

# THEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA



Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Nacional Autónoma de México

Núm. 38 JUNIO 2020

# THEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

# THEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA  
NÚM. 38 JUNIO DE 2020  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

## THEORÍA

Revista del Colegio de Filosofía

### Directora

Dra. Rebeca Maldonado

### Secretario de la revista

Dr. Juan Felipe Guevara Aristizábal

### Asistente editorial

Lic. Daniel Salvador Alvarado Grecco

### Comité editorial

Dr. Raúl Alcalá Campos (Facultad de Estudios Superiores "Acatlán", UNAM, México), Dra. Elisabetta Di Castro Stringher (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México), Dr. Pedro Enrique García Ruiz (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México), Dra. María Antonia González Valerio (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México), Dr. Crescenciano Grave Tirado (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México), Dr. Ricardo Horneffer Mengdehl (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México), Dra. Miriam Jerade Dana (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM), Dra. Julieta Lizaola Monterrubio (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México), Dra. Lizbeth Sagols Sales (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México) y Dr. Carlos Oliva Mendoza (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México)

### Comité científico

Dr. Txetxu Ausín Díez (Instituto de Filosofía, CSIC, España), Dr. Mauricio Hardie Beuchot Puente (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México), Dra. Ana Cuevas Badallo (Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia, Universidad de Salamanca, España), Dra. Paulette Dieterlen Struck (Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México), Dra. Juliana González Valenzuela (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México), Dr. José María González García (Instituto de Filosofía, CSIC, España), Dr. Manuel Reyes Mate (Instituto de Filosofía, CSIC, España), Dra. María Teresa Oñate Zubía (Facultad de Filosofía, UNED, España), Dr. Tomás Pollán García (Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid, España), Dr. Jacinto Rivera de Rosales Chacón (Facultad de Filosofía, UNED, España), Dra. Concha Roldán Panadero (Instituto de Filosofía, CSIC, España), Dr. Ambrosio Velasco Gómez (Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México), Dr. Carlos Pereda Failache (Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México), Dra. Mariflor Aguilar Rivero (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México) y Dra. Laura Quintana Porras (Universidad de los Andes, Colombia)

*Theoria. Revista del Colegio de Filosofía*, número 38, junio 2020, es una publicación semestral de acceso abierto editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, a través de la Facultad de Filosofía y Letras, Ciudad Universitaria, Alcaldía de Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México. Teléfono: (55) 5622 1863. Correo electrónico: «[revista.theoria@filos.unam.mx](mailto:revista.theoria@filos.unam.mx)». Dirección web: «<http://revistas.filos.unam.mx/index.php/theoria>». Editora responsable: Dra. Rebeca Maldonado Rodríguez. Reserva de Derechos al uso Exclusivo: 04-2019-030117174900-203. ISSN: en trámite. Publicado a través de un sitio implementado por el equipo de la Subdirección de Revistas Académicas y Publicaciones Digitales de la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial de la UNAM sobre la plataforma OJS3/PKP. El contenido de los artículos es responsabilidad de las y los autores y no refleja el punto de vista de la revista ni el de la UNAM. Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos de la revista, siempre y cuando sea sin fines de lucro o para usos estrictamente académicos, citando la fuente sin alteración del contenido y dando los créditos de autor correspondientes. Para otro tipo de reproducción, escribir a «[revista.theoria@filos.unam.mx](mailto:revista.theoria@filos.unam.mx)». *Theoria. Revista del Colegio de Filosofía* no cobra a sus autores por publicar sus textos, ni a sus lectores por acceder a las publicaciones.

# Índice

## Artículos

|                                                                                                                                                                                               |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Problematizar la tecnología en México: Ramos, Lombardo y Zea</i><br>José Francisco Barrón Tovar y Diego Fernando López López . . . . .                                                     | 7   |
| <i>El proceso de desmitificación de la vida por la cultura occidental: una mirada crítica de la Filosofía de la Liberación y el pensamiento decolonial</i><br>Isabel Guerra Narbona . . . . . | 23  |
| <i>Nietzsche, Heidegger y los maestros de la comedia de la existencia</i><br>Mario Alberto Morales Domínguez . . . . .                                                                        | 57  |
| <i>La triple escritura del ser en la obra de Heidegger.</i><br><i>Una interpretación a partir de los Cuadernos negros</i><br>César Alberto Pineda Saldaña . . . . .                           | 75  |
| <i>Intencionalidad, pre-reflexión e imaginario: sobre los fundamentos de la fenomenología existencial de Jean-Paul Sartre</i><br>Sergio González Araneda . . . . .                            | 100 |

## Dossier: El espacio en la filosofía japonesa

|                                                                                                                                       |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>La dinámica de basho: La concepción de Kitarō Nishida del lugar como un campo de fuerzas</i><br>Felipe Ferrari Gonçalves . . . . . | 122 |
| <i>Espacio y espacialización en Japón: entre arte y filosofía</i><br>Marcello Ghilardi. . . . .                                       | 140 |
| <i>Naturaleza, cultura y mundo de la vida.</i><br><i>Algunas consideraciones ontológicas</i><br>David W. Johnson . . . . .            | 151 |
| <i>Pensando el espacio habitado. Domesticidad, espiritualidad y rito del habitar japonés</i><br>Nadia Vasileva . . . . .              | 172 |

## Traducciones, reseñas y notas

|                                                                                                                                                                                                  |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>El papel de los precursores en la evolución de la ciencia</i> (Traducción de Violeta Aréchiga Córdova y Juan Felipe Guevara Aristizabal)<br>Hélène Metzger . . . . .                          | 206 |
| <i>Fátima Mernissi y Graciela Hierro: dos contextos y una causa común</i><br>Griselda Gutiérrez. . . . .                                                                                         | 218 |
| <i>Dos ensayos sobre Heidegger de Agustín Yáñez</i><br>Héctor López Domínguez y Héctor Aparicio . . . . .                                                                                        | 225 |
| <i>Reseña de AGUILAR, Mariflor. (2019). El persistente sujeto.</i><br><i>Interpelación identificación de Althusser a Butler.</i><br><i>Ciudad de México: Monosílabo, FFyL-UNAM</i> . . . . .     | 250 |
| <i>Reseña de GONZÁLEZ VALENZUELA, Juliana. (2017).</i><br><i>Bíos. El cuerpo del alma y el alma del cuerpo. México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México.</i> . .  | 258 |
| <i>Reseña de HEIDEGGER, Martin. (2019). De la experiencia del pensar.</i><br><i>(Traducción y prólogo de Alberto Constante y Ricardo Horneffer).</i><br><i>México: Pitzilein Books</i> . . . . . | 267 |

## Artículos

## *Problematizar la tecnología en México: Ramos, Lombardo y Zea*

## *Problematizing technology in Mexico: Ramos, Lombardo and Zea*

**José Francisco Barrón Tovar**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
MÉXICO

**Diego Fernando López López**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
MÉXICO

### **Resumen:**

Este artículo pretende ser el primer paso de una genealogía sobre cómo se ha pensado y planteado el problema de lo tecnológico en el ejercicio filosófico mexicano del siglo XX. En el texto se analiza y problematiza la manera como la cuestión tecnológica ha sido elaborada discursivamente por tres pensadores mexicanos de la primera mitad del siglo XX: Samuel Ramos, Vicente Lombardo Toledano y Leopoldo Zea. Se busca exponer y evaluar brevemente los sentidos y las valoraciones que estos tres pensadores dan a lo técnico y la tecnología en los textos y en las maneras en que los abordaron. Este artículo busca mostrar cómo en estos tres filósofos mexicanos la cuestión tecnológica se ha tratado hasta ahora como un tópico accesorio a cuestiones que valoran como verdaderos problemas filosóficos. Se mostrará que ello permite vislumbrar algunas razones por las que no existe aún en el ejercicio institucional de la filosofía mexicana el área de filosofía de la tecnología.

**Palabras clave:** tecnología; filosofía de la tecnología, genealogía, Samuel Ramos, Vicente Lombardo Toledano, Leopoldo Zea

**Abstract:**

This article aims to be the first step in a genealogy of how the problem of technology has been thought of and posed in the Mexican philosophical exercise of the 20th century. The text analyzes and problematizes the way in which the technological question has been discursively elaborated by three Mexican thinkers of the 20th century: Samuel Ramos, Vicente Lombardo Toledano and Leopoldo Zea. The aim is to evaluate the meanings and assessments that these three thinkers give to the technical and technological in the texts and in the ways in which they approached them. This article seeks to show how in these three Mexican philosophers the technological question has been treated until now as an accessory topic to questions that they value as real philosophical problems. It will be shown that this allows to glimpse some reasons why the area of philosophy of technology does not exist yet in the institutional exercise of Mexican philosophy.

**Keywords:** technology, philosophy of technology, genealogy, Samuel Ramos, Vicente Lombardo Toledano, Leopoldo Zea

Es cierto que el pensamiento filosófico no ha sido ajeno a tratar la cuestión tecnológica como uno de sus tópicos. Los primeros pensadores mexicanos dedicados de manera institucional a la filosofía utilizaron el periódico o la revista como medios y espacios de producción discursiva sobre la tecnología, esto podría indicar que lo tecnológico ocupa para esos filósofos un lugar accesorio, incluso anecdótico y suplementario en relación con otros problemas valorados en su momento, como importantes o urgentes. Hoy aún se mantiene la preferencia a atacar la cuestión desde ángulos éticos, científicos u ontológicos, pero no desde la tecnología misma (Constante y Chaverry, 2016; González Valenzuela, 2009; González Valerio, 2013).

Lo cierto es que la historia del tratamiento que el pensamiento mexicano ha dado a la tecnología como problema suyo, apenas podría comenzar a ser esbozada.<sup>1</sup> El trabajo que aquí presentamos es un análisis que parte desde una perspectiva genealógica, para mostrar cómo la cuestión tecnológica se ha tratado hasta ahora como un tópico accesorio con respecto a otras cuestiones que los filósofos mexicanos han va-

<sup>1</sup> Con este texto se comienza una línea de investigación del Seminario de Tecnologías Filosóficas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (<http://stf.filos.unam.mx/>). Esta investigación pretende hacer una genealogía del pensamiento filosófico en México sobre la tecnología. Agradecemos al Dr. Eloy Caloca Lafont por las referencias bibliográficas.

lorado como verdaderos problemas filosóficos.<sup>2</sup> Se tiene como finalidad vislumbrar las razones por las que no existe aún en el ejercicio institucional de la filosofía mexicana el área de filosofía de la tecnología. El discurso que trata de lo tecnológico en los pensadores mexicanos que revisaremos en este texto es suplementario y está en función de otro tipo de discursos. Hacer visible esta genealogía de los discursos sobre la tecnología en los primeros filósofos mexicanos vinculados a la institución académica, tal vez permita producir nuevos discursos en los que se trate como un problema filosófico a las tecnologías y las máquinas, una filosofía de la tecnología<sup>3</sup> propiamente dicha, ya no a partir de valoraciones morales o perspectivas utilitarias, ni pensando a la tecnología y a las máquinas en relación con otra práctica u otro discurso. En la actualidad las formas de decir y pensar la tecnología en la filosofía en México están bien determinadas.<sup>4</sup> Esas formas se encuentran sobredeterminadas por cierta historia del ejercicio del pensamiento filosófico en México (Barrón Tovar, 2017).

Este texto busca revisar los acercamientos de tres pensadores mexicanos del siglo XX que fueron de los primeros en trabajar la cuestión de la tecnología en relación con el ejercicio institucional de la filosofía que desarrollaron: Samuel Ramos, Vicente Lombardo Toledano y Leopoldo Zea. Este texto no pretende abordar la cuestión como se ha hecho frecuentemente en la historia de la filosofía en México: explicando los conceptos perfectamente trabajados y determinados por los autores en sus obras —como la emancipación, la revolución o el sentimiento de inferioridad—. Nos preguntamos por el tipo de discurso que esos pensadores usaron para acercarse a la tecnología, los pensadores que citaron, las disciplinas que

<sup>2</sup> Un ejemplo ello sería el discurso inaugural de la Universidad Nacional que dio Justo Sierra al privilegiar un enfoque de tipo epistemológico al momento de hablar acerca de lo tecnológico y el sentido que este enfoque debería de tener:

No, no se concibe en los tiempos nuestros que un organismo creado por una sociedad que aspira a tomar parte cada vez más activa en el concierto humano, se sienta desprendido del vínculo que lo uniera a las entrañas maternas para formar parte de una patria ideal de almas sin patria; no, no será la Universidad una persona destinada a no separar los ojos del telescopio o del microscopio, aunque en torno de ella una nación se desorganice; no la sorprenderá la toma de Constantinopla discutiendo sobre la naturaleza de la luz del Tabor. (Sierra, 1982: 66-67)

<sup>3</sup> Con esto queremos nombrar un ejercicio del pensamiento filosófico centrado en el sentido de la cuestión de lo tecnológico primariamente y después en sus efectos. Obras de este tipo son muy conocidas, de autores como José Ortega y Gasset, Jacques Ellul, Lewis Mumford, Günther Anders, Hannah Arendt, Walter Benjamin, Martin Heidegger y Gilbert Simondon. Autores más recientes son Jean-Louis Déotte, Yuk Hui o Carl Mitcham.

<sup>4</sup> Para esto puede revisarse los grupos de estudio como los de Bioética (<https://www.bioetica.unam.mx/>), el Seminario de Investigación sobre Sociedad del Conocimiento y Diversidad Cultural (<http://www.sociedadconocimiento.unam.mx/>), la Red de Humanidades Digitales (<http://www.humanidades-digitales.net/>) o el de Arte + ciencia (<https://www.artemasciencia.org/>).

consideraron necesarias para pensar de manera crítica a la tecnología, los términos y conceptos que pusieron en operación, los ejemplos que usaron, los casos de tecnología que discutieron, y el tipo de problemas que vincularon con lo tecnológico. Queremos elaborar una genealogía de cómo se ha pensado y dicho la tecnología en México XX desde el ejercicio filosófico. Nuestra intención es producir una filosofía de la tecnología, de las máquinas y procedimientos técnicos.

### **Samuel Ramos: el “esclavo del futuro”**

Las maneras en que Ramos elabora la cuestión de la técnica moderna están determinadas completamente por las discusiones alemanas de finales del siglo XIX y principios del XX sobre el maquinismo, el automatismo, y sus efectos político-culturales (Maldonado, 2002). Es por esas discusiones que tenían como común denominador aceptar que viviríamos en lo que se llamó la “edad de las máquinas”. Es en *El perfil del hombre y la cultura en México* de 1934 y en *Hacia un nuevo humanismo* de 1940 donde elabora parte de su abordaje. El artículo “La mecanización de la vida humana”, aparecido en 1938 en la revista *Hoy*, es un buen resumen de su abordaje del problema de la técnica. Para Ramos el efecto político-cultural del maquinismo es lo que llama la mecanización de la vida humana.

Ramos se coloca en una perspectiva de relación política con las máquinas. La matriz conceptual sobre la que elabora su discurso es la distinción entre: servirse de las máquinas y servir a las máquinas. Se trata de un problema de soberanía y sometimiento. Todo el discurso tratará de mostrar que la civilización maquinista, que nació con la gran urbe moderna y la automatización de los procesos de producción, trae aparejada un efecto de deshumanización, de hacer más inhumano al hombre. Según Ramos, si ese proceso se lleva a cabo completamente todo lo que le da sentido a la vida desaparecería. La técnica moderna liberada a sí misma se convierte en un instrumento de muerte.

El texto de Ramos usa una caracterización muy sencilla de lo técnico como automatismo y maquinismo. La técnica moderna consiste en la producción y almacenamiento de energía que permitan una mayor potencia de organización de todo proceso. Las máquinas modernas permiten en este sentido organizar los procesos de producción a gran escala y determinar, por ello, las relaciones y los sentidos de las prácticas (Ducassé, 1962). Es en este sentido que Ramos puede analizar el efecto producido en la cultura por la introducción de las máquinas modernas en sentido político como aumento de poder. Ramos lo afirma: quien busque poder estará contento con hacer uso de lo que le permite la máquina moderna.

Juzgadas desde el presente, las afirmaciones de Ramos parecen pecar de varias confusiones conceptuales. Parecería que Ramos en este momento de su obra confunde de cierta manera la técnica con la ciencia, la técnica con el Estado y la técnica con el sistema económico capitalista. Pero estas supuestas confusiones se deben a la perspectiva político-cultural que adopta nuestro filósofo. De esta manera, con respecto a la relación entre la máquina moderna y el Estado, Ramos se preocupa por el efecto técnico-cultural de un hombre producido en serie. De allí que se detenga en la relación entre individualidad y masa anónima: la individualidad plenamente desarrollada y singular contra la colectividad que trabaja como un aparato de relojería y en donde los individuos desaparecen. El efecto político que le interesa aquí es la sociedad concebida como una estructura mecánica.<sup>5</sup>

Con respecto a la confusión entre tecnología y ciencia y entre tecnología y producción capitalista, la preocupación de Ramos se dirige a que denomina una organización científica generalizada. Es decir, que la técnica moderna permite poner en funcionamiento cualquier cosa, una institución o un cuerpo, como si fuera una máquina. Y estas organizaciones sirven para generar procesos más eficientes de producción y almacenamiento de energía. Lo que le interesa, repitamos, es ese efecto político-cultural que articulará la manera en que la tecnología impacta en los procesos económicos, en los procesos de producción de conocimiento y en las maneras de organización estatal.

De allí que Ramos se deje llevar por imaginerías como la de que “Algún día el mundo entero estará cubierto de máquinas” (1938: 321), o la de que si hubiera una catástrofe que hiciera desaparecer a la humanidad, las máquinas serían como restos de lo humano. Una tercera imaginería es la que guía su interés central —la figura literaria del monstruo que destruye a su creador—. Esta figura literaria se

<sup>5</sup> En *El perfil del hombre y la cultura en México* Ramos sostiene que Estados Unidos es el mejor ejemplo de Estado-nación con tal formación mecánica. Pero también establece que el automatismo es una especie de pedagogía, un modo de aprendizaje:

La pedagogía norteamericana se ensalza inconscientemente con el concepto mecanicista de la sociedad, y éste, a su vez, es la abreviatura del sentido cósmico que representa al mundo como una máquina. El mecanismo sería la forma en que ordena las cosas un hombre de instintos para el cual el mundo es una presa que debe someter a su poderío y gobernarlo tan fácilmente como a sus máquinas. [...] Por eso el técnico sólo es apto para vivir en situaciones muy limitadas; por decirlo así, queda preso en la rigidez de su especialidad, y para él sólo hay en la vida un puesto único; colocado en otro lugar, el especialista está perdido. (Ramos, 2009: 88)

Y a esta pedagogía mecanicista contraponen que: “la educación debe concebirse como un esfuerzo de la vida misma que se defiende contra una civilización, la cual supuestamente prepara a los hombres para bien vivir, convirtiéndolos en autómatas perfectos, sin voluntad, ni inteligencia, ni sentimiento; es decir, sin alma” (Ramos, 2009: 89).

relaciona con su interés de pensar la relación política con las máquinas en términos de la distinción entre servirse de las máquinas o servir a las máquinas. Así, toda la idea de Ramos sería que la técnica debería estar al servicio del hombre. La potencia de la técnica moderna debería ser reconducida a su utilidad puesto que el sentido de la técnica liberada ha complicado la vida del hombre hasta el grado de mecanizarla.<sup>6</sup> En su libro *Hacia un nuevo humanismo* escribe: “La enorme fuerza sugestiva de las máquinas tiende a imponer a la sociedad una organización mecánica, y el individuo por una especie de mimetismo se mecaniza también” (Ramos, 1992: 6). En “La mecanización de la vida humana” repite casi al pie de la letra lo que afirma en aquel lugar: “No es extraño que al vivir el hombre en medio de las máquinas su modo de ser haya tomado algo de ellas, y tienda a considerarse él mismo y el mundo que lo rodea como una máquina” (1938: 322).

“Fuerza sugestiva”, “mimetismo” y “tender a considerarse” permiten caracterizar la mecanización de la vida humana. De allí que Ramos busque revertir ese efecto político-cultural producido por la técnica en la vida humana. Se trata de volver un útil a la máquina, servirse de ella. Por eso para Ramos el chofer sería “el hombre representativo de nuestro tiempo”, aquel que conduce la máquina.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Ramos considera que el dominio que la máquina ejerce sobre lo humano ocurre por medio de dos procesos: la capacidad de la máquina para atrapar y encauzar las pasiones, al ofrecer una falsa promesa de bienestar y progreso; y la versatilidad de la máquina para convertirse en un lenguaje que uniforme o supere las particularidades de los humanos y de sus culturas. En *El perfil del hombre y la cultura en México* escribe:

El trabajo práctico, el dinero, las máquinas, la velocidad, son los objetos que provocan más pasiones en los hombres nuevos. [...] Cuando el instinto inspira la civilización material, sustituye la vida auténtica del hombre por otra falsificada, que consiste en el automatismo, en la mecanización. [...] El hombre, admirado por su propio poder y por las máquinas de su invención, se ha olvidado de sus fines propios para exaltar un ideal mecánico que quiere ver realizado en la sociedad y en la vida individual (2009: 87-88 y 105).

Y para hablar del segundo proceso, dice Ramos en “La mecanización de la vida humana”, “La máquina es como un lenguaje universal, entendido en todas las latitudes” (1938: 321).

<sup>7</sup> El tópico del chofer se encuentra presente en la época de Ramos. Por ejemplo, Keyserling: “La juventud de hoy se diferencia de los pueblos salvajes en que, en su alma, lo transferible domina sobre lo intransferible. En tal respecto, la cultura encuentra su símbolo, no en el hombre primitivo sino en el coche. Es completamente mecánica” (Roig de Leuchsenring, 1938). Xavier Villaurrutia menciona este tópico en uno de sus textos: “¿Y queréis tener en un abrir y cerrar de ojos la génesis de este tipo ágil de chofer en que Keyserling veía al hombre moderno? Por 1900 vivíamos nuestra Edad Media, oscura y delicada. En los ferrocarriles, en los conductores de tranvías, el joven Salvador Novo encontrará a los precursores del mesías chofer” (Villaurrutia 2015: s. p.).

### **Vicente Lombardo Toledano: la planificación**

Vicente Lombardo Toledano, al abordar la cuestión de lo tecnológico ofrece respuestas muy específicas a las circunstancias político e históricas del país. Esas circunstancias lo fuerzan a teorizar de manera esporádica. Además de lo anterior, sus planteamientos están atravesados por huellas de su postura marxista y práctica sindicalista que lo caracterizaron a lo largo de su vida pública.<sup>8</sup> Sus planteamientos encontraron en el periódico un espacio adecuado para la producción teórica sobre tópicos de la tecnología. En este apartado se busca repasar las formas en que el pensador marxista abordó la cuestión de lo tecnológico en los siguientes artículos periodísticos: “El hombre y la máquina”, “La era de la técnica. Los problemas de la planificación” (1990a), “El Estado frente al maquinismo” (1990b) y “Los técnicos sin empleo” (1987).

Al igual que Samuel Ramos, Lombardo Toledano también busca la manera de instrumentalizar la potencia tecnológica para darle una función regulativa y directiva a la realidad humana. La diferencia está en que Lombardo toma como punto de partida los modos de producción económica y su relación con los procesos técnicos y la organización política. Por lo que todo su cometido teórico es buscar la manera de generar una organización político-social que articule de manera adecuada el funcionamiento de la técnica con un sentido de la vida humana. A eso llama planeación o principio socialista.

Nuestro filósofo formula ciertas postulaciones teóricas sobre el caso: 1) la tecnología debe entenderse en el sentido de cierta concepción de la vida biológica humana, y 2) la vida biológica en general debe concebirse según un sentido teleológico que pueda instrumentalizarse. La vida biológica tiene una ley: “máximo de provecho por el mínimo de esfuerzo” (Lombardo Toledano, 1987: 320). De allí que la vida implique un proceso teleológico de mejoramiento. Si enunciamos la manera en que funcionaría para Lombardo la vida humana en relación con esta ley biológica sería: “El hombre, obligado a vivir, quiere librarse del esfuerzo o del dolor que la vida supone” (Lombardo Toledano, 1990a: 85). Es decir, el hombre debe seguir la ley natural de mejoramiento de la vida y la liberación del dolor y del

<sup>8</sup> Carlos Illades menciona que Lombardo Toledano fue un personaje fundamental en la conformación del movimiento obrero y la izquierda socialista que se formó a raíz de la Revolución mexicana y del régimen político que este constituyó, principalmente durante el cardenismo. Siendo Lombardo un partidario del uso político de los frentes populares mediante la participación activa de las masas, de entre todas las agrupaciones políticas que fundó que van desde agrupaciones obreras hasta partidos políticos, el proyecto político más longevo y que se mantiene en actividad hasta ahora es la Confederación de Trabajadores de México (CTM) (Cfr. Illades, 2017).

esfuerzo. Este mejoramiento se ve impedido por el capitalismo debido a que éste es ineficiente e incapaz al tratar de llevar a cabo la ley biológica. La forma en que el capitalismo ha buscado responder a la teleología biológica —la apropiación de los medios de producción— lleva como nombre “el maquinismo” (Lombardo Toledano, 1990b: 211). El maquinismo es una forma de alienación del hombre moderno que pone en riesgo el proceso mismo de la vida, porque provoca más dolor y no libera del esfuerzo al hombre. El capitalismo impide la finalidad biológica que hay en el hombre mientras mantiene y aumenta las condiciones de dolor y esfuerzo en las relaciones políticas humanas mediante el maquinismo.

La tecnología entra en esta ecuación como aquella técnica “que separa al hombre de la animalidad y la única posibilidad de cultivar el espíritu” (Lombardo Toledano, 1990a: 87). Es decir, la técnica no es diferente de lo biológico, por lo que se trataría de una extensión de la teleología biológica. La técnica se trata de la forma en que el sentido de la vida se ejerce en la humanidad; los hombres tienen máquinas, los animales garras. Entendido de esta manera, el “progreso no es sino el perfeccionamiento de la técnica al servicio del aprovechamiento del mundo por el hombre” (1990a: 85). El “perfeccionamiento de la técnica” es el progreso mismo, es decir, el “triunfo constante del hombre sobre la naturaleza” (Lombardo Toledano, 1987: 321).

En términos político-sociales, la técnica debe entenderse para Lombardo Toledano como conjunto de máquinas de resolución de problemas sociales. De allí el uso ambiguo del término técnica, ya sea como instrumento tecnológico, o como un conjunto de procedimientos usados en una actividad determinada, por eso le es posible afirmar que el Derecho es tan técnico como el vitáfono. Siguiendo el sentido teleológico que la biología le da al hombre, el progreso político-social se mediría, de esta manera, con la aparición de instituciones y procedimientos sociales que transformen la condición de precariedad del hombre, contrario a los efectos que el capitalismo produce en la humanidad. El capitalismo también sería técnico en este sentido: mediante el maquinismo, el capitalismo lleva a cabo una serie de procedimientos para instrumentalizar el sentido de la vida, se trata de una técnica inservible que no resuelve los problemas sociales. Los mecanismos político-sociales implementados por el capitalismo buscan la automatización de la “gran maquinaria”. Esto genera un problema aún mayor: “desde el ferrocarril hasta el cine parlante, los inventos no sólo aumentan el descontento de uno de los factores de la producción, sino que esas mismas modificaciones a los sistemas de trabajo han creado un problema desconocido para la antigüedad con las proposiciones que hoy presenta: el problema de los desocupados” (Lombardo Toledano, 1990a: 86).

Dicho problema es que, si la técnica al ser la única posibilidad de cultivar el espíritu debe liberar del dolor y del esfuerzo al hombre, el capitalismo al generar el

problema de los desocupados (la sustitución radical del hombre por la máquina) rebaja el nivel de la cultura individual y colectiva, y produce un “descenso en el sentimiento estético del hombre” (Lombardo Toledano, 1990b: 211). El capitalismo es un instrumentalizador de las máquinas para provocar el rebajamiento estético-cultural, el cual es un reflejo del mantenimiento y agravamiento capitalista de las condiciones de dolor y esfuerzo en las relaciones políticas humanas. De allí que habría que desarticular esta máquina, sustituirla por otra, con otro principio de funcionamiento más acorde con la ley de la vida.

Dicho principio sería el principio socialista o lo que llama planeación. La planeación es la estructuración de las técnicas político-sociales para permitir a los seres humanos “luchar con éxito en la vida” (Lombardo Toledano, 1987: 319). Esto implicaría un cambio radical en el sentido de las funciones de las instituciones y los mecanismos estatales.<sup>9</sup> Este cambio es político, ya que al poner en operación una serie de procesos técnicos para modificar de manera radical la gestión pública del Estado, encontramos una cuestión interesante en el pensamiento de Lombardo Toledano, lo tecnológico no tiene un sentido político en sí mismo, es lo político lo que le da el sentido a lo tecnológico. Lo tecnológico es un mecanismo vital que requiere de un programa político externo para que le dé sentido.<sup>10</sup> En el funcionamiento tecnológico-económico de la sociedad, lo que se pone en juego es la reproducción de la vida, por lo que existe en la tecnología una promesa de emancipación en el hombre cuya realización, o no depende de la política y la eficacia que tenga el Estado para aglutinar un colectivo que determine una política económica fundamentada en los intereses sindicales del proletariado.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> La pregunta sobre la organización del cuerpo social en relación con la técnica es común entre los pensadores socialistas. Por ejemplo, Trotsky parece decir algo similar al afirmar que:

Si existiera una mente universal, [...] una mente que pudiera registrar simultáneamente todos los procesos de la naturaleza y de la sociedad, medir la dinámica de su movimiento, prever los resultados de sus reacciones recíprocas-, podría, por supuesto, trazar a priori un plan económico perfecto y exhaustivo, empezando por el número de acres de trigo y terminando con el último botón de los chalecos. (Trotsky, 1933: s. p.)

<sup>10</sup> Toledano lo afirma en estos términos: “Lo que caracteriza a todos ellos y, por tanto, a la técnica, es el reconocimiento del doble principio de que los fenómenos sociales son susceptibles de orientarse, de acuerdo con cualquier postulado, y de que la vida social debe desarrollarse, siguiendo un programa previamente formulado” (Lombardo Toledano, 1990a: 94).

<sup>11</sup> Que Lombardo proponga a lo político como orientador de lo tecnológico, se entiende de mejor manera si tomamos en cuenta las discusiones políticas de los hermanos Magón con las agrupaciones anarcosindicalistas que conformaban a la Casa del Obrero Mundial, ya que al asumirse Lombardo cómo epígono de las demandas políticas de los hermanos Magón (Lombardo Toledano, 1930), reformula el vínculo y la relación de lo político con lo tecnológico que plantearon con anterioridad en algunos de sus escritos en el periódico. Si bien el principio socialista que propone Lombardo para determinar el

Con base en sus textos de militancia política, la propuesta teórica de Lombardo Toledano sobre la tecnología podría resumirse de la siguiente manera: dentro del porvenir del hombre hay un progreso biológico cuya finalidad es vivir mejor. El sentido del funcionamiento de las máquinas es para el mejor aprovechamiento del medio en el que habita el hombre, lo que hace falta es una organización socialista que oriente a la vida social siguiendo el desarrollo de un programa político. En este sentido, el Estado es una institución que ayuda a determinar este fin teleológico del hombre, que le es dado bajo una determinación biológica. El problema es que el capitalismo se contrapone para el aprovechamiento óptimo de las capacidades técnicas, por lo que una educación técnica ayudaría a establecer un programa racional que tenga a miras un nuevo tipo de hombre. A diferencia de Ramos, Toledano considera a los técnicos como los “verdaderos directores de la edificación de un nuevo mundo” (Lombardo Toledano, 1987: 321).

Lo interesante del discurso que Toledano elabora sobre la tecnología es que no considera a la tecnología como lo no-humano, sino algo propio de lo humano y su devenir. Aunque ciertamente reducido a lo biológico.

### **Leopoldo Zea: la “eficacia de la cachiporra y de la piedra”**

No son muchos los lugares donde el filósofo Leopoldo Zea habla de la tecnología. Algunas referencias se encuentran en *La filosofía americana como filosofía sin más* —en la que concibe a la tecnología, igualmente que los autores anteriores, en relación con las discusiones del s. XIX sobre el maquinismo—. Zea define a la tecnología como la “manipulación de la naturaleza para hacer de ella un instrumento al servicio del hombre” (Zea, 1975: 45). La mayor parte de su discurso sobre la tecnología la encontramos en su texto “Los satélites y nuestra moral” (Zea, 1959). Este texto no se centra en el uso de esas categorías que el filósofo se esforzó en elaborar durante todo su trabajo, tales como dependencia o filosofía sin más, pero tampoco es una disertación para posicionar al pensamiento latinoamericano como parte del proceso mundial de emancipación. La forma en que plantea el discurso tampoco usa recursos tradicionales: al abordar la tecnología no concibe la tecno-

sentido de la tecnología mediante la política dista de las demandas políticas de los hermanos Magón, la manera en que ellos formulan la relación entre la tecnología y la política, es claro que Lombardo retoma estas preocupaciones políticas sobre el tópico.

logía como un instrumento.<sup>12</sup> Esto hace *sui generis* su texto entre los de los filósofos mexicanos de principios del siglo XX que trataron lo tecnológico.

El texto problematiza la técnica en términos antropológicos y morales, es decir, como una alteración de lo humano. Zea pregunta: “¿Estamos ante una nueva dimensión de lo humano? ¿La técnica, al ampliar las posibilidades del hombre, va a dar origen a un nuevo horizonte de valores? ¿Nuestra moral, nuestra ya vieja moral, permanecerá estática al darse al hombre la posibilidad de realización de mundos que apenas se atrevía a soñar?” (Zea 1959: 111). Si prestamos atención, en estas tres preguntas aparece ya la constelación problemática que Zea propondrá en su discurso. Aparece, casi de pasada, una caracterización de la técnica como ampliación de las posibilidades de lo humano. En este sentido los ejemplos que Zea elabora en su texto sólo son técnicos porque amplían las posibilidades de lo humano: la bomba atómica, hace posible aquello que sólo podía concebir hasta ese momento como historias fantásticas y películas, una cierta defensa contra lo otro de lo humano; los satélites hacen posible concebir una tarea común de la humanidad en su totalidad, y los viajes espaciales amplían las posibilidades de lo humano en cuanto poder para concebir un escape del mundo. En relación con esta caracterización, sus preguntas se dirigen hacia la cuestión de si la humanidad está a la altura de esa ampliación de posibilidades (Zea, 1959: 118): de una posible “nueva dimensión de lo humano” (111) y de un “nuevo horizonte en las relaciones interhumanas” (120). Otra manera en que Zea formula esta cuestión es: ¿cómo sirve lo tecnológico para la felicidad humana? (114).

La caracterización de lo tecnológico que Zea elabora en el texto ciertamente no es histórica o científica; tampoco, incluso, se remite a la tradición filosófica. Los grandes acontecimientos tecnológicos son impersonales. Esto es valioso en el texto: la perspectiva desde donde elabora su discurso sobre lo tecnológico y la manera como lo enlaza con lo moral. Zea no es un pensador que afirme que lo tecnológico por sí mismo abre esa nueva dimensión de lo humano. No, más bien amplía posibilidades para que esa nueva dimensión suceda. En este sentido las preguntas que

<sup>12</sup> Algo que sí sucede en un texto más político como *La filosofía americana como filosofía sin más*. Concibe allí la tecnología como el instrumento de una instrumentalización:

Una filosofía que nos muestre cómo esa ciencia rigurosa, esa lógica precisa, esa técnica originada en ella, puede también estar a nuestro servicio; puede, también, ofrecernos el confort, el modo de vida, que ya se hace posible en otros pueblos. Después de todo es algo instrumental, un instrumento al servicio del hombre, pero del hombre que primero ha de encontrarse, expresarse y afirmarse. Aunque este encuentro, expresión y afirmación, tropiece con la voluntad de otros hombres empeñados no tanto en hacer de la naturaleza un instrumento sino al hombre mismo, a los otros. (Zea, 1975: 47)

hace nuestro filósofo no cuestionan la tecnología, sino, más bien, un ámbito antropológico-moral, lo que puede hacer el hombre: ¿el afán del hombre es la conquista del infinito o la infinita conquista? (121). El advenimiento de esa nueva dimensión de lo humano no se origina de lo tecnológico, pero tampoco lo tecnológico lo impide u obstaculiza. Lo que lo impide es lo humano mismo y lo que Zea llama la “vieja moral”. Esta “vieja moral” se nos presenta como aquella donde prima la relación de defensa y atacan entre los individuos.

El funcionamiento de esta vieja moral tiene como operación principal el sometimiento del hombre por el hombre. Para Zea en este momento de su obra se trata de una constante antropológica-moral. En este sentido es “vieja” la moral de autodestrucción. En el texto hay elementos para caracterizar el funcionamiento de esta constante. Así, la convivencia humana en la que prima la defensa y el ataque, se da en el sentido del sadismo y el masoquismo. Una convivencia que permitiría la autodestrucción y el suicidio de la humanidad. Lo que mueve a los individuos en esta moral del ataque y la defensa es el afán de conquista, las ambiciones de apropiación. Individuos que tienen necesidad de testigos de su gloria. Zea utiliza una figura retórica para caracterizar la relación de cualquier objeto técnico con esa constante antropológica-moral: “la piedra y la cachiporra”.<sup>13</sup> Todo objeto tecnológico que se ha relacionado con esta vieja moral se ha convertido en piedra o cachiporra, un arma para atacar o defenderse, para someter a otro ser humano. Todo objeto tecnológico que se ha relacionado con esta vieja moral ha visto reducidas sus posibilidades para convertirse siempre en arma, por lo que uno podría pregun-

<sup>13</sup> Alegoría que se mantiene en 1974 en *La filosofía americana como filosofía sin más*. Allí escribe: es cierto que estos logros no han bastado —ni siquiera se ha intentado tal cosa— para poner fin a situaciones humanas que se mantienen como en la Edad de las Cavernas. El hombre, para amenazar, amedrentar y someter al hombre no usa la cachiporra, pero enarbola, como tal amenaza, o golpeando cuando es posible, atómicas y otras armas igualmente destructivas. Aspira a alcanzar otros planetas, pero no para dar mayor ámbito de posibilidades a todos los hombres sino para hacer de los planetas conquistados instrumentos para dominado que ya resulta ser nuestro pequeño mundo. En otras palabras, el hombre, como cínicamente lo describía Hobbes, sigue siendo el lobo del hombre. El mundo sigue dividido en una humanidad compuesta de pobres y ricos, de proletarios y dueños de los instrumentos de producción, de pueblos subdesarrollados y pueblos en la plenitud del desarrollo. Y el abismo, lejos de cerrarse, se abre día tras día. Las grandes potencias se amenazan entre sí, pero son los pueblos débiles los que sufren el impacto de estas amenazas. Lejos de formar parte de la Humanidad, son instrumentos de quienes se sienten la encarnación de esta Humanidad. Una realidad en la que en nada cuenta la eficacia de la técnica, de una técnica siempre al servicio de los más poderosos, ni la eficacia de la ciencia ni, menos aún, de una filosofía convertida en rigurosa lógica. (Zea, 1975: 46)

tarse: ¿los avances tecnológicos realmente están motivados por la ambición humana de conquista?

