Paula Salerno es Doctora en Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA), especialista en Análisis del Discurso, una rama de la Lingüística dedicada al estudio de las relaciones entre el lenguaje, la historia y la ideología. Actualmente se desempeña como investigadora formada en distintos proyectos institucionales en las facultades de Filosofía y Letras y de Ciencias Sociales de la UBA así como en la Universidad Nacional de Quilmes, en los cuales trabaja la hegemonía discursiva y las

desigualdades en el acceso a la palabra. Además, es profesora de Semiología en la UBA, de Lectura y escritura académicas en la Universidad Nacional de San Martín y de Análisis del discurso político en el Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V. González.

FACUNDO SERRA (PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA)

Facundo Serra Olivero es estudiante para profesorado y licenciatura en filosofía en la Pontificia Universidad Católica Argentina. Ejerció de vocal, secretario, vicepresidente y actualmente es encargado de la Comunicación y Redes Sociales de la Comisión Directiva del Centro de Estudiantes de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras. Desde 2016 que presento ponencias en la jornada de “Filosofía para no Filósofos” organizada por el centro. Se interesa en temas como transhumanismo, la influencia del internet en las sociedades, filosofía de la biología, entre otros.

TÁBANO

CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

INSTRUCCIONES A LOS AUTORES

1. CONDICIONES DE ACEPTACIÓN

La revista de filosofía Tábano es una publicación académica abierta, que recibe trabajos de autores provenientes de nuestra Universidad, así como de otras instituciones, tanto nacionales como extranjeras. A la vez, como publicación estudiantil, dedica un espacio a artículos de estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras, contribuyendo así a la inserción de los alumnos en el mundo académico y de la investigación.

Se aceptarán trabajos de filosofía en forma de artículos académicos, conferencias, ponencias y reseñas bibliográficas, así como reflexiones filosóficas de índole personal. La Redacción juzgará la conveniencia de otros formatos en situaciones extraordinarias. Las colaboraciones deben estar en castellano o portugués, o ser susceptibles de traducirse a estos idiomas.

Debe tratarse de trabajos originales e inéditos, a menos que se trate de conferencias o ponencias pronunciadas pero no publicadas. Quedan exceptuados de este requisito aquellos autores que sean especialmente invitados por la Redacción, en virtud de su prestigio y excelencia académica.

En cada número se publicará sin excepción al menos un trabajo de alumnos, y como máximo, un número menor a la mitad de la cantidad total de trabajos publicados. Los trabajos de alumnos, a menos que la Redacción lo considere necesario, serán evaluados por otros alumnos.

Los autores de los artículos publicados en la revista Tábano ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional “Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina” como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

1.b. Proceso de arbitraje de artículos

Los artículos enviados deberán ser aprobados primeramente por el Comité Editorial Interno. En esta instancia se analizará si cumple si la temática es pertinente y cuenta con los requisitos mínimos. El Comité Editorial Interno puede rechazar los artículos directamente sin evaluación externa si considera que no cumple con los requisitos mínimos (pertinencia, originalidad, pautas de presentación del trabajo).

En una segunda instancia se remitirá el artículo a Asesores Externos, Nacionales o Internacionales, para su evaluación anónima, en la modalidad de “revisión por pares” (referato simple ciego). Esto implica que los evaluadores no conocen el nombre del autor y viceversa.

Los evaluadores revisarán la originalidad e interés científico del trabajo, ponderarán el planteo de la investigación (claridad, orden, estilo, etc.), el conocimiento del estado del arte en la literatura sobre el tema, el estilo de redacción (calidad, lenguaje, neutralidad, uso de las referencias, etc.), la coherencia de la estructura orgánica del artículo y orden de la exposición y la pertinencia de las fuentes y la bibliografía. El dictamen puede ser:

- Aceptado, en su versión actual sin modificaciones. Se procederá a revisar cuestiones de estilo para su publicación.
- Aceptado, sujeto a las condiciones que el árbitro juzgue necesarias. Podrá ser respecto a la escritura, a la bibliografía o cualquier otra observación que el evaluador considere. En este caso se le dará un plazo al autor para su corrección. Una vez enviada, se revisa y se procede a la publicación. Si vence el plazo, el artículo quedará pendiente para el siguiente número. Llegado el caso que envíe una versión corregida que los evaluadores consideren insuficiente el artículo no será publicado.
- Rechazado, exhortando a su revisión o reformulación. El artículo no cumple con los estándares mínimos académicos y/o posee graves problemas de redacción pero se exhorta al autor a revisarlo y volverlo a enviar para su evaluación para el próximo número.
- Rechazado incondicionalmente. El artículo no cumple con los estándares mínimos académicos y/o posee graves problemas y se considera que no es apto para su publicación.

El dictamen de los evaluadores es inapelable.

2. FORMATO BÁSICO PARA EL ENVÍO

Enviar a la Redacción de la revista un ejemplar en formato electrónico (MS Word o compatible) a: revista_tabano@uca.edu.ar. Fuente: Times New Roman, tamaño 11. Hoja: A4 / Interlineado: 1,5 líneas, interlineado notas: 1 línea. Sangría de 1,25 puntos en la primera línea de todos los párrafos. Espaciado posterior entre párrafos de 6 puntos. La extensión no debe superar los 40.000 caracteres, excluyendo notas y resumen.

Para el modo de citar y referencias bibliográficas, a partir del próximo número (2020) adoptaremos las normas APA (sexta edición).

El texto principal del artículo debe tener entre 6000-9500 palabras.

3. DATOS DEL AUTOR, RESÚMENES Y PALABRAS CLAVE

Al final del escrito debe indicarse el nombre del autor y las instituciones a las que pertenece. Asimismo, se solicita incluir un pequeño curriculum vitae, que será incluido en la página web de la revista, y especificar si desea que su dirección de correo electrónico sea divulgada.

Los artículos deben estar acompañados de una traducción al inglés del título y de un resumen (abstract) de aproximadamente 100 palabras, en castellano y además en inglés.

Se ruega sugerir cuatro o cinco palabras clave que puedan identificar los temas más desarrollados en el artículo, tanto en español y en inglés.

Debe indicarse la fecha en que se concluyó la redacción del texto.

4. TIPOS DE LETRA

- fuente: Times New Roman
- **negrita de 14 puntos para el título**
- ***negrita y cursiva de 11 puntos para los subtítulos de primer nivel***
- *cursiva de 11 puntos para los subtítulos de segundo nivel.*
- 11 puntos para el cuerpo del texto
- 9 puntos para las notas a pie de página

Este formato responde a una necesidad de estandarización. Luego será editado según las características tipográficas de la revista. Además: usar la cursiva

para palabras de otros idiomas y para citar títulos en el interior del texto, y omitir los subrayados y las negritas en el interior del texto.

4. LA DIVISIÓN DE LAS PARTES Y LOS TÍTULOS

Debe realizarse con numeración arábica progresiva. Por ejemplo:

1. *Los presocráticos*

1.1. Los jonios

1.2. Los itálicos

1.2.1. Los eléatas

1.2.2. Los pitagóricos

2. *Los sofistas*

Los títulos nunca llevan punto final. En títulos largos que abarquen más de una línea, se debe evitar la partición de las palabras con el guión separador silábico.