La constelación problemática que produce Zea puede plantearse como una pregunta: ¿lo humano puede generar una nueva dimensión fuera de la moral del ataque y la defensa apropiándose de la ampliación de posibilidades que se producen con la técnica moderna? Zea plantea en este sentido cuestiones dicotómicas para poder elaborar lo siguiente: ¿el ser humano podrá por fin dominar la naturaleza o persistirá en el dominio del hombre por el hombre pese a lo que permitiría ahora la tecnología moderna? ¿La tecnología actual fuerza a los seres humanos a vivir en infinitos mundos o los seres humanos mantienen la lucha a muerte para conquistar un mundo limitado? ¿La relación moderna que el ser humano entabla con la tecnología le permite pensar en función sideral, o se restringe aún a funciones terrestres? Las respuestas a estas cuestiones parecería que dependen primero que nada de otra cuestión: ¿qué permitiría a lo humano apropiarse de las posibilidades infinitas de la tecnología? Pues parecería que para Zea la felicidad humana depende de lo humano. Y al menos en este texto ello implicaría que el ser humano puede hacer uso de la tecnología de otra manera que como un arma.

## **Problemas**

Como puede verse el trabajo de conceptualización y los discursos que los pensadores mexicanos de la primera mitad del siglo XX aquí revisados elaboran sobre la tecnología tienen un rasgo en común: la tecnología no es tratada en sí misma como un problema central filosófico. Este rasgo es complejo y se puede desagregar de diferentes maneras.

Se trata a lo tecnológico de manera circunstancial, se lo trata buscando atacar otras cuestiones. Como si la cuestión tecnológica fuera la expresión de otros problemas más relevantes. Incluso cuando los autores afirman que la humanidad se encuentra en una época donde es determinante lo tecnológico.

Por otro lado, los pensadores aquí presentados confunden conceptualmente la cuestión tecnológica con otro tipo de problemas conceptuales, políticos, antropológicos o morales. Como si no pudiera elaborarse un discurso singular de la tecnología sin prescindir de estos tópicos.

Por último, los tipos de escritos que utilizan para elaborar sus discursos y conceptos sobre lo tecnológico, comparten el hecho de ser textos menores (periodísticos) en relación con los géneros que se aceptan como característicos del ejercicio filosófico (ensayos o tratados). Se trata de textos en donde los autores ensayan el acerca-

miento al problema, pero en los cuales no toman una posición, donde no postulan una propuesta conceptual provisional o dan una continuidad teórica al problema.

Ciertamente para darle centralidad al problema de la tecnología hace falta poner en operación un vocabulario crítico que nos permita elaborar un ejercicio conceptual que pueda valorizar el sentido de lo tecnológico. Podríamos llamar a ese ejercicio y a ese discurso una filosofía de la tecnología. En relación con esta genealogía sobre cómo se ha pensado y planteado el problema de lo tecnológico en el ejercicio del pensamiento filosófico mexicano, se podría considerar la posibilidad de investigar en otro tipo de discursos el sentido de lo tecnológico que hay, por ejemplo, en los movimientos no académicos de izquierda presentes en los anarquistas y marxistas de principios del siglo XX, o acaso en los escasos ensayos de ingenieros que han tratado de hablar sobre el tema en términos teóricos (Castillo, 2007; Álvarez, M. de los Á. R., Pelzerman, M. K., Soto, M. del C. B., y Narváez, J. A. B., 1988).

Otros discursos y conceptos sobre lo tecnológico son para nosotros dables el día de hoy, a saber, concebir la tecnología como un problema filosófico que necesita un discurso propio tendría que ser al menos el comienzo de esos discursos, de esos conceptos.

## Bibliografía

- ÁLVAREZ, M. de los Á. R.; Pelzerman, M. K.; Soto, M. del C. B.; Narváez, J. A. B.; e Insituto Politécnico Nacional. (1988). *IPN: 50 años en la historia de la educación tecnológica*. México: Instituto Politécnico Nacional.
- BARRÓN TOVAR, J. F. (2017, abril 27). “Contra la Historia del pensamiento filosófico en México” (en línea). *Máquina*. Disponible en <http://revistamaquina.net/contrala-historia-del-pensamiento-filosofico-en-mexico/>
- CASTILLO, C. M. del. (2007). *La construcción de un país: Historia de la ingeniería civil mexicana*. México: Colegio de Ingenieros Civiles de México.
- CONSTANTE, A.; y Chaverri, R. (2016). *Filosofía, arte y subjetividad: Reflexiones en la nube*. EP.
- DUCASSÉ, P. (1962). *Las técnicas y el filósofo*. Compañía General Fabril Editora.
- GONZÁLEZ VALENZUELA, J. (2009). *Filosofía y ciencias de la vida*. Fondo de Cultura Económica.
- GONZÁLEZ VALERIO, M. A. (2013). *Pros Bion reflexiones naturales sobre arte, ciencia, filosofía*. UNAM; Facultad de Filosofía y Letras.
- ILLADES, C. (2018). *El futuro es nuestro. Historia de la izquierda en México*. Océano.
- LOMBARDO TOLEDANO, V. (1990). *Obras completas: Vol. VI*. Gobierno del Estado de Puebla.
- LOMBARDO TOLEDANO, V. (1990). *Obras completas: Vol. VIII*. Gobierno del Estado de Puebla.
- LOMBARDO TOLEDANO, V. (1987). *Obra educativa*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- LOMBARDO TOLEDANO, V. (1930, diciembre) “El sentido humanista de la revolución Mexicana”. *Revista de la Universidad de México*, 91-109.
- MALDONADO, T. (2002). *Técnica y cultura: El debate alemán entre Bismarck y Weimar*. Infinito.
- RAMOS, S. (1938, agosto 20). “La mecanización de la vida humana”. *Hoy*, 78.
- RAMOS, S. (1992). *Obras completas II* (UNAM).
- RAMOS, S. (2009). *El perfil del hombre y la cultura en México*. Editorial Planeta Mexicana.
- ROIG DE LEUCHSENRING, E. (1938, septiembre 25). “Delirio de automóvil” (en línea). *Carteles*. Disponible en <http://www.opushabana.cu/index.php/articulos/34-articulos-costumbrismo/1286-delirio-de-automovil>
- SIERRA, J. (1982). *Textos. Una antología general*. SEP/UNAM.

- TROTSKY, Lev (1933). *La Economía soviética en peligro ante el Segundo Plan Quinquenal*. Madrid: Librería Bergua
- VILLARRUTIA, X. (2015). *Obras: Poesía, teatro, prosas varias, crítica*. Fondo de Cultura Económica.
- ZEa, L. (1959). “Los satélites y nuestra moral”. En *La cultura y el hombre de nuestros días*. UNAM. 110-135.
- ZEa, L. (1975). *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI Editores.

*El proceso de desmitificación de la vida por  
la cultura occidental: una mirada crítica  
desde la Filosofía de la Liberación y  
el pensamiento decolonial*

*The process of demystification of Life by Western  
culture: a critical view from Philosophy of  
Liberation and decolonial thinking*

**Isabel Guerra Narbona**

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO | MÉXICO

**Resumen:**

Todas las culturas que han poblado la Tierra han sentido un profundo respeto y admiración por la naturaleza, a la que siempre se había considerado sagrada. Sin embargo, a partir del siglo XVII, con el poder que fue acumulando Europa tras la invasión y conquista de América, y su apertura al Atlántico, se va desarrollando una nueva forma de hacer ciencia con respecto a la ciencia de los antiguos sabios. Ahora bien, este tipo de ciencia, motivado por un ego endiosado por el poder dominador, terminó por interpretar la naturaleza como una máquina. Como consecuencia, la propia vida sufre un *proceso de desmitificación* que se manifiesta en la cosificación y explotación que han vivido los seres humanos no-occidentales y la madre tierra hasta la actualidad.

**Palabras clave:** vida, naturaleza, sagrado, ciencia, desmitificación

**Abstract:**

All the cultures that have populated Earth have felt a deep respect and admiration for Nature, which has always been considered sacred. However, since the seventeenth century, the power that Europe accumulated after the invasion and conquest of America and its opening into the Atlantic helped developing a new way of doing

science, one different from the science of the ancient savants. In turn, this kind of science, with the aid of an ego deified by the dominating power, ended up interpreting Nature as a machine. As a consequence, Life suffers a *process of demystification* that manifests through the reification and exploitation that non-Western humans and Mother Earth have lived until the present day.

**Keywords:** life, nature, sacred, science, demystification

## Introducción

Desde hace ya algún tiempo venimos arrastrando una crisis muy compleja con respecto a la vida. La vida en la Tierra está siendo aniquilada de muchas formas, pero tan sólo un particular sistema económico-político, el capitalismo, parece ser el responsable. Para exponer dicha problemática de manera precisa, clara y mostrar un análisis serio que pueda contribuir al debate político de nuestra era, hemos dividido esta investigación en dos partes fundamentales. En la primera, vamos a mostrar el origen y desarrollo del proceso de *desmitificación de la vida* desde ciertas categorías como las de *voluntad de poder* y *poder dominador*. Ciertamente, la interpretación que realizamos de ambas categorías nos darán la clave capital para llegar a una comprensión más profunda y precisa de la actual situación deshumanizada (explotación, opresión y miseria) que sufre en su corporalidad viva la gran mayoría de seres humanos y la rápida destrucción ecológica que está sufriendo nuestro planeta Tierra por las numerosas catástrofes ambientales y las graves extinciones de animales y vegetales, que estamos provocando los hombres modernos. No obstante, debemos apuntar, al respecto, que ambas problemáticas están directamente relacionadas, siendo, entonces, las dos caras de una misma realidad: El poder se viene ejerciendo desde un tipo de voluntad que niega la vida. Para mostrar este tipo de poder hemos visto pertinente apoyarnos en la propuesta que nos ofrece Enrique Dussel desde la filosofía de la liberación. Según nuestro criterio, pensamos que su análisis crítico acerca de la realidad política mundial contiene ciertos presupuestos y categorías fundamentales que convierten su propuesta teórica en una de las más relevantes para el ámbito académico actual. En este sentido, nos parece que su visión presenta una mayor claridad y concreción que la de los principales filósofos modernos más influyentes (M. Heidegger, F. Nietzsche, I. Kant, M. Weber, C. Schmitt, R. Ralws, K.O. Apel, J. Habermas, etcétera), ya que su enfoque crítico ha repensado categorías como centro-periferia, Otro, pueblo, totalidad-exterioridad, voluntad de vida, entre otras, las cuales son de gran utilidad, por su indiscutible creati-

vidad, para pensar la justicia global desde otro ángulo y punto de vista, esto es, desde la situación real y desesperada que viven hoy los más pobres y excluidos del mundo, las víctimas de la Modernidad eurocéntrica. En cualquier caso, una vez comprendidas las categorías de voluntad de poder y poder llegaremos a entender el surgimiento, desarrollo y consecuencias del proceso de desmitificación de la vida que presentamos en este trabajo.

En la segunda, desde el enfoque positivo del poder que nos muestra Dussel, cuya esencia es la *voluntad de vida* del ser humano, se puede pensar en la posibilidad de una nueva política que se despliegue como verdadera responsabilidad por las víctimas, en defensa de los oprimidos. Es entonces que dicho poder se fundamenta en una afirmación incondicional de la vida. La vida, pues, se vuelve una metacategoría que el horizonte de la filosofía moderna debe tener presente como un gran referente a la hora de analizar cualquier problemática que suponga un riesgo para la dignidad humana y la de la naturaleza. Ciertamente, nos parece fundamental que el concepto de vida sea trabajado de manera sistemática y rigurosa como se han trabajado a lo largo de la historia otras muchas nociones, como, por ejemplo, poder, voluntad o libertad. Por tanto, la pregunta por la vida debe volverse la pregunta fundamental para la filosofía. Consideramos que la vida es el referente último para analizar cualquier conflicto que aparezca en el horizonte humano. Sin embargo, pareciera que el filósofo moderno ha estado más preocupado en indagar la dimensión racional que la corporal o vital, en gran parte debido al desprecio que sufrió el mundo sensible y material de la naturaleza a partir del siglo XVII, desde el mecanicismo cartesiano, porque esta tradición veneró de forma exagerada la razón (*res cogitans*) como aquel ámbito exclusivo donde descansa la dignidad humana y todo aquello que la hace valer. Por eso, nos sentimos convocados a buscar otros presupuestos teóricos que partan originalmente de la afirmación de la vida. Y, efectivamente, hemos encontrado dichos presupuestos en las tesis decoloniales, porque parten de la defensa radical y urgente de la dignidad de la vida desde el oprimido. Sin duda, dicha perspectiva se diferencia enormemente de la tradición filosófica occidental, y, en tal sentido, debemos hacerla visible para encontrar nuevos elementos teóricos que nos sirvan en el ejercicio interminable de la reflexión filosófica.

### **La voluntad de poder como negación de la vida**

En primera instancia, nos parece fundamental analizar la categoría de voluntad para comprender con mayor claridad el origen y la naturaleza de ese poder domi-

nador que pretendemos desvelar teóricamente. En este sentido, la propuesta que ofrece Enrique Dussel<sup>1</sup> nos parece imprescindible para el debate político actual, no sólo por su originalidad interpretativa y su riguroso y profundo estudio de la realidad política mundial desde el origen de la Modernidad, sino además por su acercamiento a la vida humana de los que más sufren en su corporalidad la contradicción de un sistema político y económico que ha crecido alimentándose de la dignidad humana, dejando a gran parte de la humanidad en un estado de profunda miseria y explotación. Esta actitud egoísta del sistema político neoliberal tiene que ver, en cierto modo, con la manifestación de un tipo de voluntad que vamos a describir a continuación.

En efecto, para Dussel, el concepto de voluntad es esencial para comprender la naturaleza del poder y desvelar todas aquellas descripciones defectivas y negativas del poder político que han desarrollado erróneamente muchos pensadores a lo largo de la historia. En su interpretación, Dussel se apoya en los planteamientos que, a partir de Schopenhauer, mantiene Michel Henry en su obra *Genealogía del psicoanálisis*. Dichos planteamientos giran en torno a la idea de que la esencia del poder es la voluntad, y que ésta, a su vez, se fundamenta en la vida. Debemos dejar claro, al respecto, que la voluntad de poder es una categoría que debemos analizar para comprender correctamente los fundamentos de la subjetividad moderna que nos han llevado al desarrollo de una civilización en la que prima la acumulación de capital sobre el desarrollo de la dignidad de los oprimidos y excluidos.

Ahora bien, en torno a esta cuestión, Dussel realiza una revisión de la perspectiva que en su momento adoptaron Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, e, incluso, Schmitt,<sup>2</sup> y extrae una serie de conclusiones novedosas. La primera, se refiere a

<sup>1</sup> Como bien ha expresado David Sánchez Rubio, la Filosofía de la Liberación, surgida en Argentina “va a dedicarse a desarrollar una serie de temas comunes entre sus miembros, relativos a los conceptos de dependencia, liberación, pobreza, ética de la alteridad, humanismo e identidad cultural, entre otros” (Sánchez, 1999: 46). En el coloquio de Filosofía en Morelia, celebrado en 1975, Dussel presentó una ponencia donde se hizo evidente el surgimiento de un nuevo movimiento que tuvo como origen el compromiso de un grupo de profesores y pensadores argentinos. Todos ellos compartían un pensar crítico metafísico, que tenía como fundamento la opresión que sufría Latinoamérica con respecto a Europa y Norteamérica. Entre estos pensadores cabe destacarse a Horacio Cerutti, Juan Carlos Scannone, Aníbal Fornari, Alberto Parisi, Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Julio de San y Enrique Kinen (Sánchez, 1999: 60, nota 29).

<sup>2</sup> Es necesario tener claro que para Dussel lo fundamental es comprender también que partir de la mera voluntad, como hizo por ejemplo Schmitt en sus obras, implica la posibilidad de caer en una idea de poder como dominación: “Porque si el fundamento de la política es la voluntad, el *estado-de-resuelto*, traducida como la *decisión* schmittiana, sólo podrá entenderse la política como un modo de dominación, como comando, como control, expresado en aquel ‘los que mandan mandan mandando’ del movimiento zapatista. Es decir, tiene sólo un sentido *ontológico negativo* (y aún, como veremos, no es siquiera el

la idea de que el “primer” Schopenhauer (el que todavía afirma la vida) se aproxima mucho a una idea correcta de la voluntad (*querer vivir*); la segunda, expresa que más “acá” de la voluntad de poder de la que habla Nietzsche se encuentra la originaria voluntad de vivir; y la tercera, explica que esa voluntad de poder, cuando se cierra sobre sí misma como una totalidad que domina al Otro, se convierte en una determinación defectiva. Para Dussel, apoyado en la interpretación de Schopenhauer, lo que la voluntad siempre quiere es vivir:

Schopenhauer afirma ese querer que se encuentra en la vida, pero se encuentra como querer *permanecer* en la vida, vida que se va inevitable y continuamente perdiendo, y cuyo querer *la sostiene*. O al revés: sólo el viviente puede querer (la realidad del querer no es posible en los seres no-vivientes), y se tiene este querer para poder *sobrevivir*. Es decir, se quiere seguir viviendo (en el futuro) la vida que ya se es (desde el pasado en el presente): el querer, así *une, liga* la vida presente con la vida-futura, con la *sobre*-vivencia como permanencia de la vida. Mientras haya querer (mientras exista este puente, esta tensión) la vida está “asegurada”. (Dussel, 2009:48)

Desde esta interpretación, Dussel puede mostrar que el poder como tal tiene como fundamento ontológico un querer vivir, un apego especial siempre presente en la corporalidad humana, que se manifiesta, originariamente, en un amor incondicional a la vida. Por eso, inspirándose en el “primer” Schopenhauer, el filósofo concebirá la voluntad como una voluntad de vivir, siendo esta categoría central en la constitución de una ontología política fundamental, de una arquitectónica en su *Política de la liberación*.<sup>3</sup>

fundamento primero del poder)” (Dussel, 2009:48). En cambio, el filósofo mexicano propone que se parta, más concretamente, de la *voluntad de vida*, porque, de este modo, se está defendiendo un tipo de voluntad que tiende a la vida, y a todo lo que ésta conlleva.

<sup>3</sup> Como expresa Dussel: “Es una *arquitectónica abierta* a nuevos temas, nueva posibilidad de construcción de conceptos o categorías interpretativas, de acuerdo a la novedad que la historia nos vaya deparando. Por el momento, pensamos esta *arquitectónica* localizados en la periferia mundial, desde un giro ‘descolonizador’ (recordando el ‘giro lingüístico’ estudiado por R. Rorty o el ‘giro pragmático’ de un K.-O. Apel) que exige una nueva descripción de todos los momentos de la filosofía política, que ha sido pensada hasta el presente desde Europa y Estados Unidos, y además *eurocentricamente*—que indica, no sólo el lugar *desde donde* se piensa, sino el *modo* de pretender elevar la perspectiva europea como la interpretación *universal*, válida para todos los otros lugares hermenéuticos—. Estamos sumamente atentos a recordar siempre el *lugar* deconstructivo que adoptaremos en nuestra descripción político-categorial” (Dussel, 2009:13).

Recordemos que para Schopenhauer<sup>4</sup> la voluntad es esa realidad originaria que se constituye ante todo como la esencia última de cada ser vivo, en su afán perseverante por permanecer en todo momento preso de su propia existencia: “como el individuo es una objetivación concreta de la voluntad de vivir misma, todo su ser se resiste ante la muerte” (Schopenhauer, 2003: 378). En gran parte, esta perspectiva defendida tanto por Schopenhauer como por Dussel, se opone a la expresada por Nietzsche, en cuanto éste parece que ha descartado el querer vivir de la voluntad. Al respecto, Dussel cita al filósofo alemán, cuando éste expresa: “No ha encontrado ciertamente la verdad quien habla de querer-vivir. Este querer no existe. Porque el que no es no puede querer, y ¿cómo podría todavía desear la vida el que ya está en la vida? Donde se encuentra la vida, allí sólo se encuentra el querer” (Dussel, 2009: 48). Según el punto de vista que defiende Dussel, el principal inconveniente que presenta esta argumentación se debe al hecho de que Nietzsche no tiene clara conciencia de que ese querer vivir de la voluntad permite aún que la propia vida humana pueda continuar su curso en el futuro. En este caso, no se ha tenido presente, por ejemplo, la voluntad de vida de todos aquellos que se encuentran en una situación de miseria que, lo más seguro, les llevará a la muerte. En este sentido, será esa misma voluntad la que mueva a estos seres humanos a luchar por la vida futura. Por eso mismo, expresa:

Se niega aquí un querer que quiere ser viviente como futuro (desde el no-ser, pero el que no es no puede querer), o desde el ya ser viviente (y esto sí es posible), cuando se afirma al menos que cuando hay vida puede “encontrarse el querer”. Schopenhauer afirma ese querer que se encuentra en la vida, pero se encuentra como querer *permanecer* en la vida, vida que se va inevitable y continuamente perdiendo, y cuyo querer *la sostiene*. (Dussel, 2009: 48)

<sup>4</sup> Desde la Voluntad de Vivir, Schopenhauer todavía no ha encontrado una idea pesimista de la vida, y pareciera que mantiene incluso una percepción positiva de la muerte, cuando expresa: “Los dogmas cambian y nuestro saber es engañoso; pero la naturaleza no yerra: su rumbo es seguro y no lo encubre. Cada cual está enteramente en ella, y ella está enteramente en cada cual. En cada animal tiene la naturaleza su centro; el animal ha encontrado su camino seguro hacia la existencia, al igual que lo hará para salir de ella; entretanto vive sin temor ante la aniquilación y despreocupado, sostenido por la consciencia de que él es la naturaleza misma e imperecedero como ella. Sólo el hombre alberga dentro de sí en conceptos abstractos la certeza de su muerte; sin embargo, lo curioso es que esta certeza sólo puede angustiarle en ciertos momentos, cuando algo se lo recuerda a la fantasía. Contra la poderosa voz de la naturaleza bien poco puede hacer la reflexión. También en él, como en el animal que no piensa, impera como estado duradero esa íntima consciencia de que él es la naturaleza, el mundo mismo, una seguridad en virtud de la cual el pensamiento de la cierta y nunca lejana muerte no intranquiliza notablemente al hombre, sino que cada cual sigue viviendo como si hubiera de hacerlo eternamente” (Schopenhauer, 2003: 376).

Sin embargo, en un segundo momento, Schopenhauer termina por negar la vida para eliminar así el fundamento del *principium individuationis*,<sup>5</sup> ya que consideró que era la única manera de acabar con el dolor y el sufrimiento. En este sentido, el filósofo alemán terminó por aceptar que la vida, como se manifiesta desde un continuo deseo siempre insatisfecho, es esencialmente sufrimiento. Según Schopenhauer nadie puede escapar del dolor que causa el hecho de estar vivo. El dolor es, pues, consustancial a la vida:

La vida de la mayoría se reduce a una continua lucha por la propia existencia, con la certeza de que es una lucha que acabará por perderse. Pero lo que le hace al hombre perseverar en esta ardua lucha, no es tanto el amor por la vida, como el temor ante la muerte, que pese a todo se oculta tras las bambalinas y puede entrar en escena en cualquier momento. La vida misma se asemeja a un mar plagado de arrecifes y torbellinos, que el hombre esquivo con la mayor cautela y cuidado, aunque sabe que, aun cuando logre atravesarlo con todo empeño y arte, a cada paso se aproxima al inevitable e irremediable naufragio, ya que su rumbo va derecho hacia... la muerte. (Schopenhauer, 2003: 408-409)

Desde esta visión, Dussel sintió la necesidad de alejarse del pesimismo exagerado de Schopenhauer, y, finalmente, apoyarse en los planteamientos de M. Henry,<sup>6</sup> y más concretamente, de Emmanuel Lévinas,<sup>7</sup> los cuales le permitieron superar la

<sup>5</sup> Término escolástico utilizado por Schopenhauer, que aparece en su obra *El mundo como voluntad y representación* (1818), y que expresa un cierto egoísmo de la voluntad del sujeto al intentar someter a los demás. Dicho concepto hace referencia a aquello que condiciona y hace posible la individualidad de cada ser (gracias al espacio y al tiempo), y también viene a explicar la pluralidad de los individuos. El filósofo alemán consideró a la compasión como la capacidad de ir más allá del *principium individuationis*, que es el que hace que nos manifestemos como diferentes e individuales. El egoísmo, en cambio, fue interpretado por Schopenhauer como un no saber desprenderse de dicho *principio*.

<sup>6</sup> Con respecto a M. Henry, Dussel se apoya en lo que este pensador argumenta en su obra *Généalogie de la Psychanalyse*, dedicada a Schopenhauer. En esta obra, siguiendo al “primer” Schopenhauer, parte de la corporalidad viviente del ser humano como realidad, pero concebida como una realidad hambrienta, vulnerable, que *quiere* permanecer en la vida. Dussel está de acuerdo con Schopenhauer y Henry, cuando expresan que la corporalidad humana es el lugar de la voluntad. Sin embargo, pensamos que el filósofo mexicano piensa esa corporalidad humana desde un sentido más comunitario, al afirmar: “Ese ‘ser viviente’ no es solipsista sino comunitario, no vive en un horizonte singular (que puede totalizarse egoístamente), sino que tiene pretensión universal, de abrazar toda la humanidad” (Dussel, 2009: 80, nota 65).

<sup>7</sup> Desde Lévinas Dussel transformó su filosofía ontológica en una metafísica de la alteridad, fundamental para su Filosofía de la Liberación. Como expresa el propio filósofo mexicano: “Estábamos dictando un curso de *Ética ontológica* en la línea heideggeriana (del ‘último Heidegger’) en la Universidad Nacional de Cuyo, cuando un grupo de filósofos descubrimos la obra de Emmanuel Lévinas *Totalité et*

concepción de una voluntad negada desde sí misma, y obsesionada con escapar de la realidad del mundo para esquivar el dolor, a veces inaguantable que causa el hecho de vivir. Piénsese, ahora, que si la esencia de la política parte de una voluntad que se manifiesta, en general, como represión o resignación desde el dolor, el poder que depende tanto de aquella, no tendrá más remedio que desplegarse empíricamente también de forma *negativa*, destructiva, sin la fuerza necesaria para cumplir con el desarrollo próspero que los seres humanos requerimos. Al fin y al cabo, no podría hacer posible la satisfacción de las necesidades más demandadas por la dignidad humana. Comprendemos que esta manera defectuosa de explicar la voluntad es totalmente incompatible con la lógica que descansa en los presupuestos de una política de la liberación, que piensa en los excluidos, en los que sufren en su corporalidad presente la inhumanidad del sistema capitalista.

Por tanto, desde un poder que arranca de una voluntad que niega la vida, no puede haber lugar para pensar en la posibilidad de la liberación de los que padecen sufrimientos, de los marginados y excluidos, los que son la nada para el sistema político hegemónico. Entonces, desde el pesimismo del “segundo” Schopenhauer es imposible llegar hasta un fundamento del poder entendido de manera positiva, como una voluntad de vida que se niega a ser destruida, y que se afirma soberana por encima del sufrimiento, porque ama profundamente la vida, y no puede hacer otra cosa más que defenderla ante cualquier situación de amenaza. Desde el enfoque de Dussel, no nos parece nada desafortunado expresar que el pensamiento de Schopenhauer no sólo se caracteriza por un indudable pesimismo, sino además, hay que considerar que igualmente su perspectiva ética se fundamenta en un trágico individualismo egoísta, que dicho sea de paso, viene a ser un asunto que la filosofía de la liberación no está dispuesta a pasar por alto: desde esta idea, a Dussel no le queda más opción que afirmar: “Quitaremos al concepto de Voluntad de Poder de Schopenhauer el sentido trágico de la necesidad de imponerse sobre otros seres vivos” (Dussel, 2009: 80, nota 59).

Desde el Otro<sup>8</sup> de Lévinas, el filósofo de la liberación podrá encontrar un fundamento positivo del poder político más allá de Schopenhauer, en cuanto

*Infini. Essai sur l'Exériorité*. Mi ética ontológica se transformó en *Para una ética de la liberación latinoamericana*; el tránsito se sitúa exactamente entre el capítulo 2 y el 3. En los dos primeros capítulos venía exponiendo una ética ontológica (inspirada en Heidegger, Aristóteles, etc.), la ‘vía corta’ de Ricoeur. El capítulo 3 se titula ‘La exterioridad metafísica del Otro’. ¿Por qué Lévinas?” (Dussel, 1998a: 20).

<sup>8</sup> El Otro de Lévinas se mantiene en un nivel diferente al “yo”, y abre la posibilidad de la ética. Había escrito Lévinas: “Para la tradición filosófica, los *conflictos* entre el Mismo y lo Otro se resuelven por la teoría en la que lo Otro se reduce al Mismo o, concretamente, por la comunidad del Estado en el que bajo el poder anónimo, inteligible, el Yo vuelve a encontrar la guerra en la opresión tiránica que

parte de la idea de que ese querer vivir de la voluntad se desarrolla, o tiene como referencia primera, un amor que, en consonancia con el querer vivir del otro, ama la realización de éste y su pleno desarrollo histórico. Partiendo de tal presupuesto, Dussel puede llegar a comprender ahora que ese amor es el fundamento de la comunidad política misma, al expresar lo siguiente: “En este caso la voluntad volcada de cada uno al Otro constituye una comunidad, donde cada uno ama al Otro por el Otro. En su esencia estamos “de-fundando el sentido de la Voluntad en Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche o Freud” (Dussel 2009: 80, nota 61). Esta forma de asumir la esencia de la voluntad partiendo de la víctima, del Otro ubicado en la angustiante exterioridad del sistema político, nos permite situarnos más allá del fundamento del ser, del “yo” egoísta y solipsista impreso en la estructura de la subjetividad moderna, y abrirnos hacia lo que Dussel (2009) llama fuente creadora. Partiendo de este punto de vista, el filósofo expresa: “Si la esencia de la política es la ‘Voluntad de Vivir’ no será una ‘Voluntad de guerra’, sino una ‘Voluntad de paz’” (Dussel, 2009, 80, nota 63).

Ahora bien, para explicar con profundidad el alcance de la propuesta que nos ofrece Dussel acerca de una forma positiva de entender el fundamento del poder, tenemos que recurrir también a la crítica que lleva a cabo dicho filósofo a la forma negativa de asumirlo por parte de la filosofía política de la Modernidad “dominadora”. Al respecto, el filósofo latinoamericano distingue dos formas de comportarse de la voluntad: o bien como *voluntad* de vida, o bien como voluntad de poder. Para Dussel esta segunda clase de voluntad está presente en filósofos como Nietzsche, Heidegger o Schmitt, siendo la responsable de que en la Modernidad el poder político haya sido considerado esencialmente dominación. Pero vamos a ver dicha cuestión de manera más concisa.

Siguiendo a Nietzsche, Heidegger había manifestado que el fundamento de la voluntad es el poder de la voluntad de poder, y que la esencia de aquél está en la *fuerza* comprendida como autodomínio. Dussel analiza un texto de la obra *Nietzsche*, escrita por el filósofo alemán, en el que recoge este aspecto donde Heidegger explica que la *fuerza* es la capacidad de reunir en ella y de efectuar el ser-en-estado-de (*Instandesein zu*), aquello que los griegos llamaron *dynamis*, *enérgeia* o *entelékheia*. Exactamente, expresa: “la fuerza, la facultad recogida en sí y preparada para actuar, el estar capacitado para...” (Heidegger, 2013: 68). Dussel es consciente de que Heidegger se mueve en el nivel ontológico, y afirma que para dicho filósofo “la voluntad es la *potentia* primera que instituye y abre el ámbito de todo lo querido

sufre por parte de la totalidad. La ética en la que el Mismo tiene en cuenta al Otro irreductible, dependería de la opinión” (Lévinas, 2006: 71).

desde un por-sí-mismo como el que maneja y controla lo que pone y en cuanto quiere ponerlo desde su soberanía, su *ser-señor*, su Poder-poner” (Dussel, 2009: 51). Partiendo de tal razonamiento, Dussel distingue dos formas distintas de “Poder-poner”, que nos dan la clave para comprender el notable contraste que existe entre una voluntad que se manifiesta como amor y respeto al Otro, y otra, en cambio, que se autoafirma como dueña absoluta de éste. Dicho concepto puede aplicarse desde dos posturas muy diferentes: o bien, como mediación para la permanencia y aumento de la vida humana (el “primer” Schopenhauer), o bien, como un imponerse sobre la voluntad del Otro, desde un “ser-señor” (Nietzsche y Heidegger), y que, de alguna manera, supone una cierta negación de la vida. Es a partir de estas dos formas de entender la voluntad que Dussel podrá distinguir entre dos clases diferentes de ejercerse el poder político: o como obediencia al pueblo, o como dominación de éste. Por ello, acerca de este segundo modo de “Poder-poner”, el filósofo latinoamericano concluye: “Esta segunda manera de ejercer el *poder político* lo llamamos reductivo, defectivo, negativo, segundo y distorsionado, y es la casi exclusiva descripción del poder político en casi la totalidad de la historia de la Modernidad, y hasta de los filósofos políticos más recientes” (Dussel, 2009: 51).

Precisamente, Heidegger y Nietzsche han utilizado el concepto de voluntad de poder para referirse a la tendencia que tiene la voluntad de crear valores (estructuras de dominio como la ciencia, el arte, el Estado, la religión o la cultura) como condiciones por las cuales se cumple con la realización de la vida. Dussel, por su parte, especifica que el sentido ontológico de la voluntad de poder debe comprenderse como una voluntad que quiere, y que puede poner. Se trata, por ello, del Poder de la Voluntad<sup>9</sup> como capacidad o fuerza que pone las mediaciones esenciales para la realización de la vida humana. De todas formas, consideramos oportuno afirmar que para este filósofo el concepto de voluntad de poder,<sup>10</sup> que tanto Heidegger como Nietzsche emplean en sus obras, es sustituido por la categoría de voluntad de vida. Desde dicha categoría, Dussel puede llegar al desarrollo de una concepción positiva del poder político desde donde se puede afirmar la vida, ya

<sup>9</sup> Adviértase aquí que Dussel (2009) invierte el orden de las palabras de la expresión Voluntad de Poder, que emplean tanto Nietzsche como Heidegger, y en su lugar escribe el Poder de la Voluntad. Consideramos que en esta nueva expresión la fuerza interpretativa no recae absolutamente en la voluntad, sino en el mismo poder.

<sup>10</sup> Al respecto, expresa Dussel (2009: 48): “Por el momento, sólo podemos indicar que en esta *Arquitectónica*, o en una ‘ontología política *fundamental*’ (a ser deconstruida en la parte *Crítica*), la voluntad se juega como *Voluntad de Vida*, y defectivamente como mera *Voluntad de Poder* (en el sentido de Nietzsche y Heidegger)”.

que, como se ha dicho anteriormente, ésta surge de un querer vivir que se fundamenta en un amor que busca *poner* los medios necesarios para que el Otro pueda realizar su vida con plenitud. Sin embargo, la voluntad de poder, al no tener como fundamento “primero” ese amor a la vida, parte más bien de una voluntad que tiene como esencia “dominar-más-allá-de-sí”, pero desde un *querer* imponerse por encima de los demás para así permanecer en lo más “alto”. Es, entonces, puro egoísmo, una obstinación enfermiza por dominar así, sin más, y apoderarse de todo aquello que sirva para obtener más poder con el que aumentar aún más, si cabe, ese dominio sobre el Otro. Es, por ello, un tender al poder por el poder mismo. En este sentido, comprendemos que la voluntad de poder parte más bien del “amor a sí mismo”. Había expresado Heidegger, siguiendo a Nietzsche:

¿Qué entiende el propio Nietzsche con la expresión “Voluntad de Poder”? ¿Qué quiere decir voluntad? ¿Qué quiere decir Voluntad de Poder? Estas dos preguntas son para Nietzsche sólo una; porque para él la voluntad no es otra cosa que voluntad de poder, y poder no es otra cosa que la esencia de la voluntad. Voluntad de poder es, entonces, voluntad de voluntad; es decir, querer es: quererse a sí mismo. (Heidegger, 2013: 44)

En definitiva, lo importante para Dussel es dejar claro que esa voluntad de poder ha sido pensada por dichos filósofos alemanes como una voluntad de imponerse al Otro como “capacidad de ser-Señor (*Herrsein*) y poder dominar (*Befehlen-Koennen*)” (Dussel, 2009: 52). Heidegger en su crítica a Nietzsche señala:

Todo querer es un querer-ser-más. El poder mismo sólo es en la medida en que sea y mientras sea un querer-ser-más-poder. En cuanto se interrumpe esta voluntad, el poder ya no es poder, aunque aún tenga a su merced a lo dominado. En la voluntad en cuanto querer-ser-más, en la voluntad en cuanto voluntad de poder se encuentra de modo esencial el acrecentamiento, la elevación; pues sólo en la continua elevación lo elevado puede seguir siendo elevado y seguir estando en lo alto. (Heidegger, 2013: 64)

Como conclusión a todo este asunto, creemos conveniente expresar la diferencia ontológica que existe entre los presupuestos de Dussel con respecto a los de Nietzsche y Heidegger: mientras que para los filósofos alemanes la esencia de la vida está en la voluntad de poder, para Dussel es justamente a la inversa, esa voluntad de poder debe tener como fundamento la misma vida, sobre todo, la vida inconclusa del Otro. Justamente, esta afirmación de la vida ha sido el origen de la

crítica a la dominación que ha llevado a cabo Enrique Dussel desde la problemática situación de Latinoamérica y del tercer mundo. A fin de cuentas:

Es esto lo que interesa a América Latina, en la Periferia mundial, donde desde la invasión a Panamá y la guerra de Irak un Nuevo Orden Mundial hegemónico del “Norte”, bajo el poder militar norteamericano, impone a la *mayoría de la Humanidad*, en el “Sur”, el deber moral de resignarse con un mínimo vital de consumo, en la miseria, contemplando pasiva la dilapidación ecológica del planeta en manos de la irresponsabilidad destructora del Norte. El cinismo ocupa el lugar de la ética, y la moral burguesa del sistema capitalista desarrollado (que justifica la invasión de Kuwait) se impone como la “Macro-moral de la Humanidad”: la pura violencia coactiva, irracional e injusta del *más fuerte* (sea esa fuerza tecnológica o económica, pero, por último, militar). (Dussel, 2007b: 296-297)

Ciertamente, para el filósofo mexicano, dicho poder dominador tiene su origen en la invasión del continente americano, pues: “Desde Hernán Cortés, el primer conquistador —si no contamos la conquista accidentada de Panamá—, que se constituye en 1523 como ‘el Señor de México-Tenochtilan’, hasta la guerra de Irak, una *Voluntad de Poder* se ha extendido sobre el Planeta Tierra, definiendo el *poder político* como dominación” (Dussel, 2009: 23). Esta cuestión de la opresión del Otro es central en la filosofía de la liberación y es pertinente tenerla presente también en nuestro discurso. En efecto, Enrique Dussel describió todo el proceso de fetichización de un poder que se impuso a lo largo de la Modernidad como dominación. En su obra *Política de la liberación. Arquitectónica* (2009) podemos encontrar todo un tratado acerca de la naturaleza del poder<sup>11</sup> y de su despliegue en el

<sup>11</sup> En su obra *Política de la liberación. Arquitectónica*, Dussel describe una nueva forma de entender el poder muy diferente a como lo ha ido comprendiendo la Modernidad europea y norteamericana hasta el presente. Intelectuales de gran reconocimiento académico como N. Maquiavelo, T. Hobbes, M. Weber, M. Bakunin, L. Trotski, o, incluso, V. I. Lenin han descrito el poder como algún modo de dominación. Por esta razón para el filósofo mexicano se hace imprescindible invertir el sentido de poder, volverlo positivo, porque es la única manera de criticar y transformar aquellas instituciones hegemónicas vigentes que son las responsables de mantener en vilo a la mayoría de la humanidad. En efecto: “La cuestión es esencial para poder defender ‘el noble oficio de la política’ por parte de los movimientos sociales, de los partidos políticos críticos o progresistas, de los ciudadanos que desde la sociedad civil militan en asociaciones de bien común. Si un cierto economicismo de leyes necesarias del marxismo estándar negó la posibilidad de la política (como ha mostrado Ernesto Laclau en sus primeras obras), una descripción exclusivamente negativa del poder *como dominación*, quita nuevamente la posibilidad de la honestidad, de la justicia, de la necesidad del compromiso político. ¿Quién desearía comprometerse en una responsabilidad política si es intrínsecamente perversa, corrupta, un verdadero pacto fáustico con el diablo -como llega a expresarlo Weber?” (Dussel, 2009: 24).

campo político. Desde una actitud decolonial, era, por tanto, necesario y urgente reflexionar ética y políticamente la trágica situación del pobre excluido y explotado, y, para eso, era esencial desvelar los intereses ocultos de una voluntad de poder que ejerce su dominio con cierto desprecio a la vida. Así, como señala el filósofo de la liberación, la terrible situación del pobre excluido, del indio masacrado, del esclavo negro, del asiático de la guerra del opio, del judío en los campos de concentración o de la mujer convertida en objeto sexual, era necesaria reflexionarla políticamente. Justamente:

Porque la *experiencia originaria* de la Filosofía de la Liberación consiste en descubrir el “hecho” masivo de la dominación, del constituirse de una subjetividad como “señor” de otra subjetividad, en el plano mundial (desde el comienzo de la expansión europea en 1492: hecho constitutivo originario de la “Modernidad”) Centro-Periferia; en el plano nacional (élites-masas, burguesía nacional-clase obrera y pueblo); en el plano erótico (varón-mujer); en el plano pedagógico (cultura imperial, elitaria, *versus* cultura periférica, popular, etc.); en el plano religioso (el fetichismo en todos los niveles); en el nivel racial (la discriminación de las razas no-blancas), etc. (Dussel, 1998a: 20)

Ahora bien, este tipo de relación entre un sujeto poderoso y otro impotente fue la que, finalmente, se interpretó como la definición propia y natural del poder político hasta el momento presente. Sin embargo, contra esta concepción *negativa* y fetichista que ha reinado durante siglos, Dussel reivindica la necesidad de describir un modelo de poder político *positivo*, que sirva para el desarrollo de la dignidad humana, si con ello se pretende defender “el noble oficio de la política”. Un poder que el mismo filósofo describe como “la expresión de la voluntad, que es el querer del viviente que se afirma como el que lucha por permanecer y aumentar la vida, al ‘poder-poner’ los medios (entre ellas las instituciones) para dicha reproducción” (Dussel, 2007a: 323). En cierto modo, debemos reconocer que aceptar la naturaleza del poder únicamente como dominación, nos deja en una situación desfavorable y nada optimista a la hora de criticar alguna de las instituciones o acciones políticas corruptas que se dan en el campo político, pues, ¿con qué legitimidad o derecho se podría criticar tales acciones o instituciones corruptas, si el poder mismo, que es el fundamento de toda la realidad política, es por naturaleza una acción fetichista?

Analizando este tipo de poder que nos muestra Dussel, y que ha reinado a lo largo de la Modernidad, hemos encontrado una relación bastante significativa entre el sufrimiento y la agonía que la gran mayoría de la humanidad está sintiendo en su corporalidad viva y la destrucción que está padeciendo actualmente la

naturaleza en su conjunto. Por nuestra parte, hemos llegado a comprender que debajo de este poder, que describe Dussel desde la obra *Política de la liberación. Arquitectónica*, se encuentra una falta de amor a la vida, que es lo que, justamente, describimos en este trabajo desde el mismo proceso de desmitificación de la vida.<sup>12</sup>

### De la voluntad de poder a la desmitificación de la vida

Junto con el filósofo Enrique Dussel, consideramos que el problema de la destrucción de la vida (animal, vegetal y humana) no obedece esencialmente al desarrollo de una tecnología moderna y destructiva de la naturaleza. En su obra *Política de la liberación. Arquitectónica*, Dussel expone dicha cuestión desde la crítica que dedica a Hans Jonas,<sup>13</sup> que, como muchos otros, no ha sabido vislumbrar muy bien que detrás del problema ecológico se encuentra la esencia destructiva del capital. En efecto:

Como Jonas tiene problemas con el diagnóstico de Marx, no entiende que la cuestión ecológica no es consecuencia de una tecnología perversa, sino de la tecnología que el criterio del capital ha subsumido en su proceso productivo efecto de la competencia en el corto plazo, que impone el producir mercancía con menor valor,

<sup>12</sup> Precisamente, esa misma voluntad de poder del hombre europeo fue el origen de una visión mecanicista de la vida, del hombre y del cosmos, que se fue construyendo gracias al hecho de haber reducido la naturaleza a un objeto (máquina) de explotación y sumisión. Debemos tener claro que desde un poder que arranca con una voluntad que niega la vida y la destruye es imposible que el ser humano, ni ningún otro ser vivo, pueda desarrollarse dignamente aquí en la Tierra.

<sup>13</sup> Hans Jonas, que vive en la primera mitad del siglo XX, y que padeció la persecución nazi, exiliándose a Estados Unidos, fundó toda una ética de la vida como responsabilidad, que, en cierto modo, ha sido de gran interés para la Filosofía de la Liberación. En cualquier caso, la reflexión de este filósofo parte de una preocupación ante las grandes catástrofes, e insiste en la idea de que la supervivencia de la humanidad pende en gran medida de nuestros esfuerzos por cuidar y proteger nuestro planeta de la mejor manera posible, esto es, desde una responsabilidad motivada por el sentimiento de que pertenecemos al seno de un mundo que, a pesar de ser cruelmente maltratado por la tecnología, sigue ofreciéndonos una vida de reconciliación con la vida. En general, podemos expresar que la biología filosófica de Jonas ha centrado su atención en mostrar que la naturaleza es una dimensión que también se encuentra arraigada en lo más profundo de nuestro ser, y, por eso, desprendernos de ella supondría irremediamente dejar de existir. Este pensamiento innovador fue tan revolucionario en el ámbito de la biología que su obra, *El fenómeno de la vida* fundó toda una escuela de bioética en Estados Unidos. La idea fundamental que se destaca en el pensamiento de Jonas gira en torno a la experiencia de vulnerabilidad de la propia vida ante los grandes y graves desastres ecológicos provocados por la ambición humana: “Esta vulnerabilidad pone de manifiesto, a través de los efectos, que la naturaleza de la acción humana *ha cambiado de facto* y que se le ha agregado un objeto de orden totalmente nuevo, nada menos que la entera biosfera del planeta, de la que hemos de responder, ya que tenemos poder sobre ella” (Jonas, 1995: 33; citado en Dussel, 2009: 455).

y consecuentemente este criterio es el que se usa para determinar la tecnología anti-ecológica. Lo anti-económico no es la tecnología sino la esencia del capital. (Dussel, 2009: 510, nota 354)

Precisamente, la esencia del capital está fundamentada en esa voluntad de poder del Europeo en su pretensión de dominar y oprimir al Otro para conseguir, de esta manera, imponer su criterio, su propia cultura como la civilización universal.<sup>14</sup> Por eso mismo, partimos, en esta investigación, de esa subjetividad dominadora propia del hombre europeo moderno, que también tuvo sus repercusiones en el ámbito de la ciencia desde una interpretación de la vida, del hombre y del cosmos como objetos de dominación y explotación. Esta interpretación repercutió en la consolidación de la sociedad capitalista, como veremos a continuación. En cualquier caso, con la eclosión de una nueva ciencia más sofisticada tecnológicamente de la que se disponía en el Medievo se pudo haber culminado con el proyecto imperialista que Europa estaba preparando para convertirse en la hegemonía mundial. Quizás, por eso, exista una relación mucho más estrecha entre política y ciencia de la que hasta ahora creíamos. En este caso, nuestra crítica no olvida ninguno de estos dos ámbitos, porque hemos comprendido que no pudo haberse dado el uno sin el otro. En efecto, el europeo no pudo haber dominado a las demás culturas sin los frutos instrumentales de esa revolución científica que había surgido en el siglo XVII en Europa, pero tampoco pudo haberse desplegado dicha revolucionaria ciencia sin una subjetividad que buscara el control y la dominación de los hombres, y del mundo en su totalidad.

En cualquier caso, con el desarrollo de la Revolución científica<sup>15</sup> Europa pudo producir una tecnología armamentista más compleja y efectiva por medio de la cual ganar en el arte de la guerra y la conquista. Porque la guerra, y no el amor a la sabiduría, fue, en realidad, el fundamento de esa Revolución del conocimiento. De esta forma, los inicios de la Revolución científica estaban centrados, en gran parte, en el desarrollo de determinadas técnicas para solucionar ciertos problemas

<sup>14</sup> Dussel había escrito: “La política liberal supuso tácita y eurocéntricamente a la cultura occidental como la civilización sin más, universal, la que en su desarrollo moderno se impondría a todas las otras culturas, salvajes, subdesarrolladas o atrasadas. La Modernidad, que comenzó con la conquista del Caribe y México en primer lugar, impuso su cultura como la superior, y produjo genocidios culturales espantosos sobre las grandes culturas milenarias (aztecas, mayas, inca, bantú, china, indostánica, islámica, etc.)” (Dussel, 2006b: 138).

<sup>15</sup> En la actualidad, se ha situado a la Revolución científica como un periodo histórico comprendido entre la publicación del *De Revolutionibus*, de Nicolás Copérnico (1543) y la obra de Isaac Newton, denominada *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687). Durante esta etapa, fue cambiando, poco a poco y no de repente, la imagen de la vida, del universo y de la misma ciencia.

relacionados con la navegación oceánica, las artes militares y la minería. En cierta manera, se tenía la certeza de que si se llegaban a solucionar tales problemas, Europa no lo tendría muy complicado en el momento de lograr convertirse en la hegemonía mundial que tanto deseaba. Por eso, el estudio de la filosofía natural y de la matemática se fueron apoyando en la técnica<sup>16</sup> y la mecánica para lograr así un progreso y avance de la eficacia en la estrategia y en el empleo de la artillería en la guerra. Como bien expresa Paolo Rossi (1970: 22), en su obra *Los filósofos y las máquinas*, la geografía y la astronomía se enseñaban en función de la navegación, y la medicina se fue desarrollando principalmente para medicar y socorrer a los heridos. No era de extrañar, entonces, que William Gilbert fuera un gran conquistador y al mismo tiempo escribiera novedosas obras científicas, como fue *De magnete magneticisque corporibus* (1600). Y el marinero inglés Robert Norman que, después de haberse pasado media vida surcando mares, escribiera acerca del magnetismo y de la declinación de la aguja magnética. Son hombres que han obrado a favor de la gloria imperial de Inglaterra desde su ego dominador.

Sin duda, una de las características más destacadas de la Revolución científica es que se produjo un cambio radical no sólo en la forma de interpretar y concebir la naturaleza, sino también la manera de relacionarse con lo vivo. En la antigüedad, el método para conocer la realidad natural se basaba en la contemplación<sup>17</sup> y argumentación, y desde éstas el investigador accedía a la realidad natural, a esa verdad revelada de la divinidad que admiraba como una entidad viva y sagrada, y que, precisamente por eso, nunca tuvo la intención de transformar. Tampoco, en la Edad Media, gracias a la idea de la acabada disposición de la naturaleza y a la percepción que se tenía de lo creado como algo perfecto y maravilloso, el hombre de esta época no sintió necesidad alguna de transformar la naturaleza, y mucho menos de destruirla para saciar su apetito económico. Por el contrario, el misticismo que caracterizó a San Francisco de Asís (1181-1226), lo llevó a dirigirse desde el culto a la naturaleza a los pájaros, al sol, al viento, al agua y al fuego, como si éstos fueran sus hermanos.<sup>18</sup> Este misticismo estaba muy próximo a un animismo que habían tomado los hombres medievales de las culturas prehistóricas y del paganismo ro-

<sup>16</sup> En *Dialéctica de la Ilustración*, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno decían sobre la técnica: “ella es tan democrática como el sistema económico con el que se desarrolla. La técnica es la esencia de tal saber. Éste no aspira a conceptos e imágenes, tampoco a la felicidad del conocimiento, sino al método, a la explotación del trabajo de los otros, al capital” (Adorno y Horkheimer, 2018: 60).

<sup>17</sup> En la Modernidad triunfa el método experimental, que sólo pudo haber surgido gracias a una subjetividad que ya no valoraba en absoluto el cosmos como una realidad sagrada, sino más bien como un objeto del que podía disponer para su propio fin.

<sup>18</sup> Véase su obra *Cántico de las criaturas*.

mano. En cierto modo, se trataba de un animismo cristianizado que concebía la naturaleza como una entidad sagrada al ser creada por dios (Barros, 1997: 171). Otra de las características importantes que debemos destacar de la Edad Media es el hecho de que ésta comparte con las culturas precristianas la visión del hombre como parte inseparable de la naturaleza, sin hacer distinción apenas entre sujeto-hombre y objeto-Naturaleza (Barros, 1997: 173). Sin embargo, en la Edad Moderna, toda esta visión mística de la Naturaleza cambió radicalmente. Ciertamente en el siglo XVI, en Europa, existía una interpretación del cosmos que provenía de una visión vitalista, heredada de los antiguos sabios, pero también es verdad que esa concepción estaba, en gran parte, herida de muerte. En efecto, junto con los alquimistas y filósofos vitalistas se fue desarrollando una concepción mecanicista de la vida y del cosmos, que fue la que más tarde se impondría universalmente. Desde esta visión, la naturaleza se concibe como un sistema mecánico, *res extensa*, que para nada estaba revestido de connotaciones sagradas; con lo cual, el organismo vivo, que antes servía como modelo para explicar la vasta realidad, será sustituido por la máquina. Triunfa, entonces, el mecanicismo<sup>19</sup> como la concepción más efectiva para interpretar el cosmos, y Descartes se convierte, entonces, en el máximo exponente de toda esa tradición. Pero, justamente, ¿a qué se debió este cambio de paradigma científico con respecto al pasado? ¿No estaba, en parte, relacionado con un nuevo comportamiento humano que dio lugar al establecimiento de una política de dominación? En este sentido, nuestra interpretación se sitúa más allá de la que ofrecieron Max Horkheimer y Theodor Adorno,<sup>20</sup> porque ellos partieron

<sup>19</sup> Desde este nuevo enfoque, muchos científicos estudiaron los cuerpos como si se trataran de simples artefactos. Por ejemplo, William Harvey (1578-1657), en su *De Motu cordis*, organiza los resultados de la investigación anatómica dentro de un modelo estrictamente mecanicista. Comprende el corazón como si fuera una bomba, las venas y las arterias como tubos, y la sangre la entendió como un líquido en movimiento bajo presión. Sin duda, la teoría de Harvey representa toda una aportación fundamental a la filosofía mecanicista. Descartes, por su parte, extenderá la idea de que todo organismo viviente es una máquina. A su vez, dichas ideas servirán de aliciente en las investigaciones de Alfonso Borelli (1608-1679), que estudió la estática y dinámica del cuerpo, calculando con cierta exactitud las fuerzas que desarrollan los músculos al caminar, al saltar o al correr. Para Borelli, el corazón funciona como el pistón de un cilindro, y los pulmones como los fuelles. Ahora bien, con estos mismos parámetros, analizó el vuelo de los pájaros, la natación de los peces, e, incluso, cómo se arrastran los gusanos. Véase toda esta cuestión en Reale y Antiseri (2010).

<sup>20</sup> En la introducción de *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, había escrito Juan José Sánchez: “Lo problemático de su crítica no está, por tanto, *en ellos mismos*, en el peligro de irracionalismo, sino, como antes, en su ‘ontologización’, que la convierte en una crítica *total* a la razón como mero instrumento de dominio sobre la naturaleza” (en Adorno y Horkheimer, 2018: 31). La *DI* abandona una vez más el terreno de la crítica marxiana y de la propia *TC* y se adentra en el suelo de la crítica radical de Nietzsche a la razón occidental. No obstante, Horkheimer y Adorno siguen manteniendo a la vez la capacidad emancipadora de la razón siempre que ésta sea capaz de reflexionar e ilustrarse sobre sí misma:

de la crítica a la Ilustración, a la razón y a la sociedad capitalista, sin advertir el otro discurso encubierto de la Modernidad, el que mantuvieron las víctimas de la periferia a partir de 1492, cuando fueron conquistadas y colonizadas por el poder dominador europeo y su voluntad violenta. En cualquier caso, consideramos que el cambio de paradigma científico con respecto al pasado responde más bien al hecho de que el hombre europeo, desde su voluntad de poder (“yo conquisto”), como forma concreta de ser en el mundo, empezara a ver y a percibir la realidad en clave de conquista y dominación. Porque, como bien expresó Enrique Dussel, desde un análisis de la subjetividad del hombre europeo:

Ese “yo conquisto” es una experiencia originaria del hombre europeo, capaz de vencer, de dominar. Poco a poco el “yo” crece, ese yo se sustantiviza. Colón llegó a América en 1492; un siglo y medio después, un filósofo -Descartes- comienza a formular su pensar. El pensar parte de la experiencia cotidiana; por eso cuando Descartes busca el *fundamento* (lo irrefutable de cuanto pueda pensarse, decirse, hacerse y ser) lo encuentra en el “yo pienso”, fundamento éste que lo será de todo mundo posible. (Dussel, 1995: 212-213)

En el siglo XIX, desde las tesis evolucionistas, la propia naturaleza fue comprendida como un campo de guerra.<sup>21</sup> Podemos encontrar un ejemplo de este fenómeno en un artículo aparecido en 1847 llamado “Predatory Animals”, cuyo autor Mikulinsky piensa que pudo haber sido Ch. F. Rouiller<sup>22</sup> (1814-1858), hablaba de la “guerra en la Naturaleza” (Mikulinsky, 1989: 250). Este profesor de la Universidad de Moscú, que trabajó en el desarrollo del enfoque evolucionista de los organismos, comprendía la naturaleza como el escenario natural de la guerra. Al respecto, “Rouiller escribió acerca de algunas especies que son expulsadas por otras, por ejemplo, de ratas negras desplazadas por las grises” (Mikulinsky, 1989: 250-251). Ahora bien, si, ciertamente, se defendía esta concepción violenta de la naturaleza, entonces, ¿cómo

si el pensamiento en cuanto instrumento de dominio y coacción es “naturaleza olvidada de sí”, la autorreflexión del pensamiento —de la Ilustración—, la reflexión sobre su propio olvido, “el recuerdo de la naturaleza en el sujeto” puede, según ellos, oponerse “al dominio” y convertir al propio pensamiento de nuevo en “instrumento de reconciliación”. Para Horkheimer y Adorno la solución estaría dentro del horizonte de la Ilustración, pero no se ha tenido en cuenta otros discursos no-ilustrados que pudieran haber aportado luz al problema de cómo liberar a la razón y al sujeto de la dominación violenta.

<sup>21</sup> En el siglo XIX, empezaron a triunfar las ideas evolucionistas gracias a ciertos científicos tan relevantes como Lamarck, Baer, Chambers, Rouiller y Darwin. Teniendo presente sus investigaciones, el eje central que dio forma a sus particulares teorías era la idea de la feroz lucha y competencia entre las especies, en la naturaleza. Mantenían, de alguna manera, una idea un tanto negativa y algo maligna de la naturaleza.

<sup>22</sup> Había creado antes que Darwin una escuela de zoólogos evolucionistas (Mikulinsky, 1989: 250).

no se va a interpretar la vida si no es desde la competencia y la lucha contra el Otro, al que se considera un objeto de dominación? En cualquier caso, debemos apuntar que estas ideas propias de la tradición evolucionista surgieron en un escenario comprendido por ciertas relaciones sociales y económicas que se estaban dando en Inglaterra en el siglo XIX, desde el capitalismo. En cualquier caso, los nuevos conocimientos científicos y el desarrollo de la técnica fueron motivados por una subjetividad que tenía como proyecto histórico la guerra contra el Otro y la acumulación de capital. Porque no era, en verdad, la naturaleza ningún escenario natural de guerra, sino que lo fue, sin duda alguna, la propia Modernidad eurocéntrica.

Por tanto, los modernos europeos, a partir del siglo XVII, con una subjetividad fundamentada en una voluntad de poder no sólo pretendieron controlar y manipular los acontecimientos y vida de los seres humanos desde una política de la dominación, sino que también vieron la posibilidad, desde la ciencia mecanicista, de controlar y transformar la naturaleza, lo sagrado e intocable para los pueblos originarios<sup>23</sup> y para los sabios antiguos; porque, ciertamente, querer transformar la realidad para alcanzar ciertos fines culturales y políticos es un propósito exclusivamente venido del ego moderno europeo. En este sentido, ¿cómo los antiguos sabios querrían transformar una realidad que es de por sí sagrada? En cierto modo, los modernos jugaron a ser dueños de la vida, en general, así como pretendieron serlo del ser humano, en particular. La cuestión vital era dominar. Consideramos toda esta problemática de total trascendencia, y supone, por ello, una profunda reflexión filosófica que ya, desde hace algún tiempo, mantiene la Filosofía de la Liberación desde Latinoamérica y el tercer mundo:

En efecto, la modernidad, hace 500 años (desde la *invasión* de América en 1492), no fue solamente el comienzo del capitalismo, del colonialismo, del eurocentrismo, sino que fue igualmente el comienzo de un tipo de civilización. El *yo conquisto* de H. Cortés, el *yo pienso* como un alma sin cuerpo de R. Descartes, desvalorizó la naturaleza como una mera *res extensa* mecánica, geométrica. La cantidad destruyó la cualidad. (Dussel, 2006b: 133)

Este es el fundamento metafísico de toda esta problemática. Se produce, así, lo que hemos denominado la desmitificación de la vida. En tal caso, consideramos que se trata de un proceso más profundo y complejo que el de desvalorización del que habla Dussel en este fragmento, porque la desmitificación no tiene que ver

<sup>23</sup> La Madre Tierra, que es para los pueblos originarios un sujeto digno y protector, ha pasado a ser para el occidental *medio ambiente*, un espacio vacío de connotaciones sagradas, y, por lo tanto, un objeto.

solamente con haberle quitado valor<sup>24</sup> a la naturaleza, sino más exactamente con sustituir su dignidad (lo sagrado para los antiguos y pueblos originarios) por una cualidad mecánica, maquinica, esto es, no-viva. En este sentido, se produce toda una degradación de su ser que es lo que ha permitido al hombre moderno manipularla y explotarla, y que además ha conllevado a esta falta de responsabilidad con el planeta Tierra. Dussel afirma: “Los seres que no son humanos no tienen derecho, tienen dignidad, esta última es más fuerte que los derechos. Para tener derecho hay que tener autoconsciencia. Para qué darle derechos a la naturaleza si tiene la dignidad de lo sagrado. Es lo que es fin, lo que no tengo derecho para hacerlo mediación” (Dussel, 2012). Entonces, llamamos desmitificación de la vida al proceso por el cual la voluntad de poder del europeo fue percibiendo toda la realidad del cosmos como si fuera un objeto de dominación; lo que implicó que en el siglo XVII, con la nueva ciencia experimental, la propia vida fuera también manipulada hasta el punto de ir “eliminando” sus connotaciones sagradas<sup>25</sup>, para, finalmente, utilizarla como medio para alcanzar ciertos fines que tenían que ver con el desarrollo del proyecto de la Modernidad<sup>26</sup>, al que se sumaron de forma comprometida pensadores tan destacados e influyentes como Locke, Newton<sup>27</sup> o Bacon.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Valor tienen los objetos, la vida tiene dignidad y por eso es sagrada (no se puede usar como medio).

<sup>25</sup> Esta actitud y comportamiento estará muy presente, desde el siglo XVII en adelante, en muchos hombres que consagraron su vida a la investigación rigurosa de la ciencia moderna. No era, pues, extraño que en una carta dirigida a Herwart von Hohenburg el 10 de agosto de 1605, Kepler escribiera que su propósito era demostrar que la máquina celeste no debía ser comparada a ningún ente divino, sino más bien a la estructura de un reloj, porque la mayoría de los movimientos presentes en el universo se realizan gracias a una única fuerza magnética muy sencilla, de la misma forma que en un reloj todos sus movimientos son causa del peso (Elena Díaz, 1982: 179-197). Resulta evidente que, para estos nuevos científicos, una mera máquina podía más que cualquier organismo vivo, y construir alguna de ellas era, en cierta manera, parecerse a dios. Y, precisamente, toda esta subjetividad estaba al servicio del proyecto moderno de Europa.

<sup>26</sup> Este proyecto tiene como base una praxis de dominación. Dussel había escrito en su *Filosofía de la Liberación*: “La praxis de dominación es la acción perversa. Es la afirmación práctica de la totalidad y su proyecto” (Dussel, 1996: 72). Más adelante, añade Dussel (1977: 92): “La praxis de dominación del imperialismo se cumple, en el económico, por la extracción de una plusvalía mundial neocolonial de segundo tipo; y al que se endereza el poder político respaldado por el poder militar”.

<sup>27</sup> Ciertamente, para este nuevo mundo desvitalizado, el ser humano, y todos los demás seres, dejarán de tener connotaciones sagradas. Se abandona para siempre la lógica de los principios y primeras verdades innatas, y se adopta definitivamente la lógica de los puros hechos. Sus principales inspiradores fueron Locke y Newton (Orozco-Echeverri, 2016: 155-184). Ambos afirmaron una visión mecanicista de la naturaleza, y, desde el modelo empírico y analítico, ésta fue explicada como un conjunto de *leyes naturales* (matemáticas).

<sup>28</sup> Francis Bacon nació en York, en 1561. Aparentemente, había sido un hombre comprometido con el Estado de su país, un reconocido y prometedor jurista de su tiempo, que jugó un papel clave como lord Chancellor en el reinado de Jacobo I y, sin embargo, había caído en la tentación corrupta del poder, porque en 1621, se había celebrado un juicio en su contra por soborno que le llevó a pagar

A finales del siglo XVIII,<sup>29</sup> Europa ya empezaba a mostrar claros indicios del poder que durante tres siglos había estado acumulando violentamente, porque, ciertamente, con la nueva tecnología desarrollada desde una racionalidad y subjetividad eurocéntrica-mecanicista, se produjo, después, en Inglaterra, la Revolución industrial y el desarrollo mundial del capitalismo. La máquina, que en el siglo XVII se había convertido en un modelo para explicar el cosmos y lo vivo, se modernizó para llegar a conquistar un nuevo espacio: la fábrica y el obrero. Se produjo entonces la mecanización del trabajo humano que se impuso por encima de la vida. La máquina, como eterno torturador del obrero, interfiere en sus propias funciones vitales, atrofiando todos sus sentidos y desgastando poco a poco su fuerza y energía. En este sentido, como había expresado el mismo Marx (1991: 349-350): “El trabajo mecánico afecta enormemente al sistema nervioso, ahoga el juego variado de los músculos y confisca toda la libre actividad física y espiritual del obrero”. De todas formas, para que esta sociedad capitalista emergiera y se consolidara, había primero que desacralizar y desmitificar a la naturaleza, reducirla a objeto, dominarla, para después explotarla sin remordimiento bajo la ética burguesa y moderna

una condena. Ahora bien, este comprometido político había dedicado gran parte de su vida a la vanidad de querer transformar el destino de la humanidad, y de hecho se había ejercido a fondo en este difícil propósito, para que la historia fuera testigo de un auténtico progreso que hiciera de la mediocridad del hombre un atajo para que éste alcanzara, finalmente, la gloria y el triunfo que tanto se merecía. Para eso, había diseñado con cierta seriedad y paciencia un complejo programa de reforma del saber y del conocimiento, como también haría Descartes y Galileo. Desde este programa, el filósofo inglés no tuvo el menor reparo en creer en el poder infinito de la razón, unido a la de la experiencia, para lograr transformar, como hacen las abejas con el néctar de las flores, la naturaleza innata y severa de los objetos: “Las ciencias han sido tratadas o por los empíricos o por los dogmáticos. Los empíricos, semejantes a las hormigas, sólo saben recoger y gastar; los racionalistas, semejantes a las arañas, forman telas que sacan de sí mismos; el procedimiento de la abeja ocupa el término medio entre los dos; la abeja recoge sus materiales en las flores de los jardines y de los campos, pero los transforma y los destila por una virtud que le es propia. Esta es la imagen del verdadero trabajo en la filosofía, que no se fía exclusivamente en las fuerzas de la humana inteligencia y ni siquiera hace de ella su principal apoyo; que no se contenta tampoco con depositar en la memoria, sin cambiarlos, los materiales recogidos en la historia natural y en las artes mecánicas, sino que los lleva hasta la inteligencia modificados y transformados” (Bacon, 2009: 81). Precisamente, esta actitud de transformar la realidad también estará presente en posteriores científicos destacados. En el siglo XX, Aleksandr Oparin (2009: 8) había dejado escrito en su obra *El origen de la vida* que “si la vida es de naturaleza material, estudiando las leyes que la rigen podemos y debemos modificar o transformar conscientemente y en el sentido deseado a los seres vivos”. Y ésta es, precisamente, la lógica experimental y *desmitificadora* que ha ido alimentando nuestra subjetividad moderna durante largos y penosos siglos de verdadero delirio histórico y cultural.

<sup>29</sup> Compartimos la tesis de Enrique Dussel de que Europa necesitará tres siglos de acumulación de riqueza y tecnología militar para manejar la centralidad del sistema-mundo. En *Hacia una filosofía política crítica*, había escrito el filósofo mexicano: “La pretendida ‘superioridad’ de Europa sólo se ejercerá desde el siglo XV sobre las culturas amerindias, que desconocían el hierro, la pólvora y el caballo —no así el África y Asia que resistieron hasta el tiempo de la revolución industrial” (Dussel, 2001: 370).

que antepone, sin cuestionarlo siquiera, la libertad del mercado y la riqueza desmesurada del capitalista al desarrollo y la dignidad de la vida. Por ese mismo motivo, pensamos que China jamás hubiera podido llevar a cabo la Revolución industrial antes que Inglaterra, porque para la cultura china, la tecnología sólo podía ser un apéndice de la agricultura en el sentido de que “primero estaban los árboles y, después, las máquinas” (Brasó, 2009: 87-104).

Con el término desmitificación de la vida pretendemos mostrar tres cuestiones esenciales: a) por un lado, desvelar el origen y fundamento de la crisis ecológica que estamos viviendo en la actualidad con la contaminación de la atmósfera, los mares y ríos y la extinción de muchas especies de seres vivos; y, por otro lado, mostrar la miseria, explotación y dominación que experimenta el ochenta por ciento de la humanidad, que no puede desarrollar su vida con dignidad; b) vislumbrar que ambos fenómenos están relacionados directamente, y tienen, en realidad, el mismo fundamento: una voluntad de poder que no afirma la vida como una entidad que tiene la dignidad de lo sagrado<sup>30</sup>; y c) advertir la necesidad de repensar filosóficamente el concepto de “vida” más allá de la filosofía de la Modernidad eurocéntrica, que, desde la sociedad capitalista, generalmente, la ha considerado un objeto al servicio del proyecto de Occidente.

### **Las tesis decoloniales y la afirmación de la vida**

En la primera década del siglo XXI se creó un movimiento filosófico-político en Latinoamérica que emergió como crítica al eurocentrismo y colonialismo, rasgos fundamentales de la Modernidad europea. Así, el grupo modernidad/colonialidad empezó a formar una red multidisciplinar entre intelectuales de diferentes naciones que criticaron, desde ciertas categorías compartidas, el proyecto eurocéntrico de la Modernidad dominadora. Entre sus componentes más destacados nos encontramos a los siguientes: los sociólogos Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel y Agustín Lao-Montes; los antropólogos Arturo Escobar y Fernando Coronil; los semiólogos Walter D. Mignolo y Zulma Palermo; el crítico literario Javier Sanjinés; la pedagoga Catherine Walsh y los filósofos Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, María Lugones y Nelson Maldonado Torres. Sus diferentes trabajos defienden una perspectiva decolonial que parte del análisis crítico de las relaciones de poder que tuvieron su origen en 1492, con la invasión, conquista, y colonización

<sup>30</sup> Expresión de Enrique Dussel que nosotros hemos adoptado porque nos parece sumamente acertada.

de América, y que son las responsables del establecimiento, a nivel mundial, del sistema económico capitalista. Partiendo de este enfoque del poder dominador de Europa, el grupo modernidad/colonialidad<sup>31</sup> defiende la idea de que si bien el colonialismo había desaparecido con los movimientos de independencia de las colonias de América, Asia y África, éste, de alguna manera, habría sobrevivido transformándose en una nueva forma de sometimiento que, tal vez, no fuera mejor que la anterior. Como había expresado Walter D. Mignolo, desde su trabajo “El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura. Un manifiesto” (2007), en el siglo XIX, Inglaterra y Francia habían apoyado la descolonización de las colonias de España y Portugal; lo mismo hizo Estados Unidos en el siglo XX, cuando decidió apoyar la descolonización de las colonias de Francia e Inglaterra. Sin embargo, todas ellas fueron liberadas de un imperio para terminar en manos de otro no menos inocente. Como consecuencia de esa nueva dominación política, que sin duda fue el neocolonialismo, el pensamiento decolonial<sup>32</sup> fue reprimido, silenciado<sup>33</sup> por el imperialismo cultural y económico de Europa.

<sup>31</sup> Teniendo en cuenta toda esta problemática de la violencia que genera, desde la Modernidad, la colonialidad, todos sus miembros se han reunido periódicamente para valorar y discutir sus aportes académicos, y trabajar en común. Desde sus planteamientos críticos, también han mantenido comunicación con el sociólogo Immanuel Wallerstein, cuya categoría de sistema-mundo fue esencial para sus contribuciones académicas. Como fruto de sus numerosos encuentros, han emergido obras en común de gran envergadura, como, por ejemplo, *The Modern/Colonial/ Capitalist World-System in the Twentieth Century* y *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*.

<sup>32</sup> Debemos matizar que esta teoría se diferencia enormemente de las teorías poscoloniales. Recordamos que esta última se fue desarrollando hacia los años ochentas y noventas, y tiene como referencia las herencias coloniales del imperio británico en regiones como la India y Medio Oriente. Otras de sus características más destacables es que la mayoría de los intelectuales consideran que el periodo comprendido por la Modernidad es un fenómeno que tiene su origen en el siglo XVIII, con la emergencia del imperialismo británico y la Revolución industrial (Editorial, 2019). Y, por último, la genealogía de las teorías poscoloniales se localiza en el postestructuralismo francés (Mignolo, 2007:27). Por un camino muy diferente, nos encontramos a las tesis decoloniales. A diferencias de las primeras, éstas parten de las herencias coloniales del imperio español en América, a partir del siglo XVI. Además, mantienen la tesis de que la Modernidad tiene como origen 1492 (el “descubrimiento” y la invasión del continente americano), y afirman que la colonialidad es constitutiva de la Modernidad. Por último, a diferencia de las tesis poscoloniales, que tienen como referencia el postestructuralismo francés, el pensamiento decolonial tiene como origen de sus análisis “la densa historia del pasado planetario decolonial” (Mignolo, 2007: 27).

<sup>33</sup> Al respecto, había escrito Mignolo: “Las denuncias de Amílcar Cabral, de Aimé Césaire y de Frantz Fanon fueron admiradas para ser descalificadas, como se celebraron los logros de Patrice Lumumba después de cortarle el cuerpo en pedazos. Repensar los movimientos de Independencias descolonizadoras (en sus dos momentos históricos, en América y en Asia-África) significa pensarlos como momentos de desprendimiento y apertura en el proceso de decolonizar el saber y el ser; momentos que fueron velados por la maquinaria interpretativa de la retórica de la modernidad, el ocultamiento de la colonialidad, y, en consecuencia, la invisibilización del pensamiento decolonial en germen” (Mignolo, 2007, 32).

El pensamiento decolonial nació como crítica radical a un poder extranjero que ha reprimido la vida de los que habitan la otra cara de la Modernidad.<sup>34</sup> Este poder no es realmente consciente de su dimensión fetichista, violenta e irracional. En la periferia, la razón ilustrada de la Modernidad europea se traduce en una lógica destructiva y represora, la cual trajo consigo una nueva apertura, un nuevo proyecto más allá del que impusieron el eurocentrismo y el racismo, porque “esa lógica represiva produce una energía de descontento, de desconfianza, de desprendimiento entre quienes reaccionan ante la violencia imperial. Esa energía se traduce en proyectos decoloniales, que en última instancia, también son constitutivos de la Modernidad” (Mignolo, 2007: 26). Esa energía de descontento de la que habla el semiólogo argentino ya, en cierta manera, se sentía en el inicio del colonialismo, en la corporalidad de las víctimas del siglo XVI; y fue reflexionada y teorizada desde pensadores que vivieron en primera persona la crueldad de la violencia y la esclavitud. Por ello, las teorías decoloniales propias del grupo modernidad/colonialidad tienen presente aquellos otros discursos periféricos que tuvieron lugar en los siglos XVI y XVII, con pensadores como Waman Poma y Ottobah Cugoano, quienes se enfrentaron con su razón fronteriza<sup>35</sup> al mecanismo violento y exterminador de la vida que estaba generando, en nombre de la razón, de la libertad y del progreso humano, la colonialidad imperial de Europa. Entonces, “Waman Poma y Ottobach Cugoano abrieron un espacio-otro, el espacio del pensamiento decolonial, en la diversidad de las experiencias europeas en estos dos casos” (Mignolo, 2007: 33).

Ahora bien, todos estos pensadores decoloniales comparten una serie de criterios e ideas que nos ayudan, en gran medida, a señalar y a repensar aquellos aspec-

<sup>34</sup> Para los pensadores decoloniales, la Modernidad tiene dos caras: por un lado, la cara de las luces, de los privilegiados, del progreso sustentado en la razón y en la libertad del hombre. Es la cara que ha mostrado Europa para justificar su poder imperial. Y, por otro lado, está la cara oculta, la que no aparece visible, la que viven cada día los excluidos y dominados de la Tierra en nombre de esa razón y de ese progreso de Europa. Como expresa Mignolo, en la retórica de la Modernidad no aparece la pobreza ni el SIDA en África como su contrapartida. Porque, por ejemplo, “El Plan del Milenio de las Naciones Unidas, liderado por Kofi Anan, y el Earth Institute en Columbia University, liderado por Jeffrey Sachs, trabajan en colaboración para terminar con la pobreza [...]. Pero en ningún momento se cuestiona la ideología de la modernidad ni los pozos negros que oculta su retórica (las consecuencias de la economía capitalista —en la cual tal ideología se apoya— en sus variadas facetas, desde el mercantilismo del siglo XVI, el libre comercio de los siglos siguientes, la revolución industrial del siglo XIX, la revolución tecnológica del siglo XX), sino sus desafortunadas consecuencias” (Mignolo, 2007: 26-27).

<sup>35</sup> Al respecto, expresa Mignolo (2007:35): “el pensamiento fronterizo surge de la diferencia imperial/colonial del poder en la formación de las subjetividades. De ahí que el pensamiento fronterizo no sea connatural a un sujeto que habita la casa del imperio, pero sí lo sea en la formación de sujetos que habitan la casa de la herida colonial”.

tos negativos de la Modernidad que, desde su origen (a partir de 1492), han provocado en la vida terrestre (humana, animal y vegetal) tanto sufrimiento. Su discurso, por tanto, convierte esta tradición crítica en una filosofía muy distinta a la occidental, por las siguientes razones:

1. Para el pensamiento decolonial, la ética debe articular lo material (la cultura, la corporalidad, la voluntad, etcétera) y lo formal<sup>36</sup> (la mente, la razón, el lenguaje, etcétera), pero ambos niveles se fundamentan en la vida<sup>37</sup> como última instancia. Recordemos que en la filosofía occidental, las éticas formales suelen imponerse a las materiales, como en los casos de la Teoría de la Acción comunicativa y la Ética de Discurso,<sup>38</sup> que han ejercido gran influencia en todo el mundo.
2. Todos ellos han criticado la subjetividad Europea, pero también a determinados filósofos europeos<sup>39</sup> que, a pesar de mantener un discurso crítico

<sup>36</sup> Dussel, había señalado tres ideas que se encuentran inmersas en la Ética del Discurso, y que a juicio del filósofo mexicano, vienen a ser las causas de que se niegue el ámbito material. Éstas son: 1) las inclinaciones (la corporalidad) son patológicas, caprichosas, egoístas y particulares. Como no son universales, no pueden entrar en la determinación de la norma básica. 2) La “vida buena” particular de cada cultura no sirve para llevar a cabo una discusión de contenidos éticos con pretensión de universalidad. 3) “La negación de la obligación de la supervivencia como principio ético material” (Apel y Dussel, 2005: 342, nota 7). Para nuestra investigación es muy importante tener presente tales ideas, que no sólo se encuentran inmersas en la Ética del Discurso, sino también, como sabemos, en gran parte de los presupuestos de la mayoría de los filósofos que defienden sus planteamientos únicamente desde el ámbito formal, como son los casos de Kant, de Adam Smith o de John Rawls.

<sup>37</sup> Expresa Dussel (2007b: 251): “Pero de lo que se trata ahora, y por una exigencia que nos viene impuesta desde la realidad latinoamericana (igualmente del Asia y del África), es de que la persona humana no es sólo ‘lenguaje (*lógon*)’, sino que esencialmente y ante todo es un ‘viviente (*zóon*)’, pero no meramente como ‘animal’ irracional, sino como ‘viviente’ siempre humano. La ‘lógica’ de la vida se hace presente en todos los momentos del ser humano. Su propia racionalidad, lengua, espiritualidad, etcétera, son funciones ‘de’ la vida. Por ello, al mismo tiempo que la persona es parte de una ‘comunidad de comunicación’ (y sujeto de la misma acción comunicativa), es siempre y a priori miembro de una ‘comunidad de vida’; y por ser parte de ella, hay una ‘comunidad de comunicación’ (fundada y como función de la ‘comunidad de vida’)”.

<sup>38</sup> Habermas (2002: 337) había dejado escrito en su obra *Verdad y justificación* que la realidad nos aparece siempre impregnada lingüísticamente: “Incluso en la comprensión de enunciados elementales relativos a estados o sucesos en el mundo, el lenguaje y la realidad se interpretan de una forma que, para nosotros, es *indisoluble*”.

<sup>39</sup> Es muy interesante la crítica que realiza Enrique Dussel a la soberbia o arrogancia filosófica de Apel y Ricoeur. Al respecto, explica Dussel (1998c: 73-74): “Ambos textos, los de Apel y Ricoeur, se encuentran dentro del ambiente de una cierta euforia del “Norte” ante la derrota estrepitosa del socialismo real del ‘Este’. Ambos textos pretenden ‘enseñarnos’ a los del ‘Sur’ que no *repite* errores políticos-económicos ya superados por la historia europea como irrealizables. Pareciera entonces que yo me situaría como un poco fuera ‘del buen tono filosófico’ imperante, al volver a cuestiones ya ‘superadas’,

hacia Europa, como el caso de los posmodernos,<sup>40</sup> no han podido superar su propio eurocentrismo, porque han sido incapaces de valorar y tener presente seriamente otros discursos no-europeos.

3. Han criticado el método dialéctico,<sup>41</sup> que es el utilizado por la filosofía occidental, desde un nuevo pensar y método latinoamericano.
4. A diferencia de las tradiciones occidentales, que suelen construirse desde una cierta individualidad sin apenas diálogos con otros enfoques teóricos, el enfoque del pensamiento decolonial se ha ido edificando en continuo diálogo<sup>42</sup> y contacto con otras filosofías, tradiciones y movimientos sociales.<sup>43</sup> Viene a ser, por tanto, un trabajo colectivo.

anacrónicas. Ambos autores, sin embargo, deberán ir acostumbrándose a que nuestras 'razones' no parten de hechos que pudieran ser factores de fracaso en el 'Éste', sino en 'razones' que tienen ya cinco siglos y se han originado en el 'Sur' pero los filósofos europeos o norteamericanos no están habituados a "escuchar" esas razones fuera de su horizonte problemático".

<sup>40</sup> Dussel mantuvo un diálogo con Gianni Vattimo que partía desde dos puntos de vista irreconciliables: "Ciertamente, el diferente punto de partida de la 'Ontología hermenéutica del crepúsculo' (más que una ética) y de una 'Ética de la Liberación' permitirá comprender el desarrollo de dos discursos diversos, uno en el Norte, otro en el Sur" (Dussel, 1998c: 159).

<sup>41</sup> En 1973, había escrito Enrique Dussel (1973:12): "Desde la 'Alteridad' surge un nuevo pensar no ya dialéctico sino analéctico y, poco a poco, nos internamos en lo desconocido para la filosofía moderna, para la filosofía europea presente, para el pensar logológico, instaurando una antropología latinoamericana con la pretensión de ser la cuarta edad de la filosofía y la real filosofía contemporánea post-imperial, válida pero no sólo para América Latina, sino igualmente para el Mundo árabe, el África negra, la India, el Sudeste asiático y la China. Filosofía de los oprimidos a partir de la opresión misma. Filosofía de la liberación de las naciones pobres del globo. Hemos podido hablar con filósofos africanos en el África, con filósofos árabes en el Magreb y el Oriente próximo, y con muchos colegas en frecuentes viajes a México, América central y todos los países del América del sur, y en esos diálogos personales, a veces conferencias o cursos, hemos podido escuchar objeciones, madurar preguntas y, por último, tener la convicción de que en las páginas que siguen habrá elementos útiles para los que hayan descubierto la vocación del pensar real que no puede sino comprometerse con la realidad del pueblo histórico en el que dicho pensar ha surgido. El pensar que no se compromete con la realidad histórica, siendo ésta la única realidad que nos ha sido dada para ser vivida, es un pensar sofisticado, inauténtico y culpable de la solidarización con el *statu quo*, con la dominación imperial y con el asesinato del pobre".

<sup>42</sup> Dussel también expresa la importancia de un diálogo intercultural entre las comunidades poscoloniales del Sur, para que éstas reclamen su particular método filosófico más allá de Europa, desde sus propias situaciones, tradiciones y realidades económicas y políticas. El objetivo de esta diálogo sería trabajar hacia la realización de un pluriverso, donde cada cultura pudiera dialogar con las demás desde la similitud, pero permitiendo a cada una difundir su propia diferencia. Para toda esta cuestión véase Dussel (2013).

<sup>43</sup> Como expresa Mignolo (2007: 34): "La genealogía del pensamiento decolonial es planetaria y no se limita a individuos, sino que se incorpora en movimientos sociales, (lo cual nos remite a movimientos sociales indígenas y afros: Taki Onkoy para los primeros, cimarronaje para los segundos) y en la creación de instituciones".

5. Comprenden el fenómeno de la Modernidad no como un proceso intraeuropeo,<sup>44</sup> sino mundial.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Es una visión eurocéntrica, provinciana y regional, y expresa que para la filosofía europea: “La Modernidad es una emancipación, una ‘salida’ de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano. Este proceso se cumpliría en Europa, esencialmente en el siglo XVIII. El tiempo y el espacio de este fenómeno lo descubre Hegel, y lo comenta Habermas en su conocida obra sobre el tema —y es unánimemente aceptado por toda la tradición europea actual [...] Como puede observarse, se sigue una secuencia espacio-temporal: casi siempre se acepta también el Renacimiento italiano, la Reforma y la Ilustración Alemana y la Revolución francesa” (Dussel, 2001: 350).

<sup>45</sup> Enrique Dussel propone una visión de la Modernidad no eurocéntrica: “En un sentido mundial, y consistiría en definir como determinación fundamental del mundo moderno el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) ‘centro’ de la Historia Mundial hasta 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del ‘Sistema-mundo’). Anteriormente a esta fecha los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Sólo con la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna el ‘lugar’ de ‘una sola’ *Historia Mundial* (Magallanes-Elcano da la vuelta de circunvalación a la tierra en 1521)” (Dussel, 2001: 351). Dussel señala dos etapas en la Modernidad. En la primera, el Atlántico suplanta al Mediterráneo, y se van desarrollando ciertas determinaciones como la subjetividad constituyente, la propiedad privada, la libertad de contrato, etc. Para el filósofo mexicano, el siglo XVII (por ejemplo, Descartes) es el resultado de un siglo y medio de Modernidad, no su origen. La segunda etapa de la Modernidad tiene como principales protagonistas la Revolución industrial del siglo XVIII y la Ilustración, que amplía el horizonte iniciado por la Modernidad del siglo XV. En ésta, Inglaterra reemplaza a España como potencia hegemónica, y tiene el control de la Europa moderna (desde el inicio del Imperialismo en torno al 1870). En todo caso, “Esta *Europa Moderna*, desde 1492, ‘centro’ de la Historia Mundial, constituye, por primera vez en la historia, a todas las otras culturas como su ‘periferia’” (Dussel, 2001: 352).

6. Más allá del universalismo abstracto<sup>46</sup> moderno, los autores decoloniales proponen un pluriversalismo transmoderno.<sup>47</sup> Más allá del igualitarismo occidental,<sup>48</sup> que defiende que todos los seres humanos son iguales, proclaman la dignidad de la diferencia cultural.

<sup>46</sup> No “salen” de Europa. Por eso, muchas de las categorías que se utilizan como fundamento, y que se definen como valores universales (libertad, igualdad, dignidad, democracia) pierden consistencia a la hora de explicar la naturaleza humana, al no advertir que el contenido de estos elementos forman parte de un sistema particular, y, por ello, solo puede aplicarse en el caso concreto del ser humano de la cultura occidental. En referencia a la democracia, Bobbio es uno de los filósofos políticos que defienden la idea de que los estados liberales son los únicos sistemas democráticos posibles, porque piensa que sólo estos respetan la realización de los derechos y libertades de los sujetos. De hecho, concluye: “Hoy sólo los Estados nacidos de las revoluciones liberales son democráticos y solamente los Estados democráticos protegen los derechos del hombre: todos los estados autoritarios del mundo son a la vez antiliberales y antidemocráticos” (Bobbio, 1992: 48). Desde esta fe ciega en los estados liberales, se ha impuesto el modelo de democracia occidental a todas las culturas del mundo, sin tener en cuenta sus orígenes, sus costumbres o sus propias libertades. Como había escrito Grosfoguel en su trabajo “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, existe una larga tradición de pensamiento sobre lo universal. Descartes había entendido lo universal como un conocimiento eterno, es decir, más allá del tiempo y el espacio. En el filósofo francés, todos los atributos del Dios cristiano quedaron concentrados en el “sujeto”, en el “yo”. Ahora bien, para poder reclamar la posibilidad de este conocimiento eterno, era fundamental separar al sujeto de todo cuerpo y espacio. Por eso, como expresa Grosfoguel, “De ahí que el dualismo sea un eje fundamental del cartesianismo” (Grosfoguel, 2007: 64). Precisamente, es este dualismo moderno el que logra situar al sujeto en un “no-lugar” y “no-tiempo”, que es lo que le posibilita para imponerse más allá de cualquier límite espacio-temporal en la cartografía de poder mundial. Sigue argumentando Grosfoguel que, al situarse al sujeto como fundamento de todo conocimiento, su monólogo interno, que surge sin ninguna relación dialógica con otros seres humanos, es lo que le posibilita hacer un reclamo para llegar a la verdad de forma autogenerada, insulada de relaciones sociales con otras personas. Precisamente, la Modernidad europea se fue desarrollando bajo este solipsismo y dualismo que reflejó Descartes en sus obras filosóficas.

<sup>47</sup> Mignolo (2007: 31) había escrito: “La enorme contribución de la decolonización (o Independencia), tanto en la primera oleada desde 1776 a 1830 en las Américas, como en la segunda en Asia y en África, es haber plantado la bandera de la pluriversalidad decolonial frente a la bandera y los tanques de la universalidad imperial”. El pensamiento decolonial no rechaza ninguna lengua, pensamiento o subjetividad, sino que está constantemente aprendiendo de todos ellos: “La genealogía del pensamiento decolonial es *pluriversal* (no *universal*). Así, cada nudo de la red de esta genealogía es un punto de despegue y apertura que introduce lenguas, memorias, organizaciones sociales, subjetividades, esplendores y miserias de los legados imperiales” (Mignolo, 2007: 45).

<sup>48</sup> Por ejemplo, este igualitarismo está presente en la Ética del Discurso de Apel y Habermas, que promulgan una comunidad de comunicación en la que sus miembros participan en el discurso con simetría y libertad. En este sentido, la exclusión de algún participante de la comunidad invalidaría el discurso. Por ello, se afirmó que la validez universal tendría como condición indispensable que éste quedase libre de cualquier violencia o coacción. Dussel había respondido claramente a este esquema, y desde el Otro, había afirmado: “La filosofía de la liberación parte de la sospecha de que dicha comunidad de comunicación ‘real’ puede siempre ser una sociedad hegemónica, que al dominar culturas, naciones, clases, grupos, sexos (el femenino), edades (la juventud), impone como ‘real’ (y aún como ‘ideal’, que

7. Hay una afirmación rotunda de la vida<sup>49</sup> desde la defensa de la dignidad del Otro. Verdaderamente, la capacidad para descubrir<sup>50</sup> el sufrimiento de la víctima es lo que, al fin y al cabo, hace posible la afirmación de la vida. La alteridad de la víctima, en la proximidad del cara-a-cara,<sup>51</sup> nos muestra una nueva ética desde la responsabilidad por los pobres y excluidos de la Modernidad. Cuando en el siglo XVI Bartolomé de Las Casas defendió la vida del indio, de la víctima, en realidad, lo hacía en nombre de la vida; ciertamente, fue la dignidad de la vida humana lo que él defendió en el Consejo de Indias.

Ciertamente, nos hemos apoyado en las tesis decoloniales por varias razones: a) su discurso se sitúa más allá de Europa, b) han criticado el eurocentrismo y la Modernidad desde 1492 hasta la actualidad, c) han relacionado la opresión y ex-

es su proyección como idea regulativa) su propia 'particularidad' —como Europa impuso su 'particularidad' al mundo colonial durante cinco siglos como si fuera la 'naturaleza' misma de las cosas—. Esta sospecha sustenta la imposibilidad de una mera 'reforma' o 'revolución' de la 'sociedad abierta' en el mundo periférico, de una totalidad 'vigente'. Sólo la irrupción del Otro puede permitir proyectar (y realizar) una comunidad futura más justa, sobre otras bases, como nueva alternativa: una 'comunidad de comunicación *histórico-posible*' (una 'utopía *concreta*' que no es ni la 'real' ni la 'ideal'); un 'proyecto de liberación? —algo más que una emancipación' (Apel y Dussel, 2005: 104).

<sup>49</sup> Había escrito Enrique Dussel (1998b: 11) en su obra *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*: "Es un problema de vida y muerte. Vida humana que no es un concepto, una idea, ni un horizonte abstracto, sino el *modo de realidad* de cada ser humano en concreto, condición absoluta de la ética y exigencia de toda liberación. No debe extrañar entonces que esta *Ética* sea una ética de afirmación rotunda de la vida humana ante el asesinato y el suicidio colectivo a los que la humanidad se encamina de no cambiar el rumbo de su accionar irracional. La *Ética de la Liberación* pretende pensar filosófica y racionalmente esta situación real y concreta, ética, de la mayoría de la humanidad presente, abocada a un conflicto trágico de proporciones nunca observado en la historia de la especie humana, filogenéticamente hablando".

<sup>50</sup> Europa no estaba acostumbrada a teorizar sobre el sufrimiento de la vida. Al respecto, Mignolo (2007: 41-42) había escrito: "Así, la 'nuda vida' que 'descubrió' Agamben, y que tanto entusiasmó a la mentalidad blanca de la Europa occidental y de los Estados Unidos, es tardíamente lo que indios y negros ya sabían desde el siglo XVI. Que las vidas de las gente blanca pudieran ser desechables fuera una novedad para Europa y Anglo-América. Esa novedad es también parte de la ceguera del 'hombre blanco'; una ceguera en la que el descubrimiento de la desechabilidad de la vida humana permite ahora construir argumentos 'críticos' basados en la humillación del hombre blanco. El pensamiento decolonial, que también atiende a los horrores del holocausto, lo hace desde su gestación historiada en el siglo XVI, en historias paralelas, en Europa, en las Américas y en las poblaciones de Asia".

<sup>51</sup> El cara-a-cara es una categoría propia de la ética de Lévinas, y hace referencia a un tipo de relación humana que se establece desde la reciprocidad de la no-violencia y que, por ello, deja al descubierto una relación ética, no ya ontológica: "La posición de cara, la oposición por excelencia, sólo es posible como juicio moral. Este movimiento parte del Otro" (Lévinas, 2006: 226). Dicha categoría ha sido asumida por la Filosofía de la Liberación.

clusión de la mayoría de seres humanos con la destrucción ecológica del capitalismo,<sup>52</sup> y d) por el hecho de que su discurso parte del Otro, de la víctima en la exterioridad<sup>53</sup> del sistema, camino que nos conduce directamente a la afirmación de la vida. En efecto, el “descubrimiento” del sufrimiento de la víctima es lo que nos lleva realmente a afirmar la vida, puesto que si invisibilizamos el rostro del Otro —al encubrirlo como hizo Europa—, la dignidad de la vida pasa desapercibida. Es, entonces, la propia vida y su dignidad sagrada lo que se expresa de manera espontánea en el rostro agitado por el dolor, por la cosificación de su alteridad. Cuando ese Otro nos interpela, el sufrimiento que manifiesta su rostro viene a ser, precisamente, un mandato, un imperativo, que nos “obliga” a ayudarlo. Implícitamente éste viene a decirnos que hay que restaurar con urgencia “algo” esencial que ha sido dañado. Ese “algo” hace referencia justamente a esa dignidad de la vida, que, por alguna razón, pasó inadvertida, fue velada. Toda esta cuestión es imposible de percibirse desde el punto de vista de Europa, que parte de la idea de que todos los seres humanos somos racionales, libres e iguales, y desde donde el Otro es totalizado, encubierto, en “lo Mismo”.<sup>54</sup> Sin embargo, si no se tiene la sensibilidad suficiente

<sup>52</sup> Los autores decoloniales parten del poder europeo que se impuso desde la invasión, conquista y colonización de Latinoamérica, y que fue evolucionando hasta dar la lugar al capitalismo salvaje que impera en el mundo con casi total impunidad, y que es responsable de que la vida en el planeta se esté deteriorando rápidamente porque prima más aumentar la tasa de ganancia que la dignidad de la vida humana, animal, vegetal y mineral. Desde el egoísmo del sistema capitalista no se llega a comprender que las instituciones fueron creadas precisamente para el desarrollo de la vida humana. Había escrito Enrique Dussel (2006b: 135-136): “El fin de la economía es la vida humana, lo cual debe lograrse en el menor tiempo posible de uso de la misma vida (‘reducción de la jornada laboral’), y no, al contrario, aumentar la jornada de unos (que sufren), dejar sin trabajo a otros (que mueren en la pobreza), e imponer como finalidad de la economía la acumulación creciente de ganancia, inmolando con ello a la humanidad (víctima de la miseria) y a la vida en la Tierra (por el problema ecológico). El límite absoluto del capital y de la Edad Moderna, que han cumplido 500 años, y por ello la exigencia de un pasaje a una nueva Edad de la humanidad, consiste en la extinción de la especie humana bajo la forma de un suicidio colectivo, en los dos aspectos ya indicados (miseria y destrucción ecológica)”.

<sup>53</sup> Dussel va a ser muy crítico con el solipsismo de Kant, del primer Fichte o del primer Schelling, y del *Urich* de Heidegger, ya que desde sus planteamientos el Otro nunca puede revelarse desde la *exterioridad* (Apel y Dussel, 2005: 97-98).

<sup>54</sup> Este término que utiliza Enrique Dussel en sus obras es original de Lévinas. En su libro *Totalidad e infinito* había dejado escrito: “Esta primacía del Mismo fue la elección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me viene de fuera. No recibir nada o ser libre. La libertad no se parece a la caprichosa espontaneidad del libre albedrío. Su sentido último reside en esta permanencia en el Mismo, que es Razón. El conocimiento es el despliegue de esta identidad. Es libertad” (Lévinas, 2006: 67). Ciertamente, esta razón, que es la que intenta incluir en “lo Mismo”, en la totalidad, al Otro, es la razón de la que parte Habermas (1999) cuando expresa: “La abolición puede abolirse, no mediante la independencia nacional, sino sólo mediante una inclusión que sea suficientemente sensible a las diferencias específicas individuales y de grupo del trasfondo cultural. El problema de las minorías ‘nacidas’ que puede aparecer en todas las sociedades pluralistas se

para “descubrir” al Otro, tampoco se tendrá la suficiente inteligencia para hallar la dignidad sagrada de la vida.

Para finalizar, concluimos lo siguiente: el problema de la destrucción de la vida tiene su origen en la voluntad de poder del hombre europeo cuando oprimió al Otro. Desde esta voluntad, que empezó a percibir la realidad en clave de dominación, tuvo lugar un proceso de desmitificación de lo vivo, y, como resultado, la vida empezó a ser tratada como una cosa manipulable, transformable, vendible, destructible y desechable. Pero esta desmitificación se ha hecho más patente en nuestros días en una sociedad excesivamente individualista, donde se sigue incluyendo al Otro (al ser humano y a todos los demás seres vivos) en el sistema como un objeto más de dominación y explotación. Pero, reiteramos, no se puede defender lo sagrado de la vida si no se defiende la dignidad del pobre y del excluido. Porque el origen de la destrucción de la “madre tierra” se fundamenta en esa voluntad de poder del hombre europeo que cosificó a su “hermano”, al Otro. Por eso, la miseria de la víctima es la miseria de la vida, y la dignidad de la víctima es la dignidad de la vida. Ciertamente, sólo hay un camino que tomar en esta encrucijada histórica: revertir el proceso, esto es, mistificar la vida, percibirla como sagrada, desde otra subjetividad (voluntad de vida) que sepa situarse en una relación de cara-a-cara con el Otro, que ame su genuina diferencia y escuche su palabra otra.

agudiza en las sociedades multiculturales. Pero cuando éstas están organizadas como Estados democráticos de derecho siempre se ofrecen diferentes caminos para el precario objetivo de una inclusión ‘sensible a las diferencias’” (125). Habermas habla aquí de incluir al Otro en el sistema, sin sospechar siquiera que dicho fenómeno podría ocultar un acto de dominación por parte de esos Estados democráticos a las minorías.

## Bibliografía

- ADORNO, Theodor; y Horkheimer, Max. (2018). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. (Introducción de Juan José Sánchez). Madrid: Trotta.
- APEL, Karl-Otto; y DUSSEL, Enrique. (2005). *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*. Madrid: Trotta.
- BACON, Francis. (2009). *Instauratio Magna. Novum organum. Nueva Atlántida*. México: Porrúa.
- BARROS, Carlos. (1997). "La humanización de la naturaleza en la Edad Media". Ponencia presentada en el Congreso *Mensch und Natur im Mittelalterlichen Europa*, organizado por la academia Friesach (Universidad de Klagenfurt, Austria), el 1-5 de septiembre.
- BOBBIO, Norberto. (1992). *Liberalismo y democracia*. México: Fondo de cultura económica.
- BRASÓ, Carles. (2009). "El origen de la fábrica moderna en China (1840-1895)". *Gerónimo de Uztariz*, (25), 87-104.
- DUSSEL, Enrique. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana, I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- DUSSEL, Enrique. (1994). *1492. El encubrimiento del Otro.hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: plural editores.
- DUSSEL, Enrique. (1995). *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- DUSSEL, Enrique. (1996). *Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- DUSSEL, Enrique. (1998a). "En búsqueda del sentido. (Origen y desarrollo de una filosofía de la liberación)". *Un proyecto ético y político para América Latina*, en *Anthropos: huellas del conocimiento*, Proyecto A Ediciones, n° 180, pp. 13-36.
- DUSSEL, Enrique. (1998b). *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*, Madrid: Trotta.
- DUSSEL, Enrique. (1998c). *La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- DUSSEL, Enrique. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao: Descleé de Brouwer.
- DUSSEL, Enrique. (2006a). *Filosofía de la cultura y la liberación*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- DUSSEL, Enrique. (2006b). *20 tesis de política*, México: Siglo XXI.

- DUSSEL, Enrique. (2007a). *Materiales para una política de la liberación*. México: UANL.
- DUSSEL, Enrique. (2007b). *Las metáforas teológicas de Marx*, Caracas: el perro y la rana.
- DUSSEL, Enrique. (2009). *Política de la liberación. Arquitectónica*, Madrid: Trotta.
- DUSSEL, Enrique. (2012). Comunicación personal, 25 de octubre de 2012.
- DUSSEL, Enrique. (2013). "Agenda for a South-South Philosophical Dialogue", *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, n°1, pp. 3-18.
- DUSSEL, Enrique. (2015). *Filosofía de la cultura y transmodernidad*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Editorial. (2019). "Teorías decoloniales en América Latina" (en línea). *Nómadas*, (26). Disponible en [http://nomadas.ucentral.edu.co/nomadas/pdf/nomadas\\_26/26\\_0\\_Editorial.pdf](http://nomadas.ucentral.edu.co/nomadas/pdf/nomadas_26/26_0_Editorial.pdf).
- ELENA DÍAZ, Alberto. (1982). "Teoría planetaria e hipótesis astronómicas: el desarrollo de la *"Physica coelestis"* durante el renacimiento científico". *Diánoia*, XXVIII(28), 179-197. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1982.28.831>
- GRANT, Edward. (1983). *La ciencia física en la Edad Media*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GROSFOGUEL, Ramón. (2007). "Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas". En Santiago Castro-Gómez y Ramos Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 63-78.
- HABERMAS, Jürgen. (1999). *La inclusión del Otro. Estudios de teoría política*, Barcelona: Paidós.
- HABERMAS, Jürgen. (2002). *Verdad y justificación*, Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER, Martin. (1998). *Ser y tiempo*, Santiago de Chile: Editorial universitaria.
- HEIDEGGER, Martin. (2013). *Nietzsche*, Barcelona: Ariel.
- HENRY, Michel. (1985). *Généalogie de la Psychoanalyse. Le commencement perdu*, París: PUF.
- JONAS, Hans. (1995). *El principio de responsabilidad*, Barcelona: Herder.
- LÉVINAS, Emmanuel. (2006). *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme.
- MARX, Karl. (1991). *El capital*, tomo I, México: Siglo XXI.
- MIGNOLO, Walter. (2007). "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto". En Santiago Castro-Gómez y Ramos Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 25-46.

- MIKULINSKY, Semyon. (1989). “La controversia internalismo-externalismo como falso problema”. En *Introducción a la teoría de la historia de las ciencias*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 231-256.
- OPARIN, Aleksandr. (2009). *El origen de la vida*. México: Ediciones Quinto Sol.
- OROZCO-ECHEVERRI, Sergio. (2016). “Sobre el concepto de leyes de la naturaleza en Isaac Newton”. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 16(32), 155-184.
- REARLE, Giovanni; y ANTISERI, Dario. (2010). *Historia de la Filosofía Vol. II*. Barcelona: Herder.
- RICOEUR, Paul. (1986). *Du texte a l’action. Essais d’herméneutique II*. París: Editions du seuil.
- ROSSI, Paolo. (1970). *Los filósofos y las máquinas 1400-1700*. Barcelona: Labor.
- SANCHEZ, David. (1999). *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*. Bilbao: Desclée de Brower.
- SHOPENHAUER, Arthur. (2003). *El mundo como voluntad y representación, Vol .1*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.
- SILVA, Carmen; y TOLEDO, Leonel. (2016). “Robert Boyle y John Locke: mecanicismo, percepción y teoría de las ideas”. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 16(32), 103-127.
- WALLERSTEIN, Immanuel. (2017). *El moderno sistema mundial II*. Madrid: Siglo XXI.

## *Nietzsche, Heidegger y los maestros de la comedia de la existencia*

### *Nietzsche, Heidegger, and the Teachers of the Comedy of Existence*

**Mario Alberto Morales Domínguez**

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA | MÉXICO

#### **Resumen:**

El objetivo de este texto es ofrecer una visión de la academia que vaya más allá de las dinámicas del capital, dando cuenta de la pertinencia de la filosofía dentro de las universidades. Para hacerlo, en primer lugar, situaremos nuestro contexto posterior a la muerte de Dios anunciada por Nietzsche. Con esto en mente, rescataremos los planteamientos de Heidegger en *La autoafirmación de la Universidad alemana*. Posteriormente, a la propuesta heideggeriana de la filosofía como eje de las disciplinas universitarias se le dará un giro nietzscheano, integrando la jovialidad en su quehacer. A lo largo de todo el texto, con ayuda de algunos pensadores contemporáneos como Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida, Stephen Melville e Iain Thomas, haremos entonces un llamado a la configuración de un tipo de filosofía en la actualidad que asuma el riesgo que comporta hacerse cargo de la existencia en su vaivén permanente, entre tragedia y comedia, entre razón y sinrazón. Finalmente, daremos cuenta de la forma en que el capital se apropia del sinsentido de la existencia, llenándolo con razones y medidas. Por lo tanto, concluiremos que sólo desde la multiplicidad de las voces en torno a estas cuestiones existenciales es que podremos hacer frente al actual sistema de mercado y su tendencia a co-optar todos nuestros saberes.

**Palabras clave:** Muerte de Dios, Universidad, filosofía, multiplicidad, gaya ciencia, capital

**Abstract:**

The purpose of this text is to provide a prospect of an academy that goes beyond the dynamics of capital, while accounting for the relevance of philosophy in universities. To this end, firstly we will place our context after the Death of God announced by Nietzsche. With this in mind, we will rescue some of Heidegger's ideas in *The Self-Assertion of the German University*. Then, a Nietzschean turn will be given to the Heideggerian proposal of philosophy as the axis of university disciplines, while integrating a sense of joyousness in its labour. Throughout the text, with the help of some contemporary thinkers such as Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida, Stephen Melville and Iain Thomas, we will call on the configuration of a kind of philosophy today that takes the risk involved in being in charge of existence in its permanent swaying, between tragedy and comedy, between reason and unreason. Finally, we will give an account of the way in which capital appropriates the non-sense of existence, filling it with reasons and measures. Consequently, we will conclude that it is only from the multiplicity of voices concerning these existential questions that we might be able to face the current market system and its tendency to co-opt all of our knowledges.

**Keywords:** Death of God, University, philosophy, multiplicity, gay science, capital

**Introducción**

El presente texto es una meditación acerca de la pertinencia de la filosofía en la actualidad, de sus alcances y de su relación con las demás disciplinas en el contexto de la Universidad y los currículos que ofrece. El objetivo principal es ofrecer una visión que vaya más allá de la academia como una servidora del capital y sus demandas de satisfacción del mercado laboral, rescatando los planteamientos de Heidegger (1989), en el discurso titulado *La autoafirmación de la Universidad alemana*, donde propone a la filosofía como la encargada de darle sentido a los planes de estudio en una labor conjunta con las ciencias, pero también haciendo una crítica a éstos desde la filosofía de Nietzsche. Para poder hacerlo, en primer lugar situaremos nuestro momento histórico posterior a la muerte de Dios anunciada por Nietzsche, preguntándonos acerca de nuestras posibilidades actuales para hacernos cargo de ello. En segundo lugar, remitiéndonos al discurso de Heidegger ya mencionado, se argumentará que la filosofía puede ser el eje sobre el cual puedan ser enfrentadas las cuestiones a que nos vemos arrojados a causa de la muerte de Dios, consumada por nosotros mismos, conllevando una co-responsabilidad al lado

de las ciencias y demás disciplinas humanas. Sin embargo, en un giro propio de este acercamiento a la argumentación heideggeriana, regresaremos a Nietzsche para señalar que esa filosofía rectora de los saberes no puede ser una disciplina sin un toque de risa y comedia, no puede quedarse sin la jovialidad de lo que Nietzsche llamaría “la gaya ciencia” (1988). Así, esbozaremos un tipo de práctica de la filosofía que se pierde a sí misma o que, al menos, cuenta con la posibilidad de perderse o adentrarse en el sinsentido y absurdo de la existencia. Este tipo de disciplina, propondremos, se encontraría siempre en el riesgo, conformándose a sí misma, cuestionándose y arrojándose a lo desconocido, dando cuenta todo el tiempo de la falta de fundamento que la conforma y que la compone. Ante esta apertura del porvenir de la filosofía, ni siquiera la sinrazón sería perpetua. La comedia quizá consiste justamente en este vaivén del que sólo la filosofía como visión desapegada y desde la multiplicidad de las voces dentro de ella puede acceder. Daremos cuenta entonces de cómo es que el capital, al no responder ante estas cuestiones y, por el contrario, tratar de llenar el vacío por medio de la razón, el cálculo y la medida de cada una de nuestras relaciones, termina por apropiarse y regir no sólo todos nuestros intercambios, sino todos nuestros saberes y su orientación en las universidades. Finalmente, concluiremos que los aportes formulados por Heidegger respecto a la relación entre la filosofía y las demás disciplinas dentro de las universidades pueden hoy ser rescatados, sobre todo en lo que hace a la autonomía y riesgos propios del pensamiento respecto del sistema actual de mercado.

### Responsables de la muerte de Dios

En el famoso §125 de *La gaya ciencia*, Friedrich Nietzsche relata el acontecimiento de un loco que caminaba por la plaza pública con un farol encendido en pleno día y gritaba “¡Busco a Dios!”, obteniendo por respuesta de todos sus escuchas, quienes eran ya ateos, un puñado de risas. Pero el loco hace ver que justamente fueron todos ellos quienes mataron a Dios y proclama:

“¿Cómo podemos consolarnos, asesinos de asesinos? Lo más santo y poderoso que ha habido en el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos —¿quién nos limpia de esta sangre? ¿Con qué agua podríamos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tenemos que inventar? La grandeza de este acto, ¿no es demasiado para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses para aparecer dignos de él?” [...] “Llego demasiado pronto”, dijo luego. (Nietzsche, 1988: 161)

La interpretación de este pasaje queda evidentemente abierta para la filosofía. Sin embargo, aquí, a manera de detonación, nos atrevemos a afirmar que tal loco llegó efectivamente demasiado temprano, aunque no sabemos qué tanto. Actualmente habría que preguntarnos si no es tiempo ya de responder a esas cuestiones formuladas hace casi 140 años por Nietzsche a través del excéntrico personaje.

Quizá se podría describir la situación en la que nos encontramos hoy en día justamente comenzando por decir, como Jean-Luc Nancy lo hace desde su texto *La comparution* (1992), que después de aquella nombrada “muerte de Dios” no es que nos hayamos quedado sin criterio alguno, sino que somos más bien testigos de la separación, el juicio, la distinción, el criterio, como la única regla que tiene la capacidad de disolver a todas las demás. El día del juicio, que antiguamente nos enfrentaba irremediabilmente con ese Dios, no es sino un instante siempre en suspensión, dice Nancy. Ésa es la manera en la que juzgamos nuestro horizonte y en la que hacemos todo horizonte. Pero para este autor, en lo que se ha llamado “posmodernidad” hemos quedado ya expuestos, desnudos, ante nuestra propia comparecencia. La división queda así como la única condición de nuestra existencia. Y eso es así porque no estamos solos. “Comparecemos: venimos juntos (en) al mundo”, dice Nancy (1992: 373). En el capítulo “Responding to Existence” del libro *A finite Thinking*, Nancy argumenta que nosotros, cada uno como individuo y como seres con, somos responsables de todo lo que puede ser dicho y lo que puede ser. Todo es nuestra responsabilidad, con todo y sus aporías, dice: “Una vez que no hay autoridad que pueda medir nuestra responsabilidad, dividiéndola en partes circunscritas y definir su alcance, entonces no hay nada que pueda salvarse de una responsabilidad que lentamente viene a ser idéntica a la existencia misma” (Nancy, 2003: 290). Éste es nuestro tiempo.

¿De qué somos responsables entonces? De todo, dice Nancy. Y el mismo autor nos guía de nuevo hacia Nietzsche, quien, para él, fue el primero en hablar de una responsabilidad total; ya sin un ser divino legislador y responsable, “la humanidad se convierte así en la promesa de ella misma” (Nancy, 2003: 291). Ahora, no es sino el “filósofo” quien para Nietzsche sería el sujeto de esta responsabilidad: “‘Filosofía’ significa, por lo tanto, no conocimiento ni creencia, sino responsabilidad de lo que no es conocimiento ni revelación, de lo que no está disponible, de lo que no tiene siquiera concepto ni significado” (Nancy, 2003: 291-292). Se trata del compromiso hacia una demanda incondicional. La filosofía, dice Nancy, piensa la responsabilidad sin límites; el pensamiento revela en sí mismo el compromiso. “Este pensamiento es ya la actuación de la responsabilidad que él quiere pensar” (Nancy, 2003: 293). Una vez que la filosofía actúa siendo absolutamente responsable se compromete a un sentido que está por venir. Lo único seguro es el riesgo, el riesgo abierto

a que cualquier cosa pase. Como lo dice explícitamente Nietzsche en el §343 de *La gaya ciencia*, al morir Dios, unos pocos ven un nuevo sol nacer, “una especie nueva, difícil de definir, de luz, ventura, alivio, alegría, aliento, aurora... En efecto, los filósofos y los ‘espíritus libres’, al enterarnos de que ‘ha muerto el viejo Dios’, nos sentimos como iluminados por una aurora nueva” (Nietzsche, 1988: 254).

### **La filosofía, rectora de las ciencias**

Ahora bien, esta condición que hemos descrito arriba no es del todo nueva. Ya Heidegger, en el discurso titulado *La autoafirmación de la Universidad alemana*, que pronunció en ocasión de la toma del Rectorado en 1933, hacía referencia a esto en sus propios términos argumentando que si “Dios ha muerto”, como dice Nietzsche, todos estamos expuestos a lo oculto para cuestionarlo (Heidegger, 1989). El cuestionar se vuelve entonces la primera figura del saber. Esta posición puede darnos luz no solamente haciéndonos ver nuestra responsabilidad total como filósofos y como seres expuestos, sino orientando la labor filosófica respecto a otras disciplinas también. Para Heidegger, el cuestionar rompe el encapsulamiento de las ciencias, para configurar el mundo, un mundo en riesgo, un mundo espiritual. Visto así, “toda ciencia es filosofía, lo sepa y lo quiera, o no” (Heidegger, 1989: 9). La ciencia no es un mero medio, sino el poder de todo de existir, dice Heidegger: “La ciencia es el firme mantenerse cuestionando en medio de la totalidad del ente, que sin cesar se oculta. Este activo perseverar sabe de su impotencia ante el destino” (Heidegger, 1989: 11). Para Heidegger, aceptar el cargo del rectorado era igual a dirigir espiritualmente a la escuela; como él lo decía: arraigar en la esencia de la Universidad. La Universidad se afirma en el querer enraizar auténticamente y en común, pues la esencia de la Universidad es su autonomía. Y “autonomía significa: ponernos nosotros mismos la tarea y determinar incluso el camino y el modo de su realización, para ser lo que debemos ser” (Heidegger, 1989: 8). De esta manera, lo que se busca es la autoafirmación que se manifiesta como voluntad originaria y que sólo se justifica y se sostiene en la autorreflexión. “Profesores y alumnos tienen, cada uno a su manera, que estar y permanecer poseídos por este concepto de ciencia” (Heidegger, 1989: 16).

Los planteamientos de Heidegger se vuelven, en el sentido expuesto, una guía para comprender la tarea de la filosofía y las ciencias actuando conjuntamente, pero por el contrario, como lo diría el mismo Heidegger cinco años más tarde en *La época de la imagen del mundo* (2010), el hecho de que la ciencia se limite a un sector de objetos y se especialice en campos de investigación particulares y distinto

de las demás ciencias, envuelve a ésta en una lógica de la empresa. La especialización, si bien es lo que permite un progreso en la investigación, también es donde por vez primera el proyecto del sector de objetos se inscribe en lo ente, dice Heidegger. Recientemente, Stephen Melville ha rescatado estos posicionamientos diciendo que lo que Heidegger proponía era:

un particular entrelazamiento de profesionalización, entendido como la formación de una práctica e investigación institucional cerrada, auto-regulada y auto-reproducible, donde “investigación” quiere decir la subsunción de una objetividad formal generalizada bajo una panoplia de estrategias y métodos independientemente justificados que Heidegger toma para garantizar una continua pero esencialmente infundada actividad. (Melville, 2010: 175-176)

Pero, como lo señala el mismo Melville, para Heidegger cuando se le da primacía al método se llega a una profesionalización de la investigación. Lo que sucede es que se le da primacía al método por encima de lo ente. Y esto, nos recuerda Melville, sería sólo un aspecto de algo más grande llamado tecnología o técnica que en Heidegger se identifica particularmente como “una formación específica del mundo tal que éste se nos aparece como una reserva de objetos disponible al conocimiento” (Melville, 2010: 177). Recordemos que en *La pregunta por la técnica*, un texto de 1954 donde está mucho más elaborada la reflexión introducida en *La época de la imagen del mundo*, Heidegger declaraba que la propia técnica no es un mero medio: “Mientras concibamos la técnica como instrumento, vamos a permanecer apegados a querer dominarla y omitiremos la esencia de la técnica” (Heidegger, 1997: 144), que es el hecho de que la técnica es una forma de generación de entes, un modo de desvelamiento. De tal manera que donde domina la técnica, se ahuyenta toda otra posibilidad de desvelamiento. Para Heidegger, por lo tanto, lo peligroso no es la técnica, sino el misterio de su esencia.

Retomando el ensayo de 1938, Heidegger (2010) nos advertía acerca la concepción del mundo como imagen, es decir, como esa reserva de objetos disponibles. En esta forma de concebir el mundo se piensa en un posible desarrollo de la humanidad, desde una posición dada, un cierto tipo de objetivización. Pero en esta supuesta búsqueda por la verdad sólo participan las visiones que ya han ocupado su posición respecto de esto ya dado. Incluso se mantiene cierto teatro del cual hay que estar al tanto para no perderse de lo que está pasando en el mundo: “ser nuevo es algo que forma parte del mundo convertido en imagen” (Heidegger, 2010: 75). Dentro de ese marco, la lucha entre visiones del mundo sólo puede mirar hacia la planificación, el cálculo, la corrección, la disposición, el aseguramiento. Como lo

interpreta Melville, “la ‘construcción cultural’ se convierte en el terreno en el cual nosotros a la vez nos enfrentamos y evadimos a nosotros mismos, en el cual el mundo ha sido perdido” (Melville, 2010: 178). El mundo se ha hecho invisible a él mismo. “El que ahora tengamos o nos imaginemos tener un mundo en el cual nada está oculto no significa que el mundo mismo no esté en el ocultamiento” (Melville, 2010: 180).

En este contexto, lo que destaca específicamente Melville es que actualmente lo que se llama el currículo, o plan de estudios, sólo ordena lo que ya está dado y lo valida. El currículo de todas y cada una de las disciplinas y ciencias ya no es discutido, ya no tiene otro significado que la lista de lo que se ofrece; es una especie de inventario, dice. Frente a esto, lo que propone este autor es reconocer el currículo como un complejo acto social, el cual va acompañado siempre de otros currículos dentro de un correlato común que puede ser identificado como una facultad. La facultad, como campo común de distintas profesiones, no precisamente debe unificarlas y homogeneizarlas, sino más bien dar sentido a la heterogeneidad. Debe hacer sentido a los estudiantes que, tarde o temprano, podrían participar en la misma construcción del currículo, y hacer sentido para sí misma. Rescatando las palabras de Heidegger en el discurso del Rectorado: “la Facultad sólo es Facultad cuando desarrolla una capacidad de legislación espiritual, arraigada en la esencia de su ciencia” (1989: 16). Lo que Heidegger identifica ahí como “servicio del saber” es la misión espiritual de la ciencia. Específicamente en aquel discurso, esto es la “objetividad” para Heidegger, entendida no como lo hacemos normalmente, sino como la libertad de darse a uno mismo la ley. Sólo así se pueden conservar las fuerzas de la existencia, pues sólo así se puede decidir sobre lo que se es. Lo que se está jugando aquí es la posibilidad de renovar las humanidades y en general la humanidad, tarea difícil desde la modernidad, justo porque, como lo advertiría Heidegger poco después, es desde la modernidad que comienza “la época de la imagen del mundo”.

### **El porvenir en la risa y la perdición**

Ahora bien, podríamos quedarnos con esa atractiva versión de la filosofía como dirigente del espíritu de un pueblo y de la facultad como aquel lugar privilegiado donde todo adquiere sentido. Pero también vale la pena rescatar lo que Nietzsche dice en el §1 del ya citado libro *La gaya ciencia* sobre “los maestros del fin de la existencia”, quienes son vistos como maestros de la moral que surgen para dar deberes y porqués que sirven para hacer olvidar que en el fondo sólo hay instinto,

impulso, estupidez y sinrazón. Estos maestros son “el contrario atroz de la risa” (Nietzsche, 1988: 59), pues nos hacen creer que la vida vale la pena ser vivida, que cada uno de nosotros tiene una misión, merece vivir. Ellos efectivamente nos dan sentido a la existencia, pero al final siempre triunfa la risa. Por ello, afirma Nietzsche, “¡es posible que también para la risa haya aún un porvenir! [...] Reírse de sí mismo tal como se debiera reír para que sea risa que brota de toda verdad, ni aun los mejores han tenido suficiente sentido de la verdad, ni aun los mejor dotados han tenido, ni con mucho, suficiente genio” (Nietzsche, 1988: 58). La “gaya ciencia” de la que habla Nietzsche es cuando la risa se alía con la sabiduría; es la comedia de la existencia que aún no ha llegado.

Quizá habría que decir incluso que esa gaya ciencia no ha llegado sino que puede no llegar nunca y que ésa sea justamente su condición. Y es que, como lo dice el mismo Nietzsche, en el §335 del libro citado, se llega a ser lo que se es creando nuevos valores, “¡queremos llegar a ser lo que somos —los nuevos, los únicos, los incomparables, los que fijan su propia ley, los que se crean a sí mismos!” (Nietzsche, 1988: 244); pero hay que completar este párrafo con otros fragmento del §305: “los moralistas que ordenan al hombre primera y primordialmente ser dueño de sí mismo le ocasionan una enfermedad singular [...] pues quien quiere aprender de las cosas algo que él mismo no es, debe saber perderse a sí mismo a ratos” (Nietzsche, 1988: 224-225). La responsabilidad de la que habla Nancy, aquella de la que todos somos responsables y que es la responsabilidad misma de la existencia, es siempre efectivamente la responsabilidad del sentido, de la verdad; pero el sentido no es algo que se tiene. Por el contrario, se promete un sentido que siempre está por venir, nunca se tiene, siempre depende del encuentro con el otro y siempre está en riesgo de perderse a pesar de que no se tiene aún, dice Nancy (2003).

Nancy (2003) distingue entre sentido y significado. Se podría decir que es la diferencia entre la comprensión del ser y la comprensión de la entidad. Ésta última corresponde a la lectura y la escritura. El saber esto no corresponde con la decisión de la existencia. Ésta se juega en el ámbito del sentido. Pero a lo que se accede con esta decisión es únicamente a la apropiación como inapropiación de la propia diferencia, dice Nancy. El sentido es la circulación de los seres, lo que sucede en el “entre”. Pero en ese “entre” no hay nada, no hay ni siquiera un puente. Es afirmación que a cada momento es nueva, pero es repetición a la vez. Estamos expuestos al sentido, pero nunca accedemos, porque el ser es siempre plural, dice Nancy. De esta forma, en *Ser singular plural*, Nancy advierte que habría que asumarnos ya como una brecha, como un trazo, una ruptura: “Para que el hombre sea descubierto, y para que el ‘sentido humano’ adquiera un sentido, hay primero que deshacer todo cuanto se pretenda verdadero en relación con la naturaleza o el destino del

‘hombre’” (Nancy, 2006: 10). En el origen hay siempre una distancia. Si estamos siempre curiosos del mundo, pensando en cómo es, es porque la alteridad nos intriga, ella expone el origen siempre inapreciable de otro, un otro que puede ser cualquier cosa. Así, “el sentido, entonces, tiene la misma estructura que la responsabilidad: es compromiso, juramento” (Nancy, 2003: 295-296). Una vez más, siempre es riesgo: “Nosotros existimos *como* esta responsabilidad; [...] estamos expuestos el uno al otro y juntos al mundo, al mundo que no es otro que esta exposición misma. Existencia es responsabilidad para la existencia” (Nancy, 2003: 296). Esta responsabilidad, de acuerdo a Nancy, es vacía y absoluta, lo es todo. Tan es así que la existencia lleva a cabo su responsabilidad hasta el punto de la irresponsabilidad. Esto quiere decir que hay que saber que no obtendremos respuesta por nuestra responsabilidad: “Tenemos que ser capaces de comprometernos a nosotros mismos al punto del juego y la alegría, de intoxicación prometedora o de no prometer más nada” (Nancy, 2003: 297). Tal es la gaya ciencia de la que habla Nietzsche; esto es la perdición y la risa.

### El riesgo del pensamiento

En Heidegger es necesario un punto de perdición por el que hay que pasar para llegar a ser lo que se es, para llegar a autoafirmarse. Iain Thompson (2004), quien recientemente ha defendido que el pensamiento ontológico sobre la educación es una tendencia subyacente en toda la obra de Heidegger, reconoce que el *Dasein* heideggeriano se distingue de otras entidades en que su propio ser es un problema para él; pero es necesario remarcar que para Heidegger el ser es algo anterior a poder decir algo sobre el ser. Es decir que hay un ser pre-ontológico, en sentido práctico, antes que el teórico, antes que cualquier pregunta. La autocomprensión se da únicamente saliendo del entendimiento cotidiano de nuestras prácticas. Se da, por ejemplo, dice Thompson, cuando colapsa nuestra cotidianidad y nos preguntamos el sentido de lo que hacemos. Se trata de una confrontación fundamental con nosotros mismos, sólo ahí accedemos a la llamada autenticidad. Por lo tanto, paradójicamente, que uno llega a ser uno mismo dejando de ser uno mismo. Esta paradoja, dice Thompson, se podría resolver suponiendo que el yo que soy ahora no es quien soy, es decir, si es inauténtico y no es sino hasta que doy cuenta de ello que soy yo. Pero esto deja otra paradoja aún más profunda, continúa Thompson, pues dice: ¿qué sentido tiene llegar a ser lo que soy, si al final no hay un ser fuera de lo práctico al cual llegar a ser? Heidegger responde, dice Thompson, argumentando que el *Dasein* es justo lo que siempre está llegando a ser. Quiere

decir que hay una dimensión futura interminable en el entendimiento del ser. Quien soy es quien todavía no soy porque siempre estamos proyectándonos en algo que al pensarlo no lo estamos siendo. Pero sólo en la medida en que este entendimiento del ser nos permite hacer lo que proyectamos en él, llegamos a ser lo que entendíamos ser. Es decir que la actividad teórica sólo consuma el entendimiento del ser implícito en nuestro autoentendimiento práctico.

Y Thompson (2004) insiste, ¿qué tipo de ser hay que llegar a ser y cómo la proyección hace que llegue a ser eso? ¿Podemos llegar a ser lo que no somos ya? Para responder a esto, Thompson recurre de nuevo al ejemplo de los mundos en colapso. Dice: ¿qué pasa si a alguien se le colapsa su cotidianidad y proyectos de vida? “Lo que es crucial reconocer es que, cuando tal colapso del mundo ocurre, no perdemos instantáneamente las habilidades, capacidades e inclinaciones que esta identidad previamente organizaba. En efecto, en tal situación tendemos a continuar proyectándonos sobre un proyecto ausente (por un tiempo al menos)” (Thompson, 2004: 451). En esta situación es claro que, para Thompson, somos lo que no somos. Aquí es donde por fin regresamos a la parábola del loco de Nietzsche. Nosotros los que hemos matado a Dios no estamos a la altura de nuestro crimen, nos hace ver Nietzsche. Para Thompson esto ilustra es que en última instancia podemos llegar a no ser nada, ser simples “seres para la muerte”. Heidegger lo expresa al hablar sobre Nietzsche: “La fórmula ‘Dios ha muerto’ comprende la constatación de que esa nada se extiende. Nada significa aquí ausencia de mundo suprasensible y vinculante. El nihilismo, ‘el más inquietante de todos los huéspedes’, se encuentra ante la puerta” (Heidegger, 2010: 163). Si Dios ha muerto, el dominio sobre la tierra pasa al hombre, se pensaría; pero los hombres, a pesar de haber matado a Dios, podemos no saber siquiera acerca de ello. Recordemos que el loco gritaba “¡busco a Dios!”. Este loco no es simplemente alguien que ya no cree en Dios, como los que lo observaban. Este hombre, dice Heidegger, está loco porque ya no hace pasar los ideales del mundo suprasensible como algo real, cuando ya nadie de los demás cree en ellos. Lo que han perdido estos hombres es su posibilidad de creer, y con eso ya ni siquiera son capaces de pensar, proclama Heidegger. Éstos “han suprimido el pensamiento y lo han sustituido por un parloteo que barrunta nihilismo en todos aquellos sitios donde consideran que su opinar está amenazado” (Heidegger, 2010: 198). El oído del pensar, dice Heidegger, escucha siempre el clamor del loco.

En su texto *¿A qué se llama pensar?*, publicado en 1952, Heidegger dice: “los filósofos son los pensadores. Se llaman así porque el pensar tiene lugar, de modo especial en la filosofía” (1997: 255). Pero interesarse en la filosofía no garantiza que pensamos, incluso podemos embaucarnos con la filosofía creyendo que pensamos

sin que lo estemos haciendo. Lo que hay que pensar siempre se sustrae. Hasta ahora no habitamos en la esencia del pensar, éste es siempre un lanzamiento hacia adelante, una promesa. Para pensar hay que aventarse a la corriente, como en el nadar, dice Heidegger. La corriente es el elemento en el que se mueve el nadar. Ahora, para pensar, si aún no estamos en el elemento en el que se mueve el pensar, hay que esperar a que éste nos interpele. Tal espera corresponde a un “avizorar dentro de lo ya pensado, lo impensado, que se nos vela aún en lo ya pensado. Por medio de tal espera, pensando, estamos andando ya por el camino hacia lo que hay que pensar” (Heidegger, 1997: 265). La paradoja a la que parece llevarnos esto podría ser enfrentada asumiendo que la decisión de filosofar, de pensar, como Nancy lo señala, se lleva a cabo en el plano óntico, no en alguna otra parte, no en otro mundo. Y esto es así porque la existencia no es una propiedad, “la existencia es la decisión de existir (y/o no existir), y así decidir (y/o no decidir)” (Nancy, 1993: 85). La existencia no tiene esencia, o mejor dicho, ella es su propia esencia. De esta forma, “el pensamiento es una decisión en favor del entendimiento-del-ser que la existencia es, o más bien en favor del entendimiento-del-ser acorde al cual la existencia alcanza su decisión” (Nancy, 1993: 84), la decisión de ser o no ser algo. Por ello, dice Nancy, filosofía no es entender el ser sino lo contrario, porque no pretende encontrar el ser o lo que es el ser, sino sólo “arriesgar y afirmar la existencia en su propia ausencia de suelo” (Nancy, 1993: 84). La existencia alcanza su propia decisión en el pensamiento. El pensamiento de la decisión sólo consiste en la decisión de pensar, así se muestra por sí misma la decisión decidiéndose a existir. Retomando a Thompson, se puede decir que cuando perdemos todos los proyectos que conforman nuestra vida, lo que se nos muestra es que no hay ningún proyecto de vida dado en la estructura del ser. Lo que queda, fuera de todos los proyectos que teníamos, es nuestro puro proyectar. Ahora se puede entender lo que quiere decir Nancy cuando habla de exposición. A lo único a lo que estamos finalmente expuestos es a la falta de fundamento.

### Flujo y reflujo

Una vez que hemos seguido la identificación del pensamiento como la decisión de la existencia con la filosofía, y ésta, a su vez, con la dirección de las ciencias, del pueblo y del destino desde la Universidad, como lo hacía Heidegger, habrá que recurrir una vez más al §1 de *La gaya ciencia*: “el advenimiento siempre nuevo de tales maestros del fin de la existencia ha venido a modificar la humana naturaleza. Cuenta ésta ahora con una necesidad más, precisamente la necesidad del

advenimiento siempre nuevo de tales maestros y enseñanzas del ‘fin’” (1988: 60). Así que finalmente en la comedia de la existencia también hace falta el moralista, lo que Nietzsche llama lo trágico. Para él, se trata de flujo y reflujo. Desde su primera obra, *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche (2000) plantea que las dos divinidades griegas, Apolo y Dioniso, representan una antítesis en cuanto a origen y metas, el arte apolíneo del escultor y el arte no-escultórico de la música, dionisiaco. Apolo es el dios de las fuerzas figurativas, la bella apariencia, la luz. Lo dionisiaco podría ser la embriaguez, un júbilo místico en el cual nos perdemos a nosotros mismos. Para Nietzsche no son separables uno del otro, son necesarios ambos. Gracias a la imagen, engaño del orden de lo apolíneo, el hombre se salva de su autoaniquilación orgiástica dionisiaca, la cual de cualquier forma siempre está presente. Pero, para Nietzsche, donde se expulsa lo dionisiaco se busca la verdad como mera apariencia y se olvida del propio placer de la existencia. Dicho placer no se debe buscar en las apariencias, sino detrás de ellas. Se debe buscar que Apolo hable el lenguaje de Dioniso y viceversa, es decir, que convivan y en su alianza llenen de sentido a la vida.

El propio Heidegger termina *La época de la imagen del mundo* diciendo que es necesario mirar la propia época para ver la sombra también. Cuando el mundo se ha convertido en imagen, “lo incalculable pasa a ser la sombra invisible proyectada siempre alrededor de todas las cosas” (Heidegger, 2010: 88). Ahora bien, sólo se puede llegar a saber qué es viendo la época como imagen. Cuando se coloca al mundo frente a nosotros y se hace una reproducción de él, es como si se colocara en un cuadro, una representación. Y, como se dijo más arriba, sólo desde ahí es posible la planificación, la vista hacia el futuro. El *Dasein* se presenta como ente, después se re-presenta como imagen. Es después de la entidad como uno se puede hacer una imagen del *Dasein*. En palabras de Heidegger: “la imagen del mundo sería una especie de cuadro de lo ente en su totalidad [...] Hacerse con una imagen de algo significa situar a lo ente mismo ante sí para ver qué ocurre con él y mantenerlo siempre ante sí en esa posición” (2010: 73). Esto quiere decir, como bien lo identifica Melville, que ver el mundo como imagen envuelve una profunda ambigüedad. Hay una pequeña brecha entre el ver el mundo como imagen y la autonomía de la apertura del mundo que se puede dar en el arte. Para explicar esto recurre al ensayo de *El origen de la obra de arte* de Heidegger (2010) —un texto de 1935, intermedio entre el discurso del Rectorado y *La época de la imagen del mundo*—, y al ensayo “Restituciones de la verdad en pintura”, donde el filósofo Jacques Derrida (2001), en 1978, haría referencia directa a este ensayo. En primer lugar, Heidegger defiende que el arte nos regresa a la cosa, nos lleva a lo que es el artefacto por sí mismo. De acuerdo con él, la obra de arte puede captar la esencia de las

cosas porque cuando nos habituamos a ellas dejamos de hacerlo. De esta forma, “el utensilio presenta un parentesco con la obra de arte, desde el momento en que es algo creado por la mano del hombre. Pero, a su vez, y debido a la autosuficiencia de su presencia, la obra de arte se parece más bien a la cosa generada espontáneamente y no forzada a nada” (Heidegger, 2010: 20). Es decir, aunque la obra de arte se presente como una cosa más, su utilidad es no tener ninguna otra utilidad a la de dejar que la cosa sea y repose por sí misma. La obra se abandona a su pura autosubsistencia, según Heidegger. Sin embargo, como lo subraya Derrida:

Heidegger finge, se trata de una estrategia retórica, extraer una consecuencia de lo que acaba de decirse: si la utilidad, esencia del ser-producto, solo puede aparecer en su uso, en el momento del uso, si el uso solo puede ser, piensa, efectivo, la efectividad misma, entonces el cuadro no sirve para nada cuando se trata de acceder a lo que sirve, a la utilidad del producto. (Derrida, 2001: 351)

Como lo dice Melville (2010), se trata de un ir y venir, un enlazar y desenlazar, partir y regresar, siempre yendo más allá y más allá. Por eso, Derrida lo expone a través de una pluralidad de voces que se superponen unas a otras continuamente. Para Melville, aquí se juega nuestra capacidad de tomar esta apuesta y llevarla hacia el planeamiento de currículos que den respuesta a nuestra situación actual, que den cabida a múltiples voces dentro de los planes de estudio, haciéndose cargo de lo que ello conlleva. No hace mucho, dice Melville, todavía había un campo de conocimiento que integraba todas las profesiones y del cual ninguna de ellas escapaba. Se trataba de ciertos conocimientos generales que implicaban a todas las disciplinas. Sólo desde este campo común se podía pensar la institución y el currículo en general, como un todo. Como historiador del arte, Melville se refiere a los cursos de Estética, Filosofía o acerca de culturas no occidentales, que ahora detecta como opcionales en los currículos *standard* en EE.UU. Aunque estos conocimientos no tenían una aplicación directa sobre ciertas disciplinas, dice, servían en determinados momentos para cuestionar y repensar las disciplinas en su totalidad cuando éstas no eran capaces de responder a las exigencias del tiempo histórico, tal como pareciera que ahora nos encontramos. “Lo que realmente se ha perdido aquí es un tipo específico de heterogeneidad disciplinaria y temporal que constituía el trabajo propiamente curricular” (Melville, 2010: 195). Lo que se juzga entonces es la posibilidad de la redefinición de todo el currículo y, más aún, la renovación de las humanidades a través de las propias disciplinas una vez más. Nos queda por pensar qué sentido podríamos darle nosotros, qué otras disciplinas, además de la filosofía, podrían ayudar a esta tarea en cada caso. Si no se lleva a cabo esta labor,

advierte Melville, simplemente se administran saberes ya dados, respondiendo a una demanda del tipo “satisfacer al cliente”, es decir, al intercambio económico.

### Más allá de la razón capitalista

Nancy, en el ensayo “La medida del ‘con’” de su *Ser singular plural*, ha dicho que lo que demuestra la inhumanidad del capital es solamente la simultaneidad de lo singular. “La exposición desnuda de la comparecencia es la exposición del capital. La segunda es como el reverso y el revelador de la primera” (Nancy, 2006: 90). Esto quiere decir que lo que nos deja ver el capital es únicamente que no hay un valor absoluto, que nos hemos quedado sin criterios, sin medidas ajenas a nosotros mismos. Habrá que decir entonces que no es que los currículos no tengan regla ni criterio: tienen el criterio del capital. Para Nancy, lo que expone el capital es la alienación del ser-con, de nuestra comparecencia. Por esto, lo que él propone es tomar la medida del ser-con, como ser singular plural, como la única medida, la medida absoluta del ser. Se trata de una medida inconmensurable de todos, de cada uno y de la multiplicidad. Y para hacerlo es necesario estar abierto a la pluralidad de las aperturas. En Heidegger, dice Nancy, “ninguna apertura tendría lugar (ningún ser) si lo ‘abierto’ no se abriera con respecto a otro ‘abierto’, la apertura no consiste más que en la coincidencia de las aperturas” (Nancy, 2006: 98). Pero entonces la paradoja está en que en esta apertura se abre al paso hacia cualquier cosa, incluyendo por cierto al capital, que, como lo dice Nancy, expone nuestra participación en el ser-con “como una violencia, en la que el estar-juntos se vuelve ser-comerciante y comeciado. El ser-con se elude ahí al mismo tiempo que se exhibe en su plena desnudez” (Nancy, 2006: 91).

Volviendo al tan mencionado §1 de *La gaya ciencia*, recordemos que Nietzsche dice ahí que la esencia de los hombres es conservar la especie lo quieran o no. La liberación, para Nietzsche, termina siendo la falta de responsabilidad última: “¡Entregate a tus mejores o tus peores afanes y, sobre todo piérdete!” (Nietzsche, 1988: 58). De todas maneras servimos a la especie; la economía de nuestra conservación es derrochadora e insensata, se vale del odio, la malicia, la rapiña y todo lo demás que se considera ahora malo. “Incluso el hombre más perjudicial es, quizá, a pesar de todo, el más útil con respecto a la conservación de la especie; porque preserva en sí mismo o en otros, gracias a sus efectos, impulsos sin los cuales la humanidad se hubiera debilitado o corrompido hace mucho” (Nietzsche, 1988: 57). Quizá es hora de escuchar al loco de Nietzsche, quien advertía que estos hombres que lo escuchaban seguían inmersos en prácticas que suponían un algo más allá. Estos

hombres estaban viviendo dentro de una cultura que ya había tenido su colapso, y ellos no se habían dado cuenta aún. Se podría decir que el capital es ahora el que hace uso de esas aspiraciones que nos distraen aportándonos un sentido de la existencia, y se convierte él mismo en la suprema aspiración. Pero vale recordar lo que Nietzsche apuntaba desde *El nacimiento de la tragedia*: “Todo lo que nosotros llamamos ahora cultura, formación, civilización tendrá que comparecer alguna vez ante el infalible juez Dioniso” (2000: 168). Por ahora, no podemos negar que pareciera no haber nada fuera del capital. Parece difícil imaginar siquiera algo diferente. Como lo señala Heidegger,

En el lugar de la desaparecida autoridad de Dios y de la doctrina de la Iglesia, aparece la autoridad de la conciencia, asoma la autoridad de la razón [...] La meta de una eterna felicidad en el más allá se transforma en la de la dicha terrestre de la mayoría. El cuidado del culto de la religión se disuelve en favor del entusiasmo por la creación de una cultura o por la extensión de la civilización. Lo creador, antes lo propio del dios bíblico, se convierte en distintivo del quehacer humano. Este crear se acaba mutando en negocio. (Heidegger, 2010: 165)

Heidegger termina este ensayo, “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, diciendo que “El pensar sólo comienza cuando hemos experimentado que la razón, tan glorificada durante siglos, es la más tenaz adversaria del pensar” (2010: 198). Tal vez ahora los maestros del fin de la existencia están mudando a ser los maestros de la comedia de la existencia o maestros de la locura, traiga lo que traiga ello consigo. De cualquier forma, sabemos que lo único que puede traernos es a nosotros mismos. Aunque parezca que los currículos están tomados por estos dos elementos, la razón y el capital, quizá no sea así del todo. Sabemos que si acaso el capital ha de ser superado, esto no puede hacerse si no llega la catástrofe, el colapso, pues justamente es la comedia de la existencia la que se vale de estas destrucciones para renovarse. Justo ahí sabremos también si esa era nuestra condición desde el principio. Mientras tanto, la filosofía puede encargarse de hacernos una imagen de nuestro propio colapso, pero lo que habría que preguntarse es si somos capaces de prepararnos para el colapso, pues sabemos que si estamos preparados para él, entonces ya no es ningún colapso. Más aún, advertir el colapso, principalmente desde la academia, puede ser una forma de seguir inmersos en una lógica en la cual ya nadie cree, pero que sigue operando. Eso sería una tragedia, en este caso. Como maestros de la comedia, por ahora, quizá sólo quedaría hacernos valer de cualquier cosa para renovarnos, ya sea dentro o fuera del currículo. Habrá que asumir el ridículo y llevar el farol encendido en pleno día. Se trata de flujo y reflujo.

## Conclusión

Como hemos visto, el capital es aquello que se ha encargado de suplir la figura del Dios muerto en tiempos en que no hemos sabido dar respuesta a aquellas preguntas ya citadas que planteaba Nietzsche desde finales del siglo XIX: “¿Cómo podemos consolarnos, asesinos de asesinos? [...] ¿quién nos limpia de esta sangre? ¿Con qué agua podríamos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tenemos que inventar?” Pero también es verdad que la filosofía, en su desarrollo a lo largo del siglo XX, particularmente gracias a la figura de Heidegger, puede aún ofrecer respuestas y modos de comprensión que nos permitan hacernos cargo de ello. Heidegger no solamente planteó las principales cuestiones ontológicas de nuestro tiempo, pasando por la técnica, el mundo como imagen y el arte, sino que además sugirió, en el momento en que aceptó el cargo del Rectorado de la Universidad de Friburgo, un entrelazamiento de la filosofía con las ciencias de una forma en que fueran éstas, y no la mentalidad de la razón y el negocio, las que guiaran el destino de la humanidad.

Un autor como Jean-Luc Nancy, nos ha hecho ver que la responsabilidad con que se carga, una vez que damos cuenta de esto, no puede ser sino total. Pero eso no quiere decir que la orientación de los saberes humanos tengan una guía única, lineal y conocida de antemano. Por el contrario, lo que le esperaría, en todo caso, a la universidad una vez librada de su encadenamiento al mercado, sería un constante cuestionamiento hacia sí misma, un volver a comenzar una y otra vez, poniendo en juego sus propios fundamentos y arriesgándolo todo en esta acción. La universidad que conocemos ahora, como hemos defendido en este trabajo, no es sino una institución que por inercia continúa un trayecto ya lanzado desde la modernidad, basado aún en concepciones de verdad en términos de conocimiento, técnica y dominación sobre el mundo. Con la muerte de Dios se abre la posibilidad a que demos cuenta de la irracionalidad que nos atraviesa también. Y eso es de lo que se haría cargo, en todo caso, una filosofía alegre y sin temor a lo que venga con su desarrollo. Quizá ni siquiera podríamos llamar filosofía a una disciplina que no asume la tarea del pensar de esta manera. Lo que conocemos es sólo una cara del pensamiento, sólo lo apolíneo, diría Nietzsche.

Los amplios currículos que conforman las universidades no pueden permanecer en aislamiento, cada uno, como siguiendo un modelo o un método que no se cuestiona a sí mismo y jamás se pone en relación con los demás y, sobre todo, con el proyecto general de la universidad. Lo que está en juego en esa falta de vinculación entre las disciplinas no es sino el destino de lo humano. Cuando los programas de estudio simplemente se ajustan a las demandas laborales de un mundo ya pre-

concebido desde el aprovechamiento y explotación de los recursos para el mantenimiento del sistema actual, entonces pierden totalmente su objetivo. Es por esta razón que la filosofía, en su rescate desde los planteamientos de Heidegger, puede servir como un modo de poner en diálogo a todos estos saberes, sopesando sus métodos particulares, sus objetos de investigación, sus objetivos y sus resultados obtenidos. Mientras esto no se haga, es posible que, por ejemplo, que, a pesar de los resultados que alguna investigación pueda advertir sobre los efectos secundarios o dañinos de nuestro actual paradigma de producción y estilos de vida, de pronto se vuelva imposible detener o modificar éstos últimos por no tener las herramientas suficientes desde todas las disciplinas para hacerlo. Lo que está en juego es asimismo la autonomía de las ciencias y los saberes respecto del régimen del consumo. En otras palabras, sin la libertad de que las ciencias y la filosofía se arriesguen a sí mismas en su propio hacer, no les queda otro destino que la apropiación de las mismas por parte del mercado. En conclusión, si algo pudiéramos rescatar de los posicionamientos de Heidegger, sobre todo respecto a la filosofía en relación con las demás disciplinas, más aún hoy ya bien entrado el siglo XXI, sería esta posibilidad de autodeterminación, no sin su propia sombra y asunción del riesgo, desde la pluralidad de nuestras facultades.

## Bibliografía

- DERRIDA, Jacques. (2001 [1978]). *La verdad en la pintura*. Barcelona: Paidós.
- HEIDEGGER, Martin. (1989 [1933]). *La autoafirmación de la Universidad alemana*. Madrid: Tecnos.
- HEIDEGGER, Martin. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial universitaria.
- HEIDEGGER, Martin. (2010 [1984]). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- MELVILLE, Stephen. (2010). Curriculum. En M. Iversen & S. Melville (Eds.), *Writing art history: Disciplinary departures*. Chicago: University of Chicago Press. 174-200
- NANCY, Jean-Luc. (1992). "La comparution/The compearance: from the existence of 'communism' to the community of 'existence'". *Political Theory*, 20(3), 371-398.
- NANCY, Jean-Luc. (1993). *Birth to the presence*. California: Stanford University Press, 1993.
- NANCY, Jean-Luc. (2003). *A finite thinking*. California: Stanford University Press.
- NANCY, Jean-Luc. (2006 [1996]). *Ser singular plural*. Madrid: Arena libros.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1988 [1882]). *La gaya ciencia*. Barcelona: Akal.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2000 [1872]). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.
- THOMPSON, Iain. (2004). "Heidegger's perfectionist philosophy of education in *Being and Time*". *Continental Review*, (37), 439-467.

## *La triple escritura del ser en la obra de Heidegger. Una interpretación a partir de los Cuadernos negros*

### *The Triple Writing of Being in the Work of Heidegger. An Interpretation from the Black Notebooks*

**César Alberto Pineda Saldaña**

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA PUEBLA | MÉXICO

#### **Resumen:**

Este trabajo busca aclarar los motivos filosóficos por los cuales Martin Heidegger empleó, a lo largo de toda su obra, tres maneras de escribir la palabra ser: *Sein*, *Seyn* y *Seyn* (tachado). Se busca comprender cuál es el sentido de cada una de estas escrituras y su relación mutua, si existe entre ellas superación, negación o complementariedad. La tesis propuesta es que cada una de ellas nombra un aspecto distinto de la donación del ser, cada una se aproxima más que la anterior al fondo de la experiencia del ser, pero esto no significa que haya una superación, sino que los tres ámbitos designados están en una íntima relación de copertenencia. Se mostrará que *Sein* designa el proyecto filosófico que busca al ser como sentido, es decir, en la comprensión preontológica del hombre; *Seyn* se refiere a que el hombre no está inmediatamente vinculado con la esencia más auténtica de la verdad del ser, sino que ha de ser *apropiado* para ella, de modo que se apunta a la idea de *Ereignis*; finalmente, como es sabido, *Seyn* alude a la idea de la cuaternidad (*das Geviert*), pero además de ello, los últimos *Cuadernos negros* publicados permiten ver que el surgimiento de esta tercera escritura del ser está directamente vinculado con dos ideas prácticamente desconocidas en la obra publicada en vida del autor: la *escatología del ser* y un acontecimiento de expropiación, *Enteignis*.

**Palabras clave:** ontología, metafísica, Heidegger, Cuadernos negros

**Abstract:**

This paper seeks to clarify the philosophical reasons for which Heidegger used, throughout all his work, three ways to write the word Being: *Sein*, *Seyn* and *Se̅yn* (crossed out). It intends to understand which is the sense for each one of these three words, as well as their mutual relation, if there is between them overcoming, denial or complementarity. The proposed thesis is that each of them names a different aspect of the donation of being, each one approaches more than the previous one to the fund of the experience of being, but this does not mean that there is an overcoming, but the three designated instances they are in an intimate relationship of co-belonging. It will be shown that *Sein* refers to the philosophical project that search for the being as sense, as pre-ontological comprehension of human being. *Seyn* points out to the fact that human is not immediately linked to the more authentic essence of the truth of being, but he must be appropriated for it, so that the idea of *Ereignis* is alluded. Finally, as it is known, *Se̅yn* (crossed out) refers to the idea of the *Fourfold* (*das Geviert*), but besides that, the last published *Black Notebooks* let us see that the emergence of the third writing of Being is directly linked with two practically unknown ideas in the work published during the lifetime of the author: an *eschatology of Being* and an event of expropriation (*Enteignis*).

**Keywords:** ontology, metaphysics, Heidegger, Black Notebooks

**Introducción**

La filosofía tardía de Heidegger es conocida por la oscuridad y dificultad de su estilo, que llega a una mayor extrañeza en los tratados ontohistóricos y los *Cuadernos negros*. Esto ha dificultado un diálogo crítico y reflexivo con la obra posterior a 1930, pues tan peculiar estilo puede resultar completamente ilegible a primera vista. Así pues, una aclaración de las peculiaridades del estilo tardío de Heidegger se torna necesaria para entablar un diálogo crítico con su pensamiento. Sin embargo, el pensador raramente ofrece una explicación concreta sobre sus estilos y estrategias conceptuales, como si invitase al lector a pensar por sí mismo esos cambios.

La extrañeza aumenta cuando, además del estilo, el lector se encuentra con la singular escritura del ser tachado: *Se̅yn*,<sup>1</sup> empleada por el filósofo alemán en su obra

<sup>1</sup> Para evitar complicaciones tipográficas, aquí reproducimos con un tachado horizontal lo que Heidegger expresó con una "X".

tardía. ¿Qué significa esta cruz o “X”? ¿Es una negación del ser o una expresión de nihilismo? ¿Qué necesidad del pensamiento impulsa a tachar el ser? En un primer momento, cada una de las tres maneras de escribir el ser corresponde a una etapa en la obra de Heidegger: *Sein*, la palabra usual para designar el ser, caracteriza la etapa fenomenológica de *Ser y tiempo*; *Seyn* aparece con fuerza desde los *Beiträge*; pero en la década siguiente el filósofo comenzará a escribir el ser tachado, *Se̅yn*. Cabe señalar que, en la obra publicada, esta última forma casi no fue dada a conocer, con excepción de *Zur Zeinsfrage*, de 1955, y en algunas notas a pie de página del epílogo y la introducción de *Was ist Metaphysik?*, textos contenidos en *Wegmarken*. Allí afirma el pensador:

la mirada pensante dirigida anticipadamente a este ámbito [del nihilismo] solo puede escribir ya “ser” del siguiente modo: *se̅r*. Esa tachadura en forma de aspa en principio solo trata de impedir la costumbre —casi imposible de erradicar— de representarnos al “ser” como algo que está y subsiste por sí mismo y de cuando en cuando aparece frente al hombre [...] el signo de aspa cruzada no puede ser un signo meramente negativo de tachadura. Por el contrario, lo que hace es señalar las cuatro regiones del conjunto integrado por los cuatro y su reagrupamiento en el punto en que se cruza el aspa. (Heidegger, 2007: 332-33)

Esta es prácticamente la única explicación sobre la tachadura del ser que aparece en la obra conocida antes de la publicación del legado póstumo. Por este motivo es pertinente prestar atención a las indicaciones ofrecidas allí, las cuales se pueden resumir en tres aspectos: la escritura tachada evita confundir al ser con la presencia y subsistencia, apunta además a una referencia a la cuaternidad (*das Geviert*) y, por otro lado, surge de una experiencia del pensar que se sitúa de lleno en la época del nihilismo, entendida por Heidegger como la era del olvido y abandono del ser (*Seinsvergessenheit*, *Seinsverlassenheit*)

Aunque se trata de aclaraciones indispensables, no bastan por sí solas para ganar comprensión suficiente sobre el significado de la tachadura, pues permanecen varias incógnitas pendientes: ¿cómo se relaciona con la cuaternidad? ¿Esta escritura es más correcta o adecuada que las anteriores (*Sein* o *Seyn*)? Si este fuera el caso, encontraríamos que en toda la obra tardía el ser se escribe tachado sin excepción, pero no es así; por el contrario, esta grafía es inusual. ¿Se trata entonces de una aclaración marginal, sin mayor relevancia en el pensamiento heideggeriano? Esta podría ser la conclusión si nos atuviésemos a la obra publicada en vida, pero el legado póstumo —concebido por el autor como *coronamiento* de su obra— plantea un panorama totalmente distinto. En los tratados ontohistóricos y en los *Cuadernos negros*

escritos a partir de 1940, la tachadura se vuelve protagonista, un modo de escribir que a veces convive junto con las anteriores, *Sein* y *Seyn*.

Pareciera que con cada nueva estrategia nominativa, Heidegger da un paso adelante y renuncia a la anterior, pero semejante progresión lineal es insostenible si se consideran diversos pasajes en los que dos, o inclusive las tres escrituras son mencionadas. Desde los *Beiträge* unas veces aparece *Seyn* y otras *Sein*. Esto podría ser leído como un simple descuido del filósofo, o el sencillo síntoma de que está transitando a otra escritura. Pero si es verdad, como se busca mostrar aquí, que cada escritura tiene su sentido propio, habría que releer esos pasajes de manera más detenida, bajo la premisa de que no se trata de una simple inconsistencia.

De acuerdo con esto, el uso de las tres inscripciones no responde a un afán de excentricidad, sino a un intento de nombrar tres ámbitos distintos del ser, tres experiencias del *mismo* ser. Este análisis deberá mostrar el sentido filosófico de cada una de las escrituras, para después establecer las posibles relaciones y tensiones entre ellas. Para ello, no sobra tener en cuenta la importancia que tienen las decisiones terminológicas y nominativas, no solo para la filosofía en general sino para la fenomenología en específico. Por ejemplo, ya desde las *Investigaciones lógicas*, Husserl se encontró con el problema de cómo nombrar los actos descritos una vez que pasan de la actitud natural a la fenomenológica, toda vez que estos mismos se modifican al pasar de una a otra: “¡cuán fácil es entonces olvidar que esa ‘objetividad’, incluida en la descripción y que necesariamente ha de ser tenida en cuenta en casi todas las descripciones fenomenológicas, ha recibido una modificación de sentido, por la cual pertenece ella misma a la esfera fenomenológica!” (Husserl, 1999: 222). La pregunta resultante es si los términos de la fenomenología han de mantenerse ligados a las experiencias descritas en su modalidad *irreflexiva*, o si deben plegarse a la terminología filosófica, analítica, a riesgo de contribuir a desfigurar el acto original.

Husserl descartó emplear neologismos, porque eso dificultaría el diálogo con la tradición y la comunidad científica: “Si no queremos introducir términos técnicos enteramente nuevos, extraños a todo vivo sentido del lenguaje y a toda tradición histórica, casi nunca podremos evitar dificultades de la índole que acabamos de exponer” (1999: 499). Husserl transige, pues, con la tradición, a cambio de permanecer legible y comprensible, aunque el contenido de sus conceptos sea en ocasiones distinto al sentido de la tradición filosófica, decide mantener el mismo término para poder dialogar con ella. Esto sucede en términos como yo, conciencia, transcendencia. El criterio se mantiene en *Ideas*, donde el filósofo señala que “no es admisible elegir expresiones técnicas que se salgan totalmente del marco del lenguaje histórico de la filosofía” (Husserl, 2013: 83).

Heidegger, con una estrategia nominativa opuesta, consideró que la única manera de ser fiel a la vivencia natural, a la *cosa misma* tal como ella es dada, es romper con los términos de la tradición, pues estos desfiguran dada su reflexividad teórica el *natural suceder* de los actos. En realidad, el objetivo para el discípulo de Husserl es el mismo: encontrar términos cercanos a la vida fáctica, pero que no se confundan con el habla cotidiana; términos que permitan un discernimiento temático de la esfera *atemática*, pero no tan extraños que esta última ya no se muestre en ellos. Un balance adecuado es difícil de lograr. Como explica Xolocotzi, este problema ya estaba claro desde el inicio: “Heidegger dirá desde 1919 que la expresión que corresponde a la ciencia originaria debe entenderse como un carácter del aprehender concreto de la vida misma” (Xolocotzi, 2014: 53), es decir, la experiencia y designación fenomenológica debe tener el mismo carácter fáctico que la vivencia atemática.

Aunado a esto, el autor de *Ser y tiempo* se aparta de los términos de la tradición, a diferencia de Husserl, porque a su modo de ver estos contienen inevitablemente apuestas interpretativas sobre lo tematizado, como señala Jaran-Duquette: “Según Husserl, al actualizar en la intuición los conceptos, conseguía legitimar su utilización. Por su parte, Heidegger defendía que ese recurrir a la *intuición* no representaba ninguna garantía contra decisiones filosóficas tomadas por autores del pasado y que, *a pesar de la reducción*, seguían siendo determinantes en nuestro modo de filosofar” (2011: 240). Como consecuencia de esto, Heidegger desplegará diversas estrategias nominativas a lo largo de su obra, como los *indicadores formales* en la etapa temprana, los *existenciaristas* de *Ser y tiempo* y, finalmente, el *decir poético* de la obra tardía. En todas ellas deberá afrontar el riesgo de parecer incomprensible e ilegible, con tal de mantenerse cerca del suceder fáctico de las cosas.

Aunado a esto, es preciso señalar otro elemento que concierne directamente a nuestro tema. En las tres maneras de referirse al ser no sólo están en juego diferentes maneras de *nombrar* o *decir* el ser, sino, sobre todo, tres maneras de *escribirlo*. Las tres se escuchan igual al ser leídas, pero la diferencia es inaudible y se encuentra solamente al nivel del trazo escrito. Esto no es en absoluto gratuito pues, como veremos, ninguna de las tres escrituras designa referentes distintos, sino el mismo evento en su complejo despliegue. Además, a diferencia del sonido y la voz (*Stimme*), la escritura es una marca o trazo (*Spur*) de carácter más bien espacial y topológico, algo que será protagónico en la última etapa del pensamiento heideggeriano, el de la cuaternidad (*das Geviert*) y el ser tachado. De acuerdo con lo señalado, la tesis aquí propuesta se despliega en los siguientes tres puntos:

- a) *Sein* designa el proyecto, desplegado en la época de *Ser y tiempo*, que buscaba dar con el sentido del ser a partir de las estructuras ontológicas de la comprensión del hombre (*Verständnis*). En este punto se considera que el propio sentido del ser se encuentra ya, aunque de manera velada, en la existencia fáctica del hombre. La finalidad de la fenomenología será precisamente des-encubrir dicho velamiento en el que se encuentra el sentido del ser. En suma, *Sein* designa al ser en tanto sentido y comprensión.
- b) Cuando Heidegger concluya que más allá de la comprensión humana está la verdad del ser, y que ni el ser humano fáctico ni la filosofía saben necesariamente algo sobre ella, entonces empleará *Seyn*. Es sabido que tal arcaísmo es usado por Hölderlin y Schelling, en cuya época ya comenzaba a declinar este uso. ¿Por qué un arcaísmo? Una de las razones es que la tradición metafísica ha entendido siempre al ser (*Sein*) como el ser de los entes, su fundamento o razón, que además tiene el carácter de lo eterno y presente. Incluso la comprensión ontológica del hombre descrita en *Ser y tiempo* podría ser interpretada como un nuevo tipo de fundamento. El filósofo alemán necesitaba de una palabra que tomara distancia de esa tradición. De modo que *Seyn* se refiere al intento de pensar el ser mismo, considerado no a partir de los entes sino de su despliegue propio. Cuando el hombre es históricamente *apropiado* para pensar esta verdad del ser, el filósofo hablará de un *Ereignis*. Así, el término *Sein* está ligado a la comprensión ontológica, y *Seyn* a la verdad del ser y al *Ereignis*. Este segundo intento fue pensado sobre todo a partir de los *Beiträge*.
- c) No obstante, ya que el ser humano no controla ni decide sobre el suceder histórico del *Ereignis*, ni sobre los modos en que la verdad del ser se despliega. Comienza a ser crucial la idea de que tal vez el ser humano no sea apropiado para pensar e interrogar por el ser (*Seyn*). La humanidad histórica puede olvidar (*Seinsvergessenheit*) su relación con el ser, más aún, puede ser abandonada por él (*Seinsverlassenheit*), e incluso perder finalmente cualquier tipo de relación posible con el ser (*Seinslosigkeit*). El evento en el cual el hombre es abandonado por el ser, y por lo cual no es más *apropiado* por él, es nombrado como *Enteignis*, acontecimiento de expropiación o desapropiación. En la obra publicada en vida este es un término raro e inusual, pero en los *Cuadernos negros*, especialmente a partir de las *Anmerkungen*, se convierte en un término frecuente y relevante. Y si es posible que el hombre pierda cualquier rastro del ser, un rastro que fue avistado en el primer comienzo entre los griegos, entonces es posible el final de la historia del ser, una posibilidad nombrada en las *An-*

*merkungen* como *Eschatologie des Seyns*. Pero la relevancia del *Enteignis* y de la escatología del ser es que no son meras ideas negativas, algo que deba ser evitado a cualquier precio. *Enteignis* no es lo opuesto a *Ereignis*, sino tal vez la única experiencia posible que resta en el mundo contemporáneo para experimentar algún indicio del *Ereignis*. El ser, atravesado por la posibilidad radical de un final, será tachado, *Seyn*.

### ***Sein en la época de Ser y tiempo***

El primer paso consiste en entender el proyecto metodológico al comienzo de la obra heideggeriana, pues en él se juega lo que el filósofo entiende por ser (*Sein*). Para el joven profesor de Friburgo era crucial acceder adecuadamente al campo apriorístico desde el cual se dan o aparecen las cosas, campo en el cual se inserta la intencionalidad estudiada por la fenomenología, y que después será estudiado como el ámbito de comparecencia del ser. Por ello escribe en un curso de 1925: “El campo de cosas de la investigación fenomenológica es por tanto la intencionalidad en su a priori, entendida en las dos direcciones del intentio y del intentum” (Heidegger, 1979: 106),<sup>2</sup> no hay cosas u objetos separados de la intencionalidad en la cual aparecen. Pero es crucial para este proyecto filosófico que dicha intencionalidad pertenece al particular modo de ser del ser humano, la cual es llamada *Dasein*, y la tarea de la fenomenología es permitir que ella se muestre en su propio suceder, sin ningún tipo de distorsiones.

Toda vez que en la vida cotidiana las cosas aparecen de manera espontánea y ateorética, el acceso a ellas debería ser igualmente espontáneo y ateorético, lo cual se busca lograr con experiencias fácticas como la angustia y el ser relativamente a la muerte. Desde 1919, Heidegger persigue el objetivo de una fenomenología pensada como ciencia originaria que no tenga el carácter de lo reflexivo: “En tanto que, no obstante, lo teorético es al mismo tiempo reflexión, la ciencia originaria y la fenomenología hermenéutica tienen un carácter i-rreflexivo. Como ciencia originaria pre o a-teorética se constituye la filosofía futura, en confrontación con la filosofía convencional, arraigada en lo teorético” (von Herrmann, 2000: 11). El problema de las reducciones fenomenológicas sería que, al *separarse* del mundo y

<sup>2</sup> Para las fuentes en idioma extranjero ofrecemos en todo caso una traducción propia. El lector especializado puede cotejar los pasajes citados. No obstante, en algunos casos la oscuridad y dificultad de los pasajes hará necesario reproducir la cita original en alemán.

del yo empírico, se obtiene una abstracción desvinculada de la facticidad, que es donde verdaderamente se dan las cosas, el ser de los entes (*Sein*).

En lugar de una reducción teorética, Heidegger busca el acceso fenomenológico a través de vivencias fácticas no planeadas por la voluntad del sujeto, dado que “el modo de acceso no es indiferente al contenido fenoménico que se hace presente a través de él, sino que el modo en que éste se hace accesible está estructuralmente correlacionado, de diversos modos, con el tipo de acto a través del cual justamente se hace accesible” (Vigo, 2008: 61). Este fue un primer punto de diferencia entre Heidegger y Husserl, ya que el maestro siempre se mantuvo fiel a la idea de una ciencia ordenada y sistemática, y vivencias como las descritas por Heidegger son cualquier cosa menos ordenadas, previsibles y sistemáticas.<sup>3</sup> En esta época temprana, Heidegger buscará una ciencia originaria capaz de acceder de forma ateórica a las vivencias, ya que “la esfera de las vivencias del mundo circundante como ámbito de la ciencia no puede ser abierta en forma teorética, sino de acuerdo con la vivencia misma. En este sentido, la ciencia originaria como tal y su ámbito de investigación no pueden ser accesibles en ningún modo teórico” (Xolocotzi, 2014: 49). Como veremos después, esta perspectiva ateórica se mantendrá a lo largo de toda la obra heideggeriana.

Tal proyecto fenomenológico desembocará en *Ser y tiempo*. Allí, el campo apriorístico señalado antes, en el cual se da el ser de las cosas puede ser identificado con el nombre de *ser-en-el-mundo*, una estructura rica y compleja, integrada por diversos comportamientos, posibilidades o, más precisamente, estructuras ontológicas del ser humano. Heidegger señala entonces que “estas determinaciones de ser del Dasein deben ser vistas y comprendidas a priori sobre la base de la constitución de ser que nosotros llamamos el estar-en-el-mundo. El punto de partida adecuado para la analítica del Dasein consiste en la interpretación de esta estructura” (2012: 74). Pero debe quedar claro que la analítica del *Dasein* no se emprende con el objetivo central de dilucidar la forma de ser del hombre, sino que esta se busca aclarar, como *medio*, porque algo así como el ser sólo tiene sentido en la comprensión abierta y mundana de la existencia humana.

Debido a esta relación, la ocurrencia del ser tiende a ser equiparada con la comprensión fáctica del ser (*Seinsverständnis*) que tiene el hombre. Años después, en una revisión autocrítica, el filósofo llamará *antropológica* o *filosofía existencial* a esta equiparación: “Lo que en esa obra [*Ser y tiempo*] era medio y camino para

<sup>3</sup> Los detalles de los encuentros y desencuentros entre la fenomenología de Husserl y la de Heidegger rebasan el alcance de este estudio, sin embargo, han sido estudiados con suficiencia. Véase al respecto: von Herrmann (2000), Xolocotzi y Ziri6n (2008) y Bertorello (2014).

plantear por primera vez la pregunta por el ser, todos aquellos que hacen pasar el propósito como ‘filosofía existencial’ lo convierten en el objetivo y el resultado” (Heidegger, 2015: 66-67). Es decir, se interpretó que el análisis de las estructuras de la existencia humana, las cuales posibilitan, desde su ocurrir cotidiano y ateorético, la comprensión del ser, eran ya la finalidad del tratado. Por tal motivo, “ese intento cayó bajo la designación de una ‘filosofía existencial’ en el sentido de Jaspers, quien ponía en el centro de su filosofar el concepto kierkegaardiano de existencia en su sentido moral (comunicación y apelación)” (2015: 220).

Pero estas no son simples malinterpretaciones, ya que el mismo planteamiento de *Ser y tiempo* se mueve en cierta ambigüedad que fomenta dicha lectura. Su objeto temático es la existencia humana, es verdad, pero no en tanto ente (ser humano), sino en lo que respecta a su forma o estructura de ser. Por eso, en realidad, el término *Dasein* tiene un uso doble que es difícil captar: “Las fluctuaciones semánticas del término ‘Dasein’ en *Sein und Zeit* se mueven entre un sentido más óntico (Dasein) y uno más bien ontológico (Dasein)” (Paez, 2017: 166). O, en otras palabras, *Dasein* “es el término para el ente ‘humano’. Pero lo que se expresa con él no es precisamente el ente ‘humano’, en tanto ente, sino la constitución ontológica de este ente (Dasein como pura expresión del ser)” (von Herrmann, 2004: 22).

Pero *Ser y tiempo* no logra acceder plenamente a la *unidad* del *Dasein* como *ser-en-el-mundo*, al menos no del modo en que *sucede*; el acceso logrado es solamente parcial porque una parte esencial de ella, la historicidad y el estado de arrojado (*Geworfenheit*), no puede ser experimentada desde un acceso individual como el que se obtiene con las vivencias *singularizantes* de la propiedad (*Eigentlichkeit*) como la angustia y la resolución. Por tanto, este primer proyecto fenomenológico no logra acceder a la radical historicidad del *Dasein*. La propiedad permite el acceso a mi ser singular en su facticidad y apertura, pero al poner frente a la individualidad singular no permite ver del todo la historicidad arrojada en la que se funda.

El acceso, concebido como experiencia (*Erfahrung*) del estado de yecto será una prioridad en la obra posterior a la *Kehre*: “la experiencia del estado de arrojado (*Geworfenheit*) como ser acontecido desde el llamado apropiador del ser [*Seyn*] es para el pensamiento ontológico la *experiencia primaria*” (von Herrmann, 1994: 18). Así puede entenderse que “la perspectiva de la Historia del Ser es resultado de una mutación inmanente de la perspectiva de la Ontología Fundamental en cuanto trascendental y horizontal. Esta mutación inmanente se pone en movimiento en la experiencia fenomenológica, al no agotarse el carácter de yecto de Apertura del ser” (von Herrmann, 1997: 91).

Pero entonces surge la pregunta: ¿cómo se podría tener una experiencia no deformante de la historicidad y el estado de yecto? Tal acceso sólo podría ser por sí mismo histórico y arrojado, más allá del control y decisiones humanas. Frente a esta dificultad metodológica, el término *Dasein* también es replanteado. En la obra temprana de Heidegger, dicho término designa el modo de ser del hombre, su existencia fáctica, caracterizada por su apertura y posibilidad; pero si es definido así, como el modo de ser *del* hombre, entonces este último está necesaria e inevitablemente ligado al *Dasein*, y esto es así porque está ligado al ser en cuanto sentido en la precomprensión del ser (*Seinsverständnis*).

Después de *Ser y tiempo* aumentará la distancia entre el hombre y el sentido propio del *Dasein*. Pero después de todo, el campo apriorístico señalado antes, *el ser-en-el-mundo*, sigue ocurriendo en la vida fáctica del hombre. Las cosas están todavía en frente de nosotros, aún las comprendemos como las cosas que *son* en la comprensión fáctica del ser. Asumir que el ser humano no es inmediatamente el *Dasein*, y que lo fundamental del ser va más allá de las estructuras ontológicas del hombre, no significa negar dicha comprensión fáctica del ser. Por este hecho, porque las cosas aún son y aparecen en este campo de sentido, Heidegger mantendrá la palabra *Sein* para referirse a este sentido preliminar y fáctico del ser. Que la comprensión ontológica no sea descartada completamente en la obra posterior, queda señalado en el importante tomo 82 de la *Gesamtausgabe*, donde el autor emprende una revisión crítica de *Ser y tiempo*; allí señala varias veces que el enfoque de la comprensión del ser es insuficiente y superficial, a pesar de lo cual afirma: “Pero esto *superficial* en el *Da-sein* (si da el salto originario), es en la cotidianidad sobre todo un acontecimiento fundamental” (Heidegger, 2018: 20).<sup>4</sup>

Aunque es algo que se mantiene en la *superficie*, la comprensión fáctica que tiene el hombre de su ser y del ser en general de los entes, es algo esencial, y desde ello se puede dar el salto al *Da-sein*. Por su parte, no es gratuito que separe la palabra con un guión a partir de los años treinta; *Dasein* designa la existencia fáctica, el *modo de ser* del hombre estudiado en *Ser y tiempo*, mientras que *Da-sein* apunta más bien al acceso y experiencia propios del ahí del ser, a su sitio de comparecencia, el cual no se da sin el hombre, un ente caracterizado por la aperturidad. En palabras más sencillas podría decirse que *Da-sein* es la experiencia propia, meditativa e interrogativa del *Dasein*; en el *tránsito* de una instancia a otra lo fundamental es la experiencia interrogativa.

En conclusión, aunque fracasa el proyecto que consistía en hallar fenomenológicamente el sentido del ser (*Sein*) en la comprensión ateorética y fáctica del hom-

<sup>4</sup> Cursivas de Heidegger.

bre, debido en buena medida a que no se logró acceder a su facticidad histórica sin deformarla, esto no significa que tal comprensión del ser (*Seinsverständnis*) sea abandonada, sino que se mantiene como una primera resonancia, aunque sea la más superficial, del sentido más profundo de ser. Incluso podrá decirse que esa existencia fáctica, comprensora, es *necesitada* por el ser. Si la comprensión cotidiana del ser (*Sein*) es un primer destello del ser, pero no su experiencia fundamental ni definitiva, será necesaria una distinción terminológica para referirse a esa otra experiencia del ser, históricamente arrojada y más propia, impulsada por una vocación interrogativa.

### ***Seyn en la época de los Aportes a la filosofía***

De lograrse una experiencia (*Erfahrung*) histórica del ser, junto con su estado de arrojado, nos aproximariamos al ser descrito con el arcaísmo *Seyn*. Esta inusual escritura busca remarcar la distancia con respecto al sentido inmediato del ser (*Sein*), y también con relación a la tradición filosófica que entiende al ser como base o fundamento, un ente señalado entre otros que da sustento a todos los demás. Al buscar una experiencia histórica, con cada forma de escribir el ser también está en juego una relación distinta entre ser y hombre: “Se puede mostrar que las diferentes ortografías de la palabra *ser* reflejan las diversas maneras en las cuales Heidegger intenta pensar la relación del hombre con lo que es, una relación siempre conocida en términos hermenéuticos y fenomenológicos” (Gourdaine, 2017: 178). El paso de *Sein* a *Seyn* no significa una negación del proyecto fenomenológico, sino el intento de mantenerse fiel al objetivo inicial de un acceso o experiencia no deformante al ámbito en el que se da el ser.

En este punto cabe considerar brevemente la discusión en torno a si la fenomenología se mantiene o no en el *seynsgeschichtliche Denken*. Tradicionalmente, hay tres posturas sobre la cuestión: en primer término, están quienes consideran que no solo falta una postura explícita sobre el método, sino que dicho pensar es esencialmente *ametódico* (Gethmann, 1974); en segundo lugar, quienes observan un cambio de método, que ya no es fenomenológico (Pöggeler, 1986), y finalmente quienes afirman que el método fenomenológico se mantiene, profundizando cada vez más en su carácter hermenéutico (von Herrmann, 1990).

A partir de la progresiva publicación de la obra póstuma, consideramos que la tercera perspectiva ha ganado mayor fuerza en los últimos años. Sin embargo, la objeción más significativa que podría hacerse a dicho enfoque la constituye el hecho de que no encontremos en Heidegger, principalmente en los escritos de los años

treinta y cuarenta, menciones explícitas a la fenomenología ni a ninguna otra metodología. Von Herrmann no ve ningún problema en esta circunstancia, basta con enfatizar el carácter *hermenéutico* de la fenomenología a partir de la *Kehre*. En cambio, aunque dentro de la misma interpretación de la unidad metodológica, se ha considerado también que la ausencia del nombre *fenomenología* no es gratuita, sino que apunta a una necesidad metodológica de *anonimato* o *inapariencia*. Por ejemplo, Oliver Cosmus sugiere hablar de una fenomenología anónima que se despliega en la época de los *Aportes*: “La unidad en el camino del pensar de Heidegger consiste en el método fenomenológico que lo guía. La fuerza conductora del pensamiento heideggeriano que va de *Sein und Zeit* hasta los *Beiträgen* y los *Wegmarken* de su pensamiento más tardío es, como se mostrará, la referencia genuinamente fenomenológica al fenómeno del ser” (Cosmus, 2001: 13). Cosmus afirma que, toda vez que el objetivo es acceder o experimentar lo histórico del ser, y ya que la historia es un acontecer anónimo y *sin sujeto*, la fenomenología debe ser igualmente anónima, desligada de la voluntad individual; no debe extrañar entonces que la fenomenología se sustraiga y no sea mencionada, pues *emula* el movimiento de la historia.

Otra razón para el anonimato de la fenomenología posterior consiste en que ella busca lo que por sí mismo se sustrae, lo que en su no-aparecer permite el aparecer de las cosas. Françoise Dastur (2011) fue una de las primeras en enfatizar el hecho de que, en el periodo tardío, notablemente en los seminarios de Zollikon y Zähringen, Heidegger pone en práctica una fenomenología de lo inaparente. Más aún, el planteamiento mismo del *Ereignis*, noción a la que volveremos, puede leerse como una radicalización del planteamiento fenomenológico, como observa Paola-Ludovica Coriando: “La estructura del Ereignis lleva en sí el sentido último de la dirección de sentido de la fenomenología hermenéutica, y viceversa: el Ereignis solo puede ser mostrado de manera hermenéutica-fenomenológica [...] El pensamiento del Ereignis se cumple como fenomenología hermenéutica del ser mismo en su verdad siempre histórica” (1998: 22).

Así pues, esta fenomenología anónima procede sin la sistematicidad ni desarrollo dialéctico que se observa en *Sein und Zeit*, porque la misma historia no se da de manera sistemática y ordenada —contra la opinión de Hegel—, sino siempre a partir de un rehuso (*Entzug*) imprevisible por el hombre. Por ello, para entender el paso de *Sein* a *Seyn* necesitamos comprender otro cambio crucial, el que tiene lugar en el enfoque heideggeriano de la verdad, cuya esencia será comprendida a partir del rehuso y sustracción, opuesto a lo positivo y luminoso. Ya en *Ser y tiempo* se había mostrado la íntima correspondencia entre el ser y la verdad en el importante parágrafo 44.

Este profundo vínculo será mantenido por Heidegger a lo largo de toda su obra. Lo que cambia es su concepción de la verdad, un replanteamiento que es observable en *Vom Wesen der Wahrheit*. En *Ser y tiempo* la verdad era concebida como traer a la luz, como el poner las cosas en un ámbito observable y accesible; el ocultamiento debía ser superado, razón por la cual la impropiedad debía ser asumida y observable desde la propiedad. Esto también queda señalado en una observación autocrítica de las *Laufende Anmerkungen zu Sein und Zeit*: “En *Ser y tiempo* la no-verdad [*Un-Wahrheit*] es tomada en sentido aún más negativo —el todavía-no, lo que propiamente debería ser eliminado” (Heidegger, 2018: 112).

Pero en la conferencia sobre la esencia de la verdad se plantea que el ocultamiento es anterior y más esencial que el desocultamiento. El filósofo escribe: “En el dejar ser que descubre y al mismo tiempo encubre a lo ente en su totalidad sucede que el encubrimiento aparece como lo primero que está oculto. En la medida en que ex-siste el Da-sein preserva el primer y más vasto no-desocultamiento, esto es, la auténtica no-verdad [*Un-Wahrheit*]” (Heidegger, 2007: 164).<sup>5</sup> Unas líneas más adelante Heidegger agrega: “para el que sabe, el ‘no’ de la inicial no-esencia de la verdad en cuanto no-verdad remite al ámbito todavía no experimentado de la verdad del ser (y no solo de lo ente)” (2007: 165). Desde este punto de vista, la esencia de la verdad será considerada como no-verdad (*Un-Wahrheit*), como reuso (*Entzug*), que además ocurre históricamente como sustracción de posibilidades.

Todos los entes, al mostrarse y estar desocultados, están por ello mismo en la verdad, eso no es negado, pero el fondo de ese ámbito, el *des*-ocultamiento mismo, permanece oculto. Si el propósito de la filosofía y la fenomenología consiste en abrir un acceso completo, no solamente parcial, al desocultamiento, ¿cómo es posible acceder a lo que se mantiene oculto, a lo que se sustrae? La ciencia, la razón, el sistema, todo ello resulta insuficiente. Solamente en el poetizar o en los templos históricos encontrará Heidegger una posibilidad de acceder históricamente a la conflictiva verdad del ser; el *encuentro* con ella será nombrado *Ereignis*. Pero si esto sucede históricamente, no depende más de la voluntad del hombre, lo cual es crucial, porque entonces dicho *encuentro* podría no suceder en absoluto.

Desde esta perspectiva el ser es considerado como algo frágil y abismal (*abgrundig*), ya no es el ser de la tradición comprendido en un sentido fuerte como permanencia. *Seyn* será el nombre para este cambio de perspectiva, y eso también significa entender al ser como diferencia y rehusos con respecto a los entes, el ser considerado por sí mismo, en su propia verdad, no la verdad de los entes: “La ortografía *Seyn* sugiere entonces algo más antiguo o anterior que acecha en lo familiar,

<sup>5</sup> Traducción modificada.

y puede ser fácilmente confundido con lo familiar. La escritura ‘be-ing’ [como se ha traducido *Seyn* al inglés] tiene una atmósfera similar, junto con una sugerencia de dinamismo” (Polt, 2006: 58).

Sin embargo, con tal replanteamiento la comprensión del ser (*Seinsverständnis*) no es negada, tampoco la necesidad que el ser tiene del hombre para suceder en medio de lo ente. Así, lo que nombra la palabra *Sein* no es suprimido por la designación *Seyn*. En los *Beiträge* encontramos pasajes en los que esta idea se muestra, y además aparecen ambas escrituras del ser: “Sin embargo, la pertenencia al ser [*Seyn*] esencia solo porque el ser [*Sein*] en su singularidad necesita el Da-sein, se funda en él y funda a los hombres. De otro modo no esencia ninguna verdad” (Heidegger, 1989: 317). En otras palabras, la verdad del ser (*Seyn*) se remite al soporte de un ente abierto para desplegarse entre los entes, y esto último, su acontecer *en* el ente humano, es el ser (*Sein*) que tiene lugar como comprensión de ser. Pero si la comprensión ontológica es *necesaria*, o mejor dicho *necesitada*, no es suficiente por sí sola para lograr una experiencia pensante de la esencia sustractiva e histórica de la verdad del ser (*Seyn*). En otras palabras, puede darse *Sein* sin que necesariamente se dé *Seyn*.

Aquí se abre una brecha cuya comprensión es imprescindible para entender la posterior tachadura del ser. Si se acepta que la verdad más propia del ser, aunque no se funda en la existencia comprensiva y fáctica del hombre, sí la necesita, cabe concebir la posibilidad de que, si el hombre no se mantiene en su existencia abierta, la verdad del ser podría quedar, cuando menos, obliterada, o en el peor de los casos completamente soterrada. En tal caso, ni siquiera lo ente puede mantenerse desoculto en cuanto ente; en suma, estaríamos ante la posibilidad de un ocaso del ser, de los hombres y del ente, aunque materialmente, en términos cuantificables, no suceda nada nuevo. Sobre esto podemos leer al inicio de los *Beiträge*:

Por consiguiente, lo ente se vuelve *permanencia* a través del *ocaso* [*Untergang*] del fundador de la verdad del ser [*Seyn*]. Tal cosa solicita el ser [*Seyn*] mismo. Necesita de los que se hunden en el ocaso [*die Untergehenden*] y, donde sea que un ente aparece, ya se ha *a-propiado* [*er-eignet*] de ellos, se los ha adjudicado. Eso es el esenciar del ser [*Seyn*] mismo, lo llamamos el *acontecimiento apropiador* [*Ereignis*]. (Heidegger, 1989: 7)

De acuerdo con ello, la verdad del ser no solo está en una situación de *menesterosidad* con respecto a la existencia humana, sino que la necesita *como* la radical posibilidad de su *ocaso* (*Untergang*), es decir, como la posibilidad de que el hombre

pueda no sostenerse en su modo de ser abierto y extático. No obstante, siempre que lo ente esté desocultado, el ser se habrá apropiado del hombre en alguna medida. Este *uso y necesidad*, que posteriormente se denominará *das Brauch*, apunta al *Ereignis*. Vemos, pues, que la grafía *Seyn* se utiliza cada que el pensamiento de Heidegger alude a la apropiación del hombre por parte del ser. *Ereignis* es el nombre de un encuentro entre varias instancias: por un lado, del hombre en su existencia comprensora arrojada —lo que a veces se engloba en la palabra *Entwurf*, proyecto—, del hombre vuelto meditativamente hacia esta misma apertura del ser, es decir, *Da-sein*, y por otro lado, del lance (*Zuwurf*) histórico de la verdad del ser, que no depende en absoluto de la voluntad humana. En otras palabras, como explica von Herrmann:

El Ereignis no es el nombre para algo que esté frente al Dasein. Más bien, “Ereignis” es el *nombre* para la *mutua pertenencia de ser* [*Seyn*] y *Da-sein*. El Ereignis es la mutua pertenencia del proyecto acontecido [*ereigneten Entwurf*] y del lance aconcedor [*ereignenden Zuwurf*], o también al contrario: la mutua pertenencia del proyecto aconcedor y del lance acontecido. (2019: 83-84)

Aquí vemos que no hay verticalidad o dominancia por parte de alguna de las instancias implicadas, ni del proyecto comprensor de la existencia humana, ni del acontecer histórico de la verdad del ser, ambos son *acontecidos-aconcedores* en su mutua necesidad. Pero con esto un espacio se abre. Si el ser humano no es apropiado para y por el ser, tal cosa como el *Ereignis* podría no suceder en absoluto, en concordancia con el lance (*Zuwurf*) histórico del ser, que no depende de las decisiones humanas. Incluso es posible que el hombre devenga *inapropiado* para el ser, lo cual significaría que el hombre no pudo preservar su aperturidad ontológica, la existencia comprensiva y extática, sino que, al contrario, se habría instalado en lo *cerrado*, lo real y decidido.

En tal caso no solo no preservaría el ser (*Seyn*), sino que tal vez ni siquiera el ser (*Sein*), lo cual iría más allá de un mero olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) hasta convertirse en un abandono (*Seinsverlassenheit*) o inclusive carencia o pérdida (*Seinlosigkeit*). Estas últimas dos expresiones aparecen precisamente en la transición de los años treinta a los cuarenta, e indican una radicalidad mayor, quizá definitiva, en la sustracción del ser. En *Sobre el comienzo*, explica Heidegger: “Pero carencia de ser no mienta abandono de ser del ente; pues en el abandono de ser el ente precisamente está siendo, de modo que únicamente parece ser él mismo, sin requerir el ser” (Heidegger, 2007a: 110). El abandono del ser (*Seinsverlassenheit*) predomina cuando se extiende el dominio y preeminencia de lo

ente a través de la *maquinación* (*Machenschaft*) de la técnica; pero incluso entonces, aún hay ente porque todavía se da un desocultamiento, por muy encubierto y disimulado que esté.

Tenemos entonces una triada conceptual en la que cada término es una radicalización del rehuso: *Seinsvergessenheit*, *Seinsverlassenheit* y, finalmente, *Seinlosigkeit*. El primero, olvido del ser, tematizado en la época de *Sein und Zeit*, nombra la relación que se inauguró desde el *primer comienzo* con el ser, una relación de olvido, la cual además caracteriza a la metafísica en su conjunto; la segunda, abandono del ser, nombra la relación actual con el ser, el cual ha *dejado* (*lassen*) o soltado el ente a sus *maquinaciones*, pero dicho abandono aún no es *total* y por ello es todavía una *apariencia*, ya que sin ese lejano atisbo del ser, lo ente, por muy anquilosado que se encuentre en medio de las maquinaciones, no podría ser el ente que es.

Pero en la carencia de ser, el ente, el hombre y el ser rompen todo vínculo posible, ya que el vínculo que soportaba la unión, es decir, el hombre, se ha roto; separados, cada uno por su parte, dejan de ser lo que son, el ser, el ente y el hombre. Por eso la carencia de ser es en realidad inefable, no podría nombrarse ni pensarse desde ella misma, sólo es concebible desde la perspectiva actual, es decir, desde el abandono del ser: “La carencia de ser es, a saber, concebida aún desde el ser, pero no procede del ser, en tanto lo carente de ser no requiere del ser” (Heidegger, 2007a: 110). ¿Cómo podría suceder esto, a saber, que el ser se pierda y que el hombre no soporte más la preservación de su esencia? A través de la completa *maquinación* de la existencia humana y de su relación con los entes. Heidegger vislumbra la posibilidad de un final del ser humano *qua* ser humano, pero en dicho riesgo, también, la posibilidad de algo que *resguarda*:

¿Qué debe ser la técnica? No en el sentido de un *ideal*, sino ¿cómo se ubica dentro de la necesidad de superar el abandono del ser [*Seinsverlassenheit*] o de tomar una decisión desde el fundamento? ¿Es ella el camino histórico a un *final*, a la *recaída de los últimos hombres en el animal tecnificado*, que también pierde con ello la *animidad originaria del animal inserto*? ¿O puede, previamente asumida como abrigo [*Bergung*], ser inserta en la fundación del *Da-sein*? (Heidegger, 1989: 275)<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Cursivas del autor de este artículo.

### ***Seyn* en los Cuadernos negros**

Si la técnica es el camino hacia un final, ¿cómo podría ser asumida como abrigo (*Bergung*),<sup>7</sup> es decir, algo que resguarda y protege? Esta es una pregunta compleja, pero puede intentarse una breve respuesta a través de la idea de *Enteignis*, acontecimiento de *expropiación* o *des-apropiación*. En la obra publicada en vida de Heidegger, esta noción aparece en la década de los sesenta, en *Zur Sache des Denkens*, en cuyas páginas se afirma lo siguiente sobre el acontecer apropiador, *Ereignis*: “se expropia [*enteignet*] a sí mismo en el sentido antes mencionado. Al Ereignis como tal pertenece el Enteignis. A través de él no se rinde el Ereignis, sino que preserva su propiedad [*Eigentum*]” (Heidegger, 2007b: 28). En los textos publicados antes de su muerte, Heidegger no ofreció mayor explicación sobre esta idea, pero en la obra póstuma pueden hallarse diversas y sugerentes indicaciones al respecto.

Aunque no es algo obvio a primera vista, la idea de *Enteignis* juega un papel importante en la resonancia (*Ankling*) de los *Beiträge*, como explica von Herrmann: “En el ensamble de la resonancia se trata del pensamiento en torno a la experiencia y revelación del abandono del ser del ente, en el cual resuena el esenciar del ser [*Seyn*] como rehusó, como Enteignis” (1992: 251). Por ello, el acontecimiento de expropiación no es ajeno o externo al ser, sino que corresponde a su esencia como rehusó o sustracción, como también observa Gourdaïne: “el olvido del ser’, ‘la pérdida de ser’ no son en sí mismos más que una faceta del rehusó [*Entzug*] que se despliega como Enteignis, es decir, como el reverso del Ereignis” (2017a: 188). En el segundo volumen de *Zum-Ereignis-Denken* la idea de *Enteignis* se encuentra además asociada a una *escatología*: “La *escatología* del ser [*Seyn*] es la reunión como la cual el ser [*Seyn*] mismo, es decir, la descarga de la diferencia ontológica [*Differenz*], acontece apropiadoramente en la di-ferencia como el acontecimiento expropiador de la menesterosidad” (Heidegger, 2013: 1174).<sup>8</sup>

Aquí, pero también en las *Anmerkungen*, reunidas como parte de los *Cuadernos negros* —primera mitad de los años cuarenta— el *Enteignis* es asociado con la singular idea de una *escatología del ser*. ¿Qué significa todo esto? La tensión entre *Ereignis* y *Enteignis* implica que el hombre puede ser igualmente propio o impropio para el ser. Pero esta no es una oscilación entre dos opuestos, se trata más bien de

<sup>7</sup> Para este término, *Bergung*, retomamos la traducción que hace Dina Picotti en su versión de los *Aportes* (Heidegger, 2011), en donde lo vierte precisamente por *abrigo*. Pero se trata de una palabra bastante rica en significado; el sustantivo proviene del verbo *bergen*, que significa encerrar, poner a salvo, recuperar, de ahí que *Bergung*, en la acción de cubrir o abrigar también connote un resguardar o salvar.

<sup>8</sup> “Die *Eschatologie* des Seyns ist die versammlung, als welche das Seyn selbst, d.h. der Austrag der Differenz sich ereignet in den Unterschied als die Enteignis des Brauchs”.

un contrajuego esencialmente conflictivo que abre la experiencia del ser en su radical *finitud*, es decir, que pueda y tal vez deba terminar. Por ello afirma el filósofo más de una vez que el *Ereignis* acontece como *Enteignis*. De acuerdo con este juego conflictivo, y su posibilidad de una completa *expropiación*, el ser no es una presencia eterna, permanente y segura, sino que es histórico, frágil, tuvo un comienzo y puede tener un final; por ende, “el ser [*Seyn*] es escatológico —como el acontecimiento apropiador del acontecimiento expropiador en la diferencia” (Heidegger, 2013: 1177).<sup>9</sup> El final y la finitud aludidos aquí no son propiedades externas o accidentales del ser, algo malo que deba ser evitado, se trata más bien de una señal fundamental de su esencia. Si el ser puede tener un final, y quizá deba tenerlo, entonces es *escatológico*.

Peter Trawny ha observado que todo el pensamiento del *Ereignis* puede leerse como escatológico: “La dificultad y la posibilidad de malinterpretar el pensar del *Ereignis* radica en la pregunta sobre si lo ‘propio’ es un tipo de ideal realizable, o si Heidegger piensa el rehuso de la verdad del ser como una propiedad fundamental del *Ereignis*” (Trawny, 2003: 100). En el primer caso, tal planteamiento se podría equiparar con la escatología cristiana, caracterizada por la espera abierta de un evento de salvación y redención final (*παρουσία*); pero en el segundo caso estamos ante una especie de *escatología negativa*, pues espera un acontecimiento que nunca termina de llegar por completo, nunca se manifiesta como objeto presente y constatable, sino que es esencialmente *venidero* (*zu-künftig*). Por lo que hemos visto hasta ahora, el pensamiento del *Ereignis* se sitúa en la segunda alternativa, y la *Eschatologie des Seyns*, como el mismo Heidegger advierte, debe ser distinguida de toda connotación teológica.

Bien podría ser que nos encontremos en la *última* época del ser, y lo único que está en juego es la naturaleza del final. ¿O podríamos tener una leve insinuación de *otro comienzo* a través de la experiencia de este final? En los *Cuadernos negros* de finales de los años treinta, un tema recurrente es el planteamiento de al menos tres posibilidades para ese cierre del primer comienzo: un final como tal, *Ende*, en el que termina por perderse todo rastro del ser; un hundimiento u ocaso, *Untergang*, en el que también puede perderse la mutua pertenencia con el ser, aunque esta pérdida se da como una despedida pensante (*Abschied*), o bien, una transición, *Übergang*, en cierto modo preparada por el ocaso del hombre, pero con la diferencia de que en este caso el ser se apropia históricamente del hombre. Esta última parece ser ya la posibilidad más lejana y remota.

<sup>9</sup> “Das Seyn ‘ist’ escatologisch —als das Ereignis der Enteignis in den Unterschied”.

Inclusive la posibilidad de un hundimiento u ocaso, que es una experiencia meditativa, puede borrarse si el hombre se entrega al cálculo técnico de los eventos pasados y futuros, de acuerdo con la satisfacción de las necesidades humanas. En este caso, el hombre se aproxima a un final estéril (*Ende*), silencioso y sin repercusiones de lo que alguna vez comenzó en la antigua Grecia. El simple final es el anquilosamiento de lo presente, que absorbe en sí mismo todos los sucesos pasados y futuros. Pero el ocaso aún puede ser creador, como expresa Heidegger: “No arremeter contra lo actual ni menos aún pretender refutarlo, sino, fundando algo venidero que ha sido dispuesto, poner lo anterior en cuanto que tal, es decir, en cuanto que habiendo sido, colocándolo así en el hundimiento [*Untergang*] creador” (2015: 143).<sup>10</sup>

Pero sigue abierta la pregunta sobre cómo podría darse semejante final, ya sea en el sentido de lo que simplemente termina, de lo que se hunde o de lo que puede transitar a algo más. Aquí surge con todo su peso el problema de la técnica. El hombre es *necesitado* por el ser para *soportarlo*. Para ello, el hombre debe preservar su estructura ontológica abierta, es decir, su relación con el ser (*Sein*). Si no hubiese un ente abierto como el hombre, la verdad del ser no podría tener lugar, no habría ser en absoluto. Esta posibilidad ya había sido señalada en la obra de 1927: “El Dasein, en cuanto constituido por la aperturidad, está esencialmente en la verdad. La aperturidad es un modo de ser esencial del Dasein. ‘Hay’ verdad solo en cuanto y mientras el Dasein es” (Heidegger, 2012: 242). La diferencia es que en *Ser y tiempo* el Dasein está necesariamente ligado al ser humano, mientras que el pensamiento ontohistórico asume que la comprensión humana del ser (*Seinsverständnis*), que se da en la aperturidad, no es lo mismo que la verdad del ser.

Aquí lo decisivo es que la técnica podría cerrar u obliterar toda estructura abierta del ser humano. Ese es el máximo peligro de la técnica. ¿Cómo es eso posible? En *Ser y tiempo* el *cuidado* es la palabra fundamental para describir la forma de ser abierta del hombre; en el cuidado el ser humano *anticipa sus propias posibilidades estando ya en medio del mundo*, debe tomar su propio ser a su cargo. Pero si la técnica ofrece una respuesta previamente calculada a cualquier asunto y necesidad, gradualmente toda estructura abierta tiende a cerrarse, el hombre no necesitaría ya hacerse cargo de su propio ser, y si esto sucede, no hay *lugar abierto* para el desocultamiento. Pero, como señala Heidegger (2000) en *Die Frage nach der Technik*,

<sup>10</sup> Cabe notar que dichos términos tienen un matiz que inevitablemente recuerda a Nietzsche, quien escribe: “La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* [*Übergang*] y un *ocaso* [*Untergang*]” (2008: 38).

donde está el peligro crece también lo que salva.<sup>11</sup> ¿Cómo podría haber algo salvífico en semejante peligro? Esto es así porque en la posibilidad de un final avistamos el ser en su finitud más radical; a través del *Enteignis* se anuncia la posibilidad del *Ereignis* —cabe señalar que lo salvífico (*das Rettende*) apunta al ser, mientras que el abrigo que resguarda (*Bergung*) alude a lo ente, ambos aspectos son implicados en el *Enteignis*—.

El pensamiento que se adentra en la finitud histórica del ser debe asumir la posibilidad de una *despedida* (*Abschied*) del ser. En sus *Anmerkungen* Heidegger escribe: “Pensar como memoria es el pensar de la despedida —decir del *Enteignis*—: el decir de la escatología del ser en tanto es del *Ereignis*. Como la despedida, lo desapropiador, acontece apropiadoramente la di-ferencia [Unter-Schied]” (2015a: 302). Desde esta perspectiva, el otro comienzo debe atreverse a experimentar el final, la escatología del ser. Más adelante añade el filósofo: “El nuevo atrevimiento para la escatología del ser [*Seyn*] solo prospera en la disposición anímica que como tal es reunida en la exigencia de la menesterosidad” (Heidegger, 2015a: 372-373).<sup>12</sup> La menesterosidad (*Brauch*) del ser indica que *necesita* y hace *uso* del hombre, que la verdad del ser debe ser soportada en medio de lo ente, que tiene un comienzo histórico y un posible final; en su más íntima esencia el ser se caracteriza, pues, por cierta fragilidad, por la posibilidad de quedar *infundamentado*. Estas son las razones para tachar el ser: “En esencia el ser [*Seyn*] está herido [*verwunden*] y por esta razón es tachado por nosotros: ser [*Seyn*]. La esencia es el esencia del acontecimiento expropiador de la menesterosidad” (Heidegger, 2015a: 218).<sup>13</sup> *Verwunden* es una palabra compleja y, por tanto, difícil de traducir; por un lado, está el verbo infinitivo *verwunden*, herir, pero en la cita no aparece como verbo (a menos que se lea *el ser es herir*), sino como adjetivo. La palabra también remite a *verwinden*, superar o sobreponerse. Ambas connotaciones son opuestas: vulnerabilidad y superación. No podría descartarse que, en este caso como en otros, Heidegger produzca activamente una ambigüedad en la palabra, una *polifonía*, de modo que ambos sentidos resuenen en el mismo término: la experiencia de *Seyn* apuntaría, al mismo tiempo, a la vulnerabilidad y finitud del ser, así como a la superación y recogimiento de las experiencias anteriores, *Seyn* y *Sein*.

<sup>11</sup> *Wo aber Gefahr ist wächst das Rettende auch*. Versos tomados del poema *Patmos* de Hölderlin. Cabe señalar además que *Patmos* es la isla en la que el san Juan escribe el Apocalipsis, por lo que el poema citado se inserta en una temática escatológica.

<sup>12</sup> “Der neue Mut zur Eschatologie des *Seyns* gedeiht nur im Gemüt, das als solches in die Zumutung des *Brauchs* versammelt ist”.

<sup>13</sup> “Im Wesen ist *Seyn* verwunden und darum für uns durchgestrichen: *Seyn*. Wesen ist das Gewesen der *Enteignis* des *Brauchs*”.

La conexión entre la tachadura del ser y la idea de *Enteignis* es establecida en el segundo volumen de las *Anmerkungen*: “La X dice: Enteignis en el cuádruple esencial del mundo” (Heidegger, 2018a: 198). En este punto es aludida la cuaternidad, esto es así porque la relación entre tierra y cielo, mortales y divinos, no es neutra ni simple, sino, entre otras cosas, conflictiva. Por otro lado, el mismo acontecer del mundo (*Weltereignis*), ensamblado en la réplica y contienda de los cuatro, no es, lo mismo que el ser, una estructura permanente, sino que está atravesada o *marcada* por la posibilidad de su final, el cual es abierto especialmente por la amenaza de la técnica, como expresa el mismo Heidegger: “La técnica es, porque se trata del empoderamiento de la maquinación en sí, la instauración del abandono del ser [*Seinsverlassenheit*] del ente y con ello des-mundanización, des-terrificación, des-humanización, des-divinización de los entes” (2009: 197).<sup>14</sup>

Sin embargo, con la introducción de la cuaternidad el pensamiento heideggeriano experimenta un nuevo cambio, pues ahora se enfatiza el acontecer espacial del ser, más que temporal y, con ello, histórico. La cuaternidad designa la apertura espacial del mundo, y la tachadura del ser debe ser entendida como una marca *espacial*, en la cual el ser oscila entre su rehuso máximo y su donación. Andrew Mitchel señala: “En lugar de un ser presente o ausente, tenemos aún una cancelación legible, la marca de una pérdida [...] El ser tachado es puesto y retirado simultáneamente. Es dado como borradura. Pero su borradura nunca es completa. Permanece legible —la pérdida del ser se anuncia a sí misma en la tachadura y así elude el olvido” (2015: 315). El máximo peligro de la técnica puede interpretarse como la borradura de esa marca, el cierre de su apertura a través de una obliteración.

Este peligro de la técnica, cuya esencia es nombrada como *das Gestell*, también apunta a la tachadura del ser: “En la medida en que lo dispuesto [*das Gestell*] es experimentado como el peligro, es pensado aquí desde la descarga [*Austrag*], y con ello esencia la diferencia, es decir, la custodia del ser [*Sein*] —lo salvífico [*das Rettende*]” (Heidegger, 2009: 319). Es así como *Enteignis* y *Ereignis* reúnen, pero también separan a los cuatro implicados en la cuaternidad.<sup>15</sup> Si no hubiese *Enteignis* podrían reunirse pacíficamente, pero eso significaría homogeneidad y neutra in-diferencia, lo que implicaría la anulación de los cuatro en cuanto cuatro. De este modo, el *tache* y el *Enteignis* atraviesan la última escritura del ser, son la indicación

<sup>14</sup> “Der Technik ist, weil Ermächtigung der Machenschaft in sich, die Einrichtung der Seinsverlassenheit des Seienden und damit Entweltung, Enterdung, Entmenschung, Entgötterung des Seienden”.

<sup>15</sup> La extensión de este trabajo impide una lectura más detallada de la cuaternidad. Para ello, véase el detallado trabajo de Andrew Mitchell (2015).

definitiva de su finitud. Con esto, la narrativa de la historia del ser es *dejada atrás*, pues ha llegado a su final; a partir de estos años —década de los cuarenta— el tema de una *Geschichte des Seyns* pierde protagonismo frente a una topología del ser.<sup>16</sup>

En los *Vier Hefte* el pensador escribe: “Finitud del ser [Seyn] – esto es: la cuaternidad del mundo, es decir, en el ser [Seyn] está la di-ferencia del juego de espejos” (Heidegger, 2019: 37). Esta última expresión alude a la cuaternidad, porque los cuatro implicados entran en una relación equiparable a la de un juego de espejos en el que cada uno refleja a los otros sin ser lo mismo. En el reflejo hay unión y semejanza, pero también separación y diferencia, en otras palabras, apropiación y expropiación. Esta tercera y *última* escritura del ser remarca que tal vez estamos en la época de lo *último*, la última época de la metafísica, el final del primer comienzo y quizás el último desocultamiento del ser. Sin embargo, esta idea de lo último, en la que el hombre puede abandonar la custodia del ser, no es simplemente negativa, pues ofrece un acceso o experiencia a la más profunda esencia del ser, a su finitud y menesterosidad, y con ello se trata del nombre más propio del ser: “La pérdida de la custodia no es nada negativo, ni decadencia ni pérdida; entonces como esencia del ser [Seyn] se da en el puro ‘es’ del ser [Seyn]. En la pérdida de la verdad está la proximidad del giro [Kehre]. Solo en el giro está el Ereignis” (Heidegger, 2018a: 35).<sup>17</sup>

En conclusión, la posibilidad de esa pérdida, y la marca que ella deja, es la esencia más íntima de lo que Heidegger pensó a través de la palabra *ser*. Con ello, la escritura *Seyn* no niega ni suprime al término *Seyn*, sino que lleva a una experiencia más propia del mismo: “Ser [Seyn] es la esencia plegada y así superada [*verwundene*] del Ser [Seyn] –el destino esenciado” (2018a: 145).<sup>18</sup> Con la experiencia (*Erfahrung*) de la tachadura del ser, Heidegger buscó aproximarse aún más al temprano objetivo de su fenomenología: acceder al ámbito del ser sin deformaciones teóricas y subjetivas, pensar el ser *tal como se da*, aunque su donación sea un retirarse.

<sup>16</sup> Véase el trabajo de Jeff Malpas (2006) para una lectura detallada del carácter espacial que va adquiriendo progresivamente el pensamiento heideggeriano.

<sup>17</sup> “Die Verwahrlosung ist nichts Negatives, weder Verfall noch Verlust; denn als Wesen des Seyns west sie im reinen ‘ist’ des Seyns. Im Wahr-los ist die Näherung der Kehre. –Nur in der Kehre ist Ereignis”.

<sup>18</sup> “Seyn—ist das eingefaltete und so verwundene Wesen des Seyns – das Ge-wesene Geschick”.

## Bibliografía

- BERTORELLO, Adrián. (ed.). (2014). *Studia Heideggeriana III: El problema del método de la filosofía*. Buenos Aires: Teseo.
- CORIANO, Paola-Ludovica. (1998). *Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers "Beiträgen zur Philosophie"*. Munich: Fink.
- COSMUS, Oliver. (2001). *Anonyme Phänomenologie. Die Einheit von Heideggers Denkweg*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- DASTUR, Françoise. (2011). *Heidegger et la pensée à venir*. Paris : Vrin.
- GETHMANN, Carl. (1974). *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*. Bonn: Bouvier.
- GOURDAIN, Sylvaine. (2017). *Lethos de l'impossible. Dans le sillage de Heidegger et de Schelling*. Paris : Hermann.
- GOURDAIN, Sylvaine. (2017a). "Le retrait de l'Ereignis, ouverture l'im-possible", en A. Schnell (Ed.), *Lire les Beiträge zur Philosophie*. Paris: Hermann.
- HEIDEGGER, Martin. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20. Frankfurt: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. (1989). *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, GA 65. Frankfurt: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. (2000). *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. (2007). *Hitos*. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, Martin. (2007a). *Sobre el comienzo*. Buenos Aires: Biblos.
- HEIDEGGER, Martin. (2007b). *Zur Sache des Denkens*, GA 14: Frankfurt: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. (2009). *Zur Metaphysik – Neuzeitlichen Wissenschaft-Technik*, GA 76. Frankfurt: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. (2011). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos.
- HEIDEGGER, Martin. (2012). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER, Martin. (2013). *Zum Ereignis-Denken*, GA 73.2. Frankfurt: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. (2015). *Cuadernos negros (1931-1938)*. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, Martin. (2015a). *Anmerkungen I – V*, GA 97. Frankfurt: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. (2018). *Zu eigenen Veröffentlichungen*, GA 82. Frankfurt: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. (2018a). *Anmerkungen VI – IX*, GA 98. Frankfurt: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. (2019). *Vier Hefte I und II*, GA 99. Frankfurt: Klostermann.
- HUSSERL, Edmund. (1999). *Investigaciones lógicas*. Madrid: Alianza.

- HUSSERL, Edmund. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. México: UNAM/FCE.
- JARAN-DUQUETTE, François. (2011). "La posibilidad de una fenomenología de la historia", *Investigaciones fenomenológicas*, 3, 237-247. <https://doi.org/10.5944/rif.3.2011>
- MALPAS, Jeff. (2006). *Heidegger's Topology. Being, Place, World*. Cambridge: MIT Press.
- MITCHEL, Andrew. (2015). *The Fourfold. Reading the Late Heidegger*. Evanston: Northwestern University Press.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2008). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- PAEZ, Raimon. (2017). "Dasein und Mensch bei Heidegger. Eine Überlegung anlässlich des ‚Humanismusbriefes‘". En Alfred Denker y Holger Zaborowski (Eds.), *Heidegger-Jahrbuch 10. Heidegger und der Humanismus*. Freiburg/ München: Alber.
- POLT, Richard. (2006). *The Emergency of Being. On Heidegger's Contributions to Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press.
- PÖGGELE, Otto. (1986). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza.
- TRAWNY, Peter. (2003). *Martin Heidegger (Campus Einführungen)*. Frankfurt: Campus
- VIGO, Alejandro. (2008). *Arqueología y aleiteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos.
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. (1990). *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*. Frankfurt: Klostermann.
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. (1992). "Das Ereignis nach dem Wesen der Technik, Politik und Kunst". En Cristoph Jamme y Karsten Harries (Eds.), *Martin Heidegger: Kunst – Politik – Technik*. Munich: Fink.
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. (1994). *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers "Beiträgen zur Philosophie"*. Frankfurt: Klostermann.
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. (1997). *La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*. Madrid: Trotta.
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. (2000). *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt: Klostermann.
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. (2004). *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit“*. Frankfurt: Klostermann.
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. (2019). *Transzendenz und Ereignis. Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“*. Ein Kommentar. Frankfurt: Klostermann.

- XOLOCOTZI, Ángel. (2014). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a 'Ser y tiempo'*. México: Plaza y Valdés/UIA.
- XOLOCOTZI, Ángel, y ZIRIÓN, Antonio. (2018). *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología*. México: Porrúa/UMSNH/BUAP.

# *Intencionalidad, pre-reflexión e imaginario: sobre los fundamentos de la fenomenología existencial de Jean-Paul Sartre*

## *Intentionality, Pre-reflection, and Imaginary: On the foundations of the existential phenomenology of Jean-Paul Sartre*

**Sergio González Araneda**

UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE CHILE | CHILE

### **Resumen:**

El presente trabajo tiene por objetivo describir una síntesis de los fundamentos, conceptos y principios que articulan y otorgan sentido a la fenomenología existencial de Jean-Paul Sartre (1905-1980), estableciendo como eje central de investigación su trabajo y producción fenomenológica. Para cumplir este objetivo general, en primer lugar, se revisará el concepto de intencionalidad, a la luz del distanciamiento que toma nuestro autor respecto del padre de la fenomenología Edmund Husserl (1859-1938). Esto servirá como suelo de sentido para nuestro segunda labor, a saber: revisar y analizar la íntima relación entre la reformulación de la *intencionalidad*, la *preeminencia ontológica del cogito pre-reflexivo* y la *constitución de lo imaginario*. Es importante realizar este paso, pues, como se verá, resulta fundamental para el devenir de la filosofía sartriana. De este modo, podremos acercarnos a nuestro tercer objetivo, sostener y profundizar nuestro análisis hacia la tesis más radical en el pensamiento de Jean-Paul Sartre, a saber: la absoluta libertad de una conciencia existente. Finalmente, proponemos una sintética revisión a los preceptos principales de la fenomenología existencial sartriana, destacando sus nexos con los conceptos abordados a lo largo de la investigación. Es decir, revisaremos la relación entre lo que Jean-Paul Sartre denomina *pour-soi*, *en-soi* y *néantisation*.

**Palabras clave:** cogito pre-reflexivo, existencialismo, fenomenología, imaginario, intencionalidad, Jean-Paul Sartre

**Abstract:**

The objective of this work is to describe a synthesis of the foundations, concepts and principles that articulate and give meaning to the existential phenomenology of Jean-Paul Sartre (1905-1980) establishing as a central axis of investigation his work and phenomenological production. To fulfill this general objective, first of all, the concept of intentionality will be reviewed, in light of the distancing our autor takes from the father of phenomenology Edmund Husserl (1859-1938). This will serve as a ground of meaning for our second task, namely: to review and analyze the intimate relationship between the reformulation of *intentionality*, the *ontological preeminence of the pre-reflective cogito* and *the constitution of the imaginary*. It is important to carry out this step, since, as will be seen, it is fundamental for the future of Sartrean philosophy. In this way, we will be able to approach our third objective, to sustain and deepen our analysis toward the most radical thesis in Jean-Paul Sartre's thought, namely: the absolute freedom of an existing conscience. Finally, we propose a synthetic review of the main precepts of Sartrean existential phenomenology, highlighting its links with the concepts addressed throughout the research. In other words, we will review the relationship between what Jean-Paul Sartre calls *pour-soi*, *en-soi* and *néantisation*.

**Keywords:** pre-reflexive conscious, phenomenology, existentialism, imaginary, intentionality, Jean-Paul Sartre

*La imagen es un acto y no una cosa.  
La imagen es conciencia de algo  
—La imaginación, Jean-Paul Sartre*

**Introducción**

La filosofía de Jean-Paul Sartre, desde sus primeras obras, resultó ser novedosa, rupturista y, sobre todo, profundamente crítica respecto de sus contemporáneos. Como producto de esta característica, Sartre se consolidó como un pensador conflictivo. Baste recordar sus polémicas con Albert Camus, Maurice Merleau-Ponty o el *Parti communiste français* (PCF). No obstante, resulta innegable la profundidad de su pensamiento, cuestión que lo constituye como una figura ubicua en nuestro tiempo. Por esta razón, en el presente trabajo abordaremos los fundamentos filosóficos que dan forma y contenido al despliegue de la madurez filosófica sartriana; revisaremos la relación entre el principio de intencionalidad (alejado de Husserl),

la pre-reflexión y lo imaginario, específicamente en lo que respecta a la dimensión ontológica. Así se podrá sostener y desplegar el modo en que lo imaginario se constituye como fundamento de la fenomenología existencial sartriana.

Como veremos, la conciencia, para la filosofía sartriana, no es la realización de una posibilidad, sino más bien que surge en el seno del ser, creando y sosteniendo su propia esencia. En este sentido, se vuelve evidente que la conciencia existe por sí y no tiene causa determinista o teleológica, por lo que Sartre la define como un absoluto no sustancial (Sartre, 1988: 41), una nada que crea, que es, en el sentido que es puesta por y desde sí misma. En este contexto, Patočka acierta al sostener que para Sartre

La conciencia es la posición (positiva) de algo distinto de nosotros; es conciencia tética de un no-yo y conciencia no-tética del yo. Lo que significa que somos conscientes de nosotros mismos sin afirmar nuestra existencia. No podemos afirmar nuestra existencia porque no se puede objetivarla. Somos siempre la tesis de algo otro que nosotros mismos, y somos a la vez conscientes de ello. (Patočka, 2004: 75)

Pero si la conciencia, al ser-nada se crea téticamente, es decir, si la existencia no es más que un haz de negaciones y modos por los cuales el yo se distingue del objeto, cabe preguntarnos: ¿la conciencia es un artilugio exclusivamente mundanal, en el sentido que se encuentra y se reconoce únicamente en su relación con el fenómeno del mundo limitándose a él? Es aquí donde resurgen dos conceptos claves para comprender la fenomenología existencial propuesta por el francés: intencionalidad e imaginación.

## **Intencionalidad y pre-reflexión**

La filosofía fenomenológica sartriana se distancia de la fenomenología trascendental en cuanto interpreta que la conciencia intencional husserliana<sup>1</sup> se constituye por una dimensión que, por esencia, se distancia de la presencia fenoménica y, al

<sup>1</sup> Sabemos que Sartre estudió a Husserl con el interés que un discípulo estudia a su maestro. De hecho, el primero de febrero de 1940 escribe a Simone de Beauvoir: "Husserl se había apoderado de mí, veía todo a través de las perspectivas de su filosofía, que además me resultaba más accesible, por su apariencia de cartesianismo. Yo era 'husserliano' y lo seguiría siendo durante mucho tiempo" (Sartre, 1987: 188). El período husserliano se extiende aproximadamente por cuatro años, así lo testimonia Sartre cuando sostiene: "necesité cuatro años para agotar a Husserl" (1987: 189). En este periodo Sartre escribe *L'Imaginaire* y *La transcendence de l'ego* y comienza, en 1937, la redacción de un gran libro que

ser distinta y distante, se halla en una situación de jerarquía de sentido. De este modo, Sartre al definir la idea medular de la fenomenología, es decir, el concepto de intencionalidad,<sup>2</sup> no lo hace mediante la formulación clásica, “conciencia es conciencia de algo”, que se manifiesta como vivencia intencional de la conciencia, puesto que tal formulación implicaría la existencia de contenido de conciencia, es decir, *predatitud* de componentes de conciencia, lo que conduciría irrevocablemente a un proceso de esencialización de la existencia.

De este modo, la conciencia aparece para Sartre como un absoluto sin interioridad, una conciencia que se halla arrojada sobre la realidad fenoménica, una conciencia puramente exterior que se hace conciencia de sí misma cuando entra en contacto con la presencia del fenómeno aprehensible. Dicho sintéticamente, el carácter intencional de la conciencia no se debe a la estructura del vivenciar inmanente, sino a su referencia al mundo, a su encuentro constante con lo puramente externo. De allí que para la fenomenología existencial sartriana, siguiendo la propuesta del primer Heidegger, conciencia se equipara con existencia (Patočka, 2004: 75). Con esto, Sartre redefine la estructura de intencionalidad tematizada por Husserl, puesto que la conciencia, al ser primariamente pre-reflexión, es decir, una nada-de-ser, se halla completamente arrojada hacia el mundo, y lo constituye al posicionarse como exterioridad reflexiva de sí.<sup>3</sup> Dicho de otro modo, “la conciencia no se limita a proyectar significaciones afectivas sobre el mundo que le rodea: vive en el nuevo mundo que acaba de crear” (Sartre, 2015: 86).

En este contexto, el principal desacuerdo con Husserl se centra en el recurso del *yo trascendental* que para el padre de la fenomenología, tras las reducciones eidética y fenomenológica, se presentaría como *conditio sine qua non* para la conciencia. Es pues, la reducción fenomenológica —que Sartre ironiza llamándola “operación erudita” (Sartre, 1988: 108)— el mecanismo para distinguir al yo trascendental del yo psicológico y otorgarle un principio trascendental de unificación, constitución y significación. Sartre criticará este punto señalando categóricamente

queda inconcluso, *La Psyché*. De todos modos, algunas partes fueron publicadas bajo el título de *Esquisse d'une théorie des émotions* (Cordua, 1994: 110).

<sup>2</sup> Fenomenológicamente el concepto de *intencionalidad* deriva de la psicología descriptiva de Franz Brentano, para quien “todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto [...] En la representación hay algo representado; en el juicio hay algo admitido o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etc.” (Brentano, 1974: 102; mi traducción).

<sup>3</sup> En la presentación de la edición inglesa de *L'Être et le néant* su traductora, la filósofa Hazel Barnes, otorga una importante apreciación sobre este punto: “El cogito pre-reflexivo es autoconciencia no-posicional. Sartre usa las palabras *conscience non-positionnelle (de) soi*, y pone el ‘de’ entre paréntesis para mostrar que no hay separación, que no pone al Ego/Yo como un objeto de conciencia” (Barnes, 1992: 10; mi traducción).

mente que no existe un yo *en* o detrás de la conciencia, sino más bien existe un yo *para* la conciencia.<sup>4</sup> La negación tanto de la reducción eidética y fenomenológica como del yo trascendental husserliano es condición para poder sostener que la conciencia no posee contenido, por tanto, no posee esencia ni naturaleza determinista, tesis central para su filosofía: “la fenomenología no necesita recurrir a este Yo unificador e individualizador. En efecto, la conciencia se define por la intencionalidad. Por la intencionalidad, se trasciende a sí misma, se unifica escapando de sí” (1988: 38).<sup>5</sup>

Cuando Sartre escribe que la intencionalidad es la conciencia trascendiéndose a sí misma, está definiendo su método fenomenológico: la nihilización (*néantisation*). Allí la conciencia emerge sin contenido ni esencia alguna, pues “su objeto está, por naturaleza, fuera de ella” (Sartre, 1988: 40), es decir, emerge como pura espontaneidad. Por esta vía, Sartre resulta ser severamente crítico con la fenomenología husserliana de *Cartesianische Meditationen*, pues afirma:

[El] Yo superfluo es nocivo. Si existiera, arrancaría a la conciencia de sí misma, la dividiría; se deslizaría en cada conciencia como una lámina opaca. El Yo trascendental es la muerte de la conciencia. [...] [S]i el Yo es una estructura necesaria de la conciencia, este Yo opaco queda elevado de inmediato al rango de absoluto. Nos vemos ahora en presencia de una mónada. Tal es, por desgracia, la orientación del pensamiento nuevo de Husserl. (1988: 39-41)

Como Sartre expone, para Husserl toda conciencia es intencional y por tanto posee una estructura trascendental que es necesaria para otorgar sentido a la realidad. Esta estructura, que opera como unificación de los actos de conciencia y constitución del significado de los correlatos intencionales, es accesible solo mediante la suspensión de sentido del yo psíquico. Evidentemente la lectura que realiza Sartre de la fenomenología husserliana es, por lo menos, problemática. En especial sobre este último punto, pues al parecer Sartre entiende el mecanismo fenomenológico husserliano como una operación platonizada,<sup>6</sup> donde se superpo-

<sup>4</sup> “Todos los resultados de la fenomenología amenazan ruina si el Yo no es, del mismo modo que el mundo, un existente relativo, o sea un objeto *para* la conciencia” (Sartre, 1988: 42).

<sup>5</sup> Es necesario señalar que Sartre no está negando la existencia de los datos de conciencia, las representaciones o el yo. Lo que está negando es la perspectiva reduccionista según la cual se identifica a los datos de conciencia y representaciones con entes o cosas estáticas y no como procesos o intenciones, que es lo que son.

<sup>6</sup> Miguel García-Baró señala que, de alguna manera, Husserl *platoniza* la fenomenología al defender que, además de fenómenos mentales y no mentales, existen realmente esencias dispuesta al conocimiento

ne una existencia ideal-esencial sobre un mundo espurio. A este respecto, tal vez sea necesario recordar las palabras de Ricoeur en su introducción a la versión francesa de *Ideen I*:

Esta es la razón de que la intencionalidad pueda ser descrita antes y después de la reducción fenomenológica; antes, ella es un encuentro; después, es una constitución. Ella sigue siendo el tema común de la psicología pre-fenomenológica y de la fenomenología trascendental. La reducción es el primer gesto libre, porque es liberador de la ilusión mundana. A través de él perdió en apariencia el mundo que verdaderamente ganó. (Ricoeur, 1992: 12)

Ahora bien, al rechazar la operación reflexiva de Husserl, Sartre propone una nihilización de la conciencia pre-reflexiva. En este sentido, la conciencia es intencionalidad en su espontaneidad que tiende a revelar y crear sentidos y valores en la realidad. La conciencia, por tanto, es la condición existencial de creación y transformación del mundo a partir de una nada constituyente de sentido.

Para la fenomenología sartriana, la expresión “conciencia es conciencia de algo” significa el movimiento de trascendencia de la conciencia a lo que no es ella misma, es su apertura fundamental a lo otro. En este sentido, la conciencia es superación de sí misma, puesto que ella se presenta como nada absoluta que encuentra profundidad de ser solo cuando se trasciende. Así, el concepto de relación intencional sartriano permite descubrir la realidad no sólo desde una exigencia epistemológica, sino también desde un plano ontológico y afectivo, siendo este cambio de enfoque fundamental, puesto que:

La filosofía francesa [...] no conoce ya apenas más que la epistemología. Pero para Husserl y los fenomenólogos, la conciencia que adquirimos de las cosas no se limita a su conocimiento. El conocimiento o pura “representación” no es sino una de las formas posibles de mi conciencia “de” este árbol; puedo también amarlo, temerlo y odiarlo, y ese excederse de la conciencia a sí misma, a la que se llama “intencionalidad”, se vuelve a encontrar en el temor, el odio y el amor. (Sartre, 1960a: 28)

En este aspecto, podemos sostener que Sartre interpreta la idea de intencionalidad desde una perspectiva prioritariamente ontológica, frente a la preeminencia

del hombre, e incluso, en algunos casos, es capaz de remontarse hasta la conciencia originaria de ellas (García-Baró, 1997: 26).

epistemológica que se encontraría, a juicio suyo, en Husserl. Sartre es explícito en ello al sostener:

La conciencia es conciencia *de* algo: esto significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia, es decir, que la conciencia nace apuntando hacia un ser que no es ella misma. Es lo que llamamos la prueba ontológica. Se responderá, sin duda, que la exigencia de la conciencia no demuestra que esta exigencia deba satisfacerse. Pero esta objeción no puede mantenerse frente a un análisis de lo que Husserl llama intencionalidad, y cuyo carácter esencial ha desconocido. Decir que la conciencia es conciencia de algo significa que para la conciencia no hay ser, fuera de esa obligación precisa de ser intuición revelante de algo; es decir, de un ser trascendente. (Sartre, 1993: 30-31)

Ahora bien, no es cierto que Sartre reduzca la intencionalidad a una exclusiva salida hacia lo otro-exterior, que, dicho sea de paso, conllevaría importantes problemas relativos a la teoría del conocimiento.<sup>7</sup> En *L'Imagination* (1936) Sartre diferencia entre la imagen y la percepción según la correlación noético-noemático, a partir de la estructura profunda de las síntesis intencionales (Sartre, 1984, 147). Por otro lado, a lo largo de *L'Imaginaire* (1940) presenta la intencionalidad ya no como salida a un exterior trascendente, sino que, esta vez, la intencionalidad opera como la posibilidad de negación del mundo mediante el cual la conciencia puede desplegarse imaginariamente. Este poder de negación, que se fundamenta en la tesis de la irrealidad del noema, es según Sartre la “otra cara de la libertad” (Sartre, 2005: 256). Desde este lugar adquiere radical importancia la relación entre intencionalidad e imaginario en la arquitectura sartriana: “Un análisis completo de la posición sartriana exige también la lectura [...] al menos de la Conclusión de *L'imaginaire*, donde la intencionalidad es considerada, no como salida al exterior, sino todo lo contrario, esto es, en tanto que el poder de retroceso de la conciencia respecto del mundo es la condición de posibilidad de su poder de imaginar” (Bello: 1981, 20).

En *Conscience de soi et connaissance de soi*, conferencia presentada en la Sociedad Francesa de Filosofía en junio de 1947, Sartre sostiene que “el examen de la conciencia no rética revela un cierto tipo de ser que denominaremos existencia”, pues “el existente es lo que no es y no es lo que es” (Sartre, 2016: 348). Veámoslo nuevamente. La conciencia se funda y constituye como nada absoluta, no entendida

<sup>7</sup> El problema epistemológico en Sartre lo ha anunciado Alphonse de Waelhens en *Une philosophie de l'ambiguïté*, publicado en Merleau-Ponty, Maurice. (1942). *La structure du comportement*. París: PUF.

como un vacío absurdo del cual es imposible desprender rendimiento epistemológico o estético, sino que, por el contrario, es una nada que se-crea en tanto intenciona su existencia, es decir, se arroja sobre lo que es, diremos con Sartre, *ser-en-sí* (*en-soi*). Dicho de otra manera, se establece el surgimiento de la conciencia y su constitución esencial (o intencional) en una relación dialéctica con aquellas existencias que coinciden plenamente con su ser: “El ser en-sí no es jamás ni posible ni imposible: simplemente es [...]. Increado, sin razón de ser, sin ninguna relación con otro ser, el ser-en-sí está de más por toda la eternidad. El ser es. El ser es en sí. El ser es lo que es” (Sartre, 1993: 38).<sup>8</sup>

El arrojo nihilizante es lo que constituye, en un sentido más amplio, la existencia, pues la dinámica del arrojo representa una escisión que se extiende a un nivel tanto ontológico como epistemológico. Esto se debe a que ilustra el salto constituyente de la nada al ser, de la pre-reflexión a la reflexión, en definitiva, es el paso de una conciencia no tética a una conciencia tética que, dicho sea de paso, se presenta como una operación sintética al posicionarse reflexivamente en el mundo (Sartre, 2016: 350).

Este punto nos remite a una pregunta medular en la filosofía sartriana: ¿puede decirse que el fenómeno tiene un ser, como se dice que tiene un color, una forma, una gravedad? Sartre responde afirmando que “la aparición es el conjunto de los fenómenos que se presentan al conocimiento para ser enlazados. Pero este aparecer tiene en sí mismo un ser. No se trata de un ser que remite a un sustrato misterioso, sino que en tanto que aparición, es” (Sartre, 2016: 355).

El ser del aparecer es lo que otorga significado a la condición existencial, en tanto es forma y contenido del cogito reflexivo.<sup>9</sup> Sin embargo, esta conciencia reflexiva, que Sartre denomina “formación segunda”, es el fin epistemológico de una condición ontológica previa, a saber, la del cogito pre-reflexivo que, en tanto absoluto nada-de-ser, es constituyente de la relación transfenoménica establecida entre el ser del fenómeno y el fenómeno del ser. De allí, Sartre afirma que:

Una descripción de la conciencia pre-reflexiva no revelará un objeto-otro, porque quien dice “objeto”; dice probable. El otro o bien debe ser cierto, o bien debe desaparecer. Lo que descubriremos en el fondo de nosotros mismos, es al otro, no como

<sup>8</sup> “Este ser-en-sí es aquello hacia lo cual la conciencia se dirige en tanto que conciencia-de-X [...] la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia, lo cual hace que ella nazca sostenida por un ser que no es ella” (Belloq, 2019: 28). Retomaremos esto más adelante.

<sup>9</sup> Sobre esto ha teorizado amplia y profundamente Michel Henry, específicamente, en su tesis doctoral publicada en 1963 *L'Essence de la manifestation*, París: PUF.

conocimiento particular, ni como factor constitutivo del conocimiento del conocimiento en general, sino en tanto que “conciérne” a nuestro ser concreta y ónticamente en las circunstancias empíricas de nuestra facticidad. (Sartre, 2016: 349)

Por tanto, si pretendemos hallar el ser del *percipiens*, es decir, de la conciencia fenomenológica, el ser del mundo y la existencia del otro, es preciso, antes que todo, el abandono del cogito reflexivo en tanto conocimiento derivado del mundo. Esto, por un lado, otorga una explicación fenomenológica a la célebre frase la existencia precede a la esencia, ya que la esencia, en este orden, corresponde a la razón de la serie de las apariciones de un fenómeno, aquello que me permite unir sintéticamente el hecho de que al observar un cubo, puedo ver sus características, y al tomarlo, sentir su peso (Sartre, 2016: 355).<sup>10</sup>

Por otro lado, da cuenta de una novedad respecto a la filosofía heideggeriana,<sup>11</sup> para quien, siguiendo el comentario de Edith Stein, la existencialidad y la facticidad se despliegan como condiciones constitutivas del ser del *Dasein*: “La primera designa la peculiaridad del *Dasein* de comportarse respecto a sí mismo, de ser ‘llevarlo ante sí mismo y abierto para sí en su condición de arrojado’. La segunda designa el estar-arrojado como ‘el modo de ser de un ente que siempre es él mismo, sus posibilidades, de tal suerte que se comprende en y desde ellas (se proyecta en ellas)’” (Stein, 2010: 34). Por lo tanto, la unidad de este todo se expresa mediante un comprender *siendo-sí-mismo*, es decir, “el sentido del ser del *Dasein* no es algo ‘otro’ [...] sino que es el mismo *Dasein* que se autocomprende” (Heidegger, 1997: 357). El comprender es comprender el poder-ser del propio *Dasein* y esto se debe a que él mismo, en la constitución de su ser, viene hacia sí mismo en tanto pre-ser-se (*sich-vorweg-sein*). Sin embargo, para la ontología fenomenológica sartriana esta no es una condición necesaria, puesto que no habría un paso trascendental donde se descubra el sentido originario de la conciencia. Puesto que ella no se encuentra en sí misma, porque ella no es, está en el mundo, tanto en el contacto no tético, como en la reflexión posicional.

Veámoslo una vez más. La analítica existencial del *Dasein* comienza por un análisis fenomenológico de la facticidad (*Faktizität*) en la que se halla inmerso en cuanto ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*). Es decir, en su análisis más profundo, comienza por “la comprensión de sí mismo como existencia, desde una posibilidad

<sup>10</sup> “La conciencia nunca precede al objeto” (Sartre, 2005: 22).

<sup>11</sup> La influencia de la filosofía de Martin Heidegger en el pensamiento de Jean-Paul Sartre es evidente y ha sido presentada rigurosamente por notables autores. Véase la carta enviada por Martin Heidegger a Jean-Paul Sartre publicada en Towarnicki (1994: 83-85), Sartre (1987) y Cordua (1994: 109-126).

de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo”, y, posteriormente, cuando es necesario hallar el sentido de la constitución ontológica de la existencia, es cuando el análisis se define como existencialidad (Heidegger, 1997: 35). Sartre no recurrirá a una búsqueda del sentido perdido, olvidado o velado, pues aquel se presenta en la dinámica del ser del fenómeno y el fenómeno del ser, es decir, se encuentra en la naturaleza nihilizante de la conciencia, pues “la existencia de un objeto para la conciencia corresponde noéticamente una tesis o posición de existencia” (Sartre, 2005: 248-249).

En síntesis, el fundamental aporte de Sartre a la teoría del cogito pre-reflexivo se observa en dos aspectos. El primero, en el esfuerzo por despojar al cogito de la clásica concepción sustancialista, según la cual la conciencia es una cosa contenedora de datos. El segundo, se observa en relación con su comprensión ontológica, pues desde la perspectiva sartriana no es posible captar el cogito si no se deduce de manera previa de forma autoconsciente.<sup>12</sup>

### **Cogito pre-reflexivo e imaginario**

Paul Ricoeur escribe que “la fenomenología es en gran medida la historia de las herejías husserlianas” (1953: 836; mi traducción). Muestra de ello es la filosofía sartriana que, como hemos visto, apunta sus críticas tanto al método de la reducción, como a la conceptografía contenida en ella. En una carta enviada el 20 de enero de 1940 Sartre le escribe a Simone de Beauvoir lo siguiente:

Lo que hacíamos hasta ahora, como pequeños y aplicados fenomenólogos, era una ontología. Buscábamos las esencias de la conciencia con Husserl o el ser de los existentes con Heidegger. Pero la metafísica es una “óptica”. Ahora ponemos las manos en la masa, ya no consideramos las esencias (lo que engendra una eidética —ciencias de los posibles— o una ontología), sino directamente las existencias concretas y dadas, y nos preguntamos por qué son así las cosas. Así procedían, en suma, los filósofos griegos —hay un sol, ¿por qué hay un sol? En lugar de: “Cuál es

<sup>12</sup> Estos dos aspectos, dicho sea de paso, constituyen la principal crítica sartriana a la teoría de la imagen de Henri Bergson. En una reciente publicación he estudiado este conflicto que alcanza escenarios ontológicos, epistemológicos y estéticos: “Si la cosa es la imagen [como sería en la teoría de Bergson], tendremos, de modo necesario, que la actividad de la conciencia imaginante es una *imaginación-reproductora* y no una *imaginación-creadora*, que precisamente es el sentido de la espontaneidad de la conciencia” (González, 2019: 89).

la esencia de todos los soles posibles, la esencia solar”, o bien: “¿Qué es el ser-sol?”.

Es más bárbaro pero más divertido. (Sartre, 1987: 37)

La crítica hacia la fenomenología husserliana —y ahora también a la heideggeriana— apunta a todo aspecto esencialista que determine y posibilite la existencia en y del mundo. Sartre en sus estudios fenomenológicos sobre la imaginación y la emoción descubre la posibilidad humana de distanciarse del objeto dado inmediatamente como real y existente. Con esto, despierta la posibilidad de situarse fuera de lo real, de aquello presente como escenario absoluto y determinado. De este modo, la libertad fundamental de la conciencia se expresa en la realización de aquello no-presente, de aquello posible, de aquello imaginario.

A partir de este marco conceptual, Sartre describe la función del cogito pre-reflexivo o conciencia irrefleja como condición ontológica de la absoluta espontaneidad con la que emerge la conciencia (Sartre, 1988: 40). Dicho de otro modo, la pre-reflexión no solo permite una reflexión sobre el mundo, sino que es *la* posibilidad de transformarlo, ya que el cogito pre-reflexivo tiene la estructura de la conciencia (de) sí, esto es, una conciencia no tética de sí como siendo conciencia de algo que ella no es.

En su *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939) Sartre muestra la operación de la pre-reflexión y la manera en que se constituye la operación reflexiva que, como él mismo sostiene, es una operación de segundo grado (Sartre, 1988: 44). Por ejemplo, es evidente que cualquier persona, en cualquier situación puede cobrar conciencia de su estado emocional, afirmar que está furioso o que siente miedo. Sin embargo, “el miedo no es originalmente conciencia *de* tener miedo, como tampoco la percepción de este libro es conciencia *de* percibir el libro” (Sartre, 2015: 62). Esto se debe a que la conciencia es antes que todo irreflexiva y, por tanto, sólo puede ser conciencia de sí en un modo no posicional. En efecto, el individuo que tiene miedo, tiene miedo *de* algo, el sujeto que está furioso, lo está respecto *de* algo que le causa furia, es decir, la emoción es un modo determinado de aprehender la realidad, pues “el sujeto emocionado y el objeto emocionante se hallan unidos en una síntesis indisoluble” (Sartre, 2015: 63).

Así, en el momento en que se toma conciencia del miedo que nos constituye, que nos posee, la vivencia del miedo se “congela”, de tal manera que la emoción no es la toma de conciencia de aquel sentimiento particular, en este caso el miedo. A lo que apunta este análisis es que cuando se asume una posición reflexiva se paraliza la corriente vital del vivir como se vive naturalmente una emoción. Dicho de otro modo, se cristaliza la espontaneidad de la conciencia y se pone a sí misma como un objeto, es decir, se degrada en una determinada conciencia reflexiva. Para

Sartre el fenómeno de la emoción representa una transformación del mundo, pero no porque este fenómeno posea una característica única y particular que lo dota de este poder transformador, sino que la característica por la cual es posible re-significar el mundo es precisamente la de constituirse en el plano de la pre-reflexión. Es allí donde la conciencia no guarda nada, donde se expresa como torrente creativo y re-creativo.

Ahora bien, cuando Sartre se refiere a la conciencia no tética, pone de manifiesto que la conciencia pre-reflexiva responde a la máxima: *la existencia precede a la esencia*, pues no existe ningún tipo de condicionamiento, ni naturaleza, ni esencia que determine la conciencia existente, que, justamente por ser un vacío absoluto, es su propia fuente y condición de posibilidad (Sartre, 1988: 51).

Por lo tanto, podemos hablar de dos momentos de la conciencia: (a) un momento original y originario que es precisamente el cogito pre-reflexivo y (b) un cogito derivado, que es el momento en que la conciencia se pone a sí misma como objeto de conocimiento, es decir, se re-flexiona téticamente. Sartre tiene la necesidad de sostener el primer cogito originario, pues en él se lleva a cabo la referencia al objeto. Es decir, corresponde al momento de la intencionalidad irrefleja que actúa desprendida de cualquier interés, revelando una dimensión pre-cognoscitiva que manifiesta la radicalidad del ser-otro de la conciencia: el *en-sí* (*en-soi*). Sobre el final de “El Cogito como conciencia reflexiva” Sartre escribe:

La estructura compleja de la conciencia es esta: hay un acto irreflejo de reflexión, sin Yo, que se dirige a una conciencia reflejada. Esta se vuelve objeto de la conciencia reflexionante sin cesar, empero, de afirmar su objeto propio [...]. Al mismo tiempo, aparece un objeto nuevo, que da ocasión para una afirmación de la conciencia reflexiva, y que, por tanto, no está ni en el mismo plano que la conciencia irrefleja (porque esta es un absoluto que no necesita de la conciencia reflexiva para existir), ni en el mismo plano que el objeto de la conciencia irrefleja. (1988: 52)

Si examinamos con detención el cogito pre-reflexivo, entendemos que, en su referencia al en-sí, existen dos polos ontológicos, a saber: el en-sí y el para-sí (*pour-soi*). Sin embargo, como toda conciencia es conciencia de algo, la existencia de un ser transfenomenal debe ser entendida como la intencionalidad pura del cogito pre-reflexivo a la existencia del en-sí, y luego, en la constitución del cogito reflexivo, la referencia de la conciencia es su propio anclaje en el mundo como conciencia reflejada.

En efecto, la conciencia pre-reflexiva es el ideal abstracto de la libertad absoluta de los individuos, pues muestra la operación de una conciencia que no guar-

da determinación alguna. Es decir, en su sentido más original, la conciencia es pura transparencia, pues es la Nada (*néant*).<sup>13</sup> Desde este lugar, Sartre coloca el énfasis en que la libertad es concretamente el actuar en el mundo, transformarlo en virtud de una articulación subjetiva que tiene como primer develamiento la absoluta pre-reflexión.

En relación con esto, la fenomenología de la imagen sartriana adquiere radical importancia para comprender la complejidad de la espontaneidad de la conciencia en la filosofía del francés.<sup>14</sup> En este sentido, se comprende que la imagen se encuentra atravesada por una corriente creadora, pues la conciencia imaginativa tiene una cualidad vaga y fugitiva que la define como una constante contrapartida, porque el objeto se da como una nada. “La conciencia aparece como creadora, pero sin proponer como objeto ese carácter creador” (Sartre, 2005: 26). No obstante, la conciencia imaginativa es conciencia posicional, pues involucra aquello intencionado como ausente o inexistente:

El objeto está propuesto como ausente, pero la impresión es presente. Hay en lo dicho una síntesis irracional y que se expresa difícilmente. [...] la relación que propone la conciencia, en la actitud imaginante, entre el retrato y el original es realmente mágica. [...] La estructura de la imagen es irracional y, aquí como en todas partes, nos hemos limitado a hacer construcciones racionales basadas en fundamentos prelógicos. (Sartre, 2005: 40)

Es evidente que la imaginación es una conciencia que trata de producir su objeto, siempre superando la determinación de lo real. Veámoslo detenidamente. Podríamos, por ejemplo, proponer un centauro tocando la flauta (como lo hace Husserl y lo retoma el mismo Sartre), intencionarlo como existente, aunque se mantenga ausente, pues, efectivamente no está presente frente a mí. Este acto intencional muestra que la distinción entre los distintos tipos posicionales está dada por el carácter tético de la intención, y no por la existencia o inexistencia del ob-

<sup>13</sup> Resulta, a lo menos, interesante descubrir el modo en que Sartre conceptualiza la Nada (*néant*). Si bien existe consenso en que la influencia de Heidegger es determinante en este proceso, también es cierto que importante responsabilidad tiene la teorización sobre la imaginación. Enzo Paci ha descrito precisamente esta situación señalando: “Sartre deriva el concepto de la nada del de la imagen, de la función ‘irrealizante’ de la conciencia” (Paci, 1963: 280). Se reafirma esta posición escuchando a Simone de Beauvoir: “*L’être et le néant* salió del descubrimiento que había hecho en *L’imaginaire*” (Beauvoir, 1983: 211)

<sup>14</sup> Nótese que el título de la tesis de grado de Sartre es *L’Image dans la vie psychologique: rôle et nature*. Puede revisarse en su original francés en Sartre (2018).

jeto intencionado. En nuestro ejemplo, el centauro es propuesto imaginariamente mediante una pre-reflexión constituyente, que pudo haber adoptado la forma de recuerdo, sueño o fantasía.

La conciencia imaginativa propone un objeto como ausente, siendo el acto imaginativo la aniquilación de la realidad. Allí la conciencia no aprehende un objeto dentro del fondo de la realidad presente, sino que es la Nada la que opera como constituyente intencional de todo existente. Lo imaginario, por tanto, no es simplemente una negación del mundo, sino una negación desde una determinada perspectiva. “Hay que imaginar lo que se niega. En efecto, lo que constituye el objeto de una negación no podría ser un *real*, ya que entonces sería afirmar lo que se niega; pero tampoco puede ser una *nada* total, ya que precisamente se niega *algo*. El objeto de una negación tiene que ser propuesto como imaginario” (Sartre, 2005: 259). La conciencia es, primordialmente, imaginación, en cuanto superación de lo real, es decir, como libertad. De allí que la conciencia, como conciencia imaginativa, se presente como pura nada que exige la superación del mundo hacia lo imaginario. Como sostiene elocuentemente nuestro autor, “la imaginación, lejos de aparecer como una característica de hecho de la conciencia se ha descubierto como una condición esencial y trascendental de la conciencia” (Sartre, 2005: 259).

### Fenomenológica existencial en Jean-Paul Sartre

Hasta el momento, hemos revisado, en primer lugar, la distancia que toma Sartre respecto de la teoría fenomenológica de la intencionalidad husserliana. En segundo lugar, hemos expuesto la relación fundamental entre el cogito pre-reflexivo y la constitución de lo imaginario, y la manera en que esta relación se presenta como condición para el ejercicio de la libertad absoluta de la conciencia. Es decir, hemos expuesto sintéticamente la forma en que la dimensión imaginaria se relaciona fundamentalmente con las principales premisas filosóficas elaboradas por Sartre. Por lo tanto, hemos detallado y expuesto el modo en que se constituye lo imaginario y, a su vez, cómo subyace en la fenomenología sartriana. En esta línea, basta revisar el sentido que adquiere la propuesta fenomenológica del francés, es decir, exponer el carácter existencial que da contenido al subsuelo imaginal en el que descansa.

La ontología fenomenológica sartriana distingue tres premisas constituyentes de la realidad, a saber: ser-para-sí, ser-en-sí y ser-para-otro (*pour-autre*). El sujeto sartriano posee un atributo intrínseco para situarse e interactuar en el mundo: el sujeto es consciente (o conciencia). Esta propiedad de conciencia no es adquirida del

mismo modo que se adquieren otras cualidades, ya que el devenir de la conciencia y el surgimiento del sujeto son co-extensivos, siendo uno y el mismo acto fundante.

El sujeto, como ser-para-sí, es decir, como conciencia intencional, existe siendo desde una nada absoluta de ser.<sup>15</sup> Por lo que, si el sujeto existe, lo hace por medio de una libertad expresada en clave de experiencia existencial fundante. Así lo expresa Sartre en *L'Être et le Néant*:

Soy, en efecto, un existente que se da su libertad por sus actos; pero soy también un existente cuya existencia individual y única se temporaliza como libertad. Como tal, soy necesariamente conciencia (de) libertad, puesto que nada existe en la conciencia sino como conciencia noética de existir. Así, es perpetuamente cuestión de mi libertad en mí ser; mi libertad no es una cualidad sobreagregada o una propiedad de mi naturaleza; es exactísimamente, la textura de mí ser. (1993: 465)

Por lo tanto, el ser-para-sí existe gracias a que su sentido intrínseco es la espontaneidad de la conciencia, que está arrojada sobre un *algo* que Sartre, siguiendo a Hegel en su Segundo Libro de *Wissenschaft der Logik* (1812), define como ser-en-sí. Esto es, ser que, en efecto, *es*, pero no existe libremente como sí lo hace el sujeto. Dicho de otro modo, el ser-en-sí es ser que, en sí mismo, se halla agotado de posibilidades.<sup>16</sup> Sobre esta relación señala Sartre: “el para-sí, que se mantiene ante el ser como su propia totalidad, siendo él mismo el todo de la negación, es negación del todo. Así la totalidad conclusa o mundo se devela como constitutiva del ser de la totalidad inconclusa por la cual el ser de la totalidad surge al ser” (Sartre: 1993: 159).

La distinción existencial de las premisas ontológicas define a la existencia humana como un proyecto, como una nada que se hace escogiéndose.<sup>17</sup> El sujeto es absolutamente libre para llevar a cabo su proyección existencial, empujado a escoger

<sup>15</sup> En un texto de juventud (*La légende de la vérité*, escrito en 1929), Sartre expresa este pensamiento filosófico presente en *L'Être et le Néant* en clave evidentemente política. Allí, siguiendo un análisis nietzscheano de la verdad, sostendrá que “la verdad no nació primero. Los belicosos nómadas no tenían necesidad de ella, sino más bien de bellas creencias” (Sartre, 1980: 5). Esta frase no solo expone su filosofía no-esencialista o anti-naturalista, sino que vislumbra, como lo veíamos más arriba, lo que efectivamente es el fondo de la existencia: la creencia de ser.

<sup>16</sup> A este respecto, Patočka sostiene: “Mientras que para Jaspers y Heidegger la vida no es originariamente transparente a sí misma [...] Para Sartre, en cambio, la existencia es clara y transparente desde su origen y carece de toda ‘profundidad’” (2004: 75-76).

<sup>17</sup> Es filosóficamente útil distinguir entre la existencia humana como proyecto en Jean-Paul Sartre y en las filosofías de la vida o el racio-vitalismo como es el caso de José Ortega y Gasset. En el caso del filósofo español, se entiende el proyecto de vida en clave histórica y biográfica, de modo que la existencia no es mediada por la espontaneidad absoluta de la conciencia del hombre, sino por una determinación existencial relativa a una filiación fundacional a sistemas de creencias y convicciones.

su existencia. En este sentido, el proyecto vital, la elección existencial, es una necesidad que empuja y obliga al existente, debido a que la conciencia, o el ser-para-sí, no halla estructura esencial donde refugiarse ante la angustia de la existencia.<sup>18</sup>

Lejos de ello, el para-sí se da gracias al movimiento absoluto de ir a la cosa misma trascendiéndose o, como afirmaría Sartre, la conciencia es una nada-de-ser que encuentra el sentido de su despliegue en la existencia mediante su intencionalidad pura: “es preciso, pues, que el para-sí, en su proyecto, elija ser aquél por quien el mundo se devela como mágico o como racional, es decir, que debe, como libre proyecto de sí, darse la existencia mágica o la existencia racional. De la una como de la otra es responsable; pues él no puede ser salvo si es elegido” (Sartre, 1993: 471). Es lo que anteriormente hemos denominado pre-reflexión. De este modo, la existencia no está originariamente caída y se recupera posteriormente a y por sí misma (como sería en el caso de Heidegger), sino que “es originariamente libre y únicamente está ligada a ciertos proyectos. La liberación, y esto quiere decir la verdad, estriba en quebrar las asechanzas que le tienden los proyectos” (Patočka, 2004: 76).

Sin embargo, en su existencia, el ser-para-sí no solo se relaciona con el ser-en-sí, sino que, necesariamente, interactúa con otras conciencias libres, con otros para-sí, siendo esta interacción una tensión fundante, o dicho hegelianamente, una “lucha a muerte” entre conciencias libres. A esta interacción Sartre la denomina ser-para-otro. En efecto, el suelo intersubjetivo que se abre con la presencia de otro-siendo-conciencia, lleva a Sartre a formular la náusea como condiciones de apertura intersubjetiva. Esta apertura es presentada desde la conciencia propia, por ello, la concepción de ser-para-otro es reflejo del propio para-sí. En este orden de cosas, el sujeto como un ser-para-otro sería la objetivación de la subjetivación.

Esta dialéctica de libertades sucede siempre en clave conflictiva, debido a que la presencia de un otro-siendo-libre, descubre y desnuda la íntima existencia individual, es decir, cosifica y convierte al ser-para-sí en un ser-en-sí dispuesto a determinación de este otro.<sup>19</sup> Desde luego, este fenómeno existencial es bidireccional, y, dicho sea de paso, Sartre le otorga a la *mirada* la función primera de tensionar la

<sup>18</sup> Es notable el diálogo entre Orestes y Júpiter en *Les Mouches* (1943), donde se describe la experiencia de la libertad absoluta: “Orestes: de pronto la libertad cayó sobre mí y me traspasó, la naturaleza saltó hacia atrás, y ya no tuve edad y me sentí completamente solo en medio de tu mundito benigno [...] No volveré a tu naturaleza; en ella hay mil caminos que conducen a ti, pero sólo puedo seguir mi camino. Porque soy un hombre Júpiter, y cada hombre debe inventar su camino” (Sartre, 1996: 110-111).

<sup>19</sup> En escuetas, pero acertadas palabras, Sartre señala la conclusión de este proceso dialéctico: “Esta contingencia perpetuamente evanescente del en-sí que infesta al para-sí y lo ata al en-sí sin dejarse jamás tomar, es lo que llamaremos la facticidad del para-sí” (Sartre, 1993:119).

existencia del otro, puesto que la mirada es la experiencia por la cual el ser se muestra lo que es y lo que quisiera ser, a la vez que significa objetivando el mundo. De allí que en *Huis Clos*, Garcin afirme que “no hay necesidad de parrillas; [pues] el infierno son los demás” (Sartre, 1960b: 41).

En este punto, es útil volver a un pensador relevante en la trayectoria filosófica de Sartre: Maurice Merleau-Ponty. Sartre y Merleau-Ponty, aparte de fundar en 1945 *Les Temps Modernes* (junto a Simone de Beauvoir), compartieron e impulsaron íntima y directamente sus respectivas historias como intelectuales y filósofos.<sup>20</sup> Muestra de ello es la precisa y crítica recensión que escribe Merleau-Ponty a propósito de *L'imagination* (1936). Allí se lee: “Sartre [sobre Bergson] juzga severamente la distinción entre materia y forma de la imagen [...] y demasiado apresurado le otorga a Husserl la distinción de *hylé* y *morphé*. [...] Pero estas injusticias, si las hay, están cubiertas por los méritos de la obra: el rigor y el vigor del pensamiento crítico, la constante felicidad de la expresión” (Merleau-Ponty, 1936: 761; mi traducción).

Ahora bien, el autor de *Phénoménologie de la perception* (1945) nos es útil pues introduce una definición clara y precisa sobre el sentido que constituye la fenomenología existencial en Francia. En este sentido, y tomando distancia de la conceptualización realista del mundo, Merleau-Ponty se pregunta sobre el modo en que es aprehendida la realidad, llegando a la conclusión de que no es posible aprehender la realidad por medio de la presencia efectiva del objeto (o del fenómeno), puesto que:

Si encuentro cosas a mi alrededor, no puede ser porque ellas estén efectivamente ahí, puesto que, por hipótesis, nada sé de esta existencia de hecho. Si soy capaz de reconocerla, será que el contacto efectivo de la cosa despierta en mí una ciencia primordial de todas las cosas y que mis percepciones finitas y determinadas son las manifestaciones parciales de un poder de conocimiento que es coextensivo con el mundo y que lo despliega de un cabo a otro. (Merleau-Ponty, 1993: 379-380)

Como lo hemos señalado, Husserl encuentra el camino por medio de la reducción fenomenológica trascendental, que consiste en una puesta entre paréntesis del sentido común de la realidad, realizando una exigencia eidética de todo cuanto es aprehendido. Desde luego, no existe necesidad de tal mecanismo en la filosofía de

<sup>20</sup> Eduardo Bello Reguera, en una notable, completa e importante obra, ha mostrado la relación (en cercanía y distanciamiento) entre estos dos autores desde una perspectiva filosófica. Consúltese en Bello (1979).

Sartre, puesto que no existe dimensión ideal-eidética a la cual tender. Es por ello que dentro de la fenomenología existencial sartriana lo que opera es, como hemos visto, un proceso de *néantisation*. Sartre lo expresa de este modo a lo largo de la conclusión de *L'Être et le Néant*: “El *para-sí* y el *en-sí* están reunidos por una conexión sintética que no es otra que el propio *para-sí*. El *para-sí*, en efecto, no es sino la pura *nihilización* del *en-sí*; es como un agujero de ser en el seno del ser” (Sartre, 1993: 638).

En suma, la filosofía existencial sartriana tiene como punto de partida la negación de un sujeto trascendental con rendimiento esencialista que, en Husserl, operaría como marco de racionalidad ideal. De este modo, la conciencia se constituye desde la aparición misma del fenómeno, es decir, la fenomenología sartriana no actúa según la actividad propia de la conciencia, sino que se arroja al mundo, al enfrentamiento del *para-sí* con lo *en-sí*. Es Heidegger quien efectúa una de las primeras redirecciones de la fenomenología, sistematizando, desde la analítica existencial del *Dasein*, una filosofía hermenéutica. Sartre, por su parte, elabora el proyecto de una fenomenología existencial colocando el foco de atención en la *néantisation* que la conciencia efectúa sobre el fenómeno, que, a su vez, no esconde dimensión esencial tras su aparición, puesto que su esencia es la actividad misma del aparecer. En efecto, “El fenómeno no indica, como apuntando sobre su hombro, un ser verdadero que tendría, él sí, carácter de absoluto. Lo que el fenómeno es, lo es absolutamente, pues se devela *como es*. El fenómeno puede ser estudiado y descrito en tanto que tal, pues *es absolutamente indicativo de sí mismo*” (Sartre, 1993: 16). De este modo, podemos comprender que la célebre frase “la existencia precede a la esencia” acuñada en la conferencia *L'Existentialisme est un humanisme* (1945), no sólo se explica desde la concepción auto-configuradora del sujeto, donde no hay un sentido de existencia pre-dado, sino que el sentido existencial es dado por el sujeto hacia sí mismo, en el mundo, en medio de la alteridad. Por ello es que el sujeto no está dado como posición originaria en la dinámica de la vida, sino que se posiciona a sí mismo como polo cognoscitivo de lo fenoménico, presentificando imaginariamente un sentido en el espacio intersubjetivo. De allí que Merleau-Ponty, refiriendo a la fenomenología sartriana, afirme: “Nuestra relación con las cosas no es una relación distante, cada una de ellas habla a nuestro cuerpo y nuestra vida, están revestidas de características humanas (dóciles, suaves, hostiles, resistentes) e inversamente viven en nosotros como otros tantos emblemas de las conductas que queremos o detestamos. El hombre está investido de las cosas y éstas están investidas en él” (Merleau-Ponty, 2008: 31).

## Conclusión

En definitiva, para poder dar cuenta de una fenomenología existencial en el pensamiento de Jean-Paul Sartre, es preciso, como condición mínima, sentar las bases teóricas que posibilitaron al francés articular su pensamiento filosófico y, particularmente, sus trabajos de psicología fenomenológica y fenomenología. Es decir, hay que advertir los conceptos que generan desajuste conceptual entre el pensamiento de Sartre y la fenomenología trascendental husserliana, específicamente la definición de intencionalidad y su relación con lo imaginario. Puesto que, este último concepto, no sólo implica una intencionalidad activa en toda dimensión de conciencia, sino que devela una existencia que es constituida gracias a la espontaneidad de la conciencia que se expresa pre-reflexivamente y no como derivación de condiciones determinadas, ni como *adaequatio* a un régimen específico de significación, ni como producto de una sustancia apriorística. Esta vez, la existencia es expresión de la absoluta potencia imaginativa de la conciencia.

## Bibliografía

- BARNES, Hazel. (1992). "Translator's Introduction". En Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*. New York: Washington Square Press.
- BEAUVOIR, Simone. (1983 [1981]). *La ceremonia del adiós. Conversaciones con Jean-Paul Sartre, Agosto-Septiembre* (José Carbajosa, Trad.). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- BELLO, Eduardo. (1979). *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*. Murcia: Universidad de Murcia.
- BELLO, Eduardo. (1981). "La idea de intencionalidad en Husserl y Sartre". *Anales de la Universidad de Murcia*, 39(1), 3-22.
- BELLOCQ, Santiago. (2019). "La negatividad en la ontología fenomenológica de Jean-Paul Sartre". *Factótum*, 21, 24-35.
- BRENTANO, FRANZ. (1974 [1944]). *Psychologie du point de vue empirique* (Maurice de Gandillac, Trad.). Paris: Aubier.
- CORDUA, Carla. (1994). *Gerencia del tiempo, ensayos sobre Sartre*. Mérida: Universidad de los Andes.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel. (1997). *Edmund Husserl (1859-1938)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- GONZÁLEZ, Sergio. (2019). "Imagen, tiempo y libertad: Un diálogo entre Henri Bergson y Jean-Paul Sartre". *Mutatis Mutandis*, 2(13), 81-98.
- HEIDEGGER, Martin. (1997 [1927]). *Ser y Tiempo* (Jorge Eduardo Rivera, Trad.). Santiago: Editorial Universitaria.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1936). "J.-P. Sartre – L'Imagination". *Journal de psychologie normale et pathologique*, 33, 756-761.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (2008 [2002]). *El mundo de la percepción* (Víctor Goldstein, Trad.). Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- PACI, ENZO. (1963 [1957]). *La filosofía contemporánea* (María Pentimalli de Varela, Trad.). Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- PATOČKA, Jan. (2004 [1998]). *El movimiento de la existencia humana* (Teresa Padilla, Jesús María Ayuso y Agustín Serrano de Haro, Trad.). Madrid: Ediciones Encuentro.
- RICOEUR, Paul. (1953). "Sur la phénoménologie". *Esprit*, 21(12), 821-839.
- RICOEUR, Paul. (1992). *Introducción de Paul Ricoeur a Idées directrices pour une phénoménologie* (Raúl Velozo, Trad.). Santiago: Gallimard, Bibliothèque de Philosophie. (Obra original publicada en 1950).

- SARTRE, Jean-Paul. (1960a [1947]). *El hombre y las cosas* (Luis Echávarre, Trad.). Buenos Aires: Editorial Losada.
- SARTRE, Jean-Paul. (1960b [1954]). *A puerta cerrada* (Aurora Bernárdez, Trad.). Buenos Aires: Editorial Losada.
- SARTRE, Jean-Paul. (1980 [1931]). “Leyenda de la verdad” (Carmen García Treviño, Trad.). *Teorema*, X(1), 5-23.
- SARTRE, Jean-Paul. (1984 [1936]). *La imaginación* (Carmen Dragonetti, Trad.). Madrid: Editorial Sarpe.
- SARTRE, Jean-Paul. (1987 [1983]). *Cartas al castor y a algunos otros* (Irene Agoff, Trad.). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- SARTRE, Jean-Paul. (1988 [1938]). *La trascendencia del ego* (Miguel García-Baró, Trad.). Madrid: Editorial Síntesis.
- SARTRE, Jean-Paul. (1993 [1943]). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica* (Juan Valmar, Trad.). Barcelona: Editorial Altaya.
- SARTRE, Jean-Paul. (1996 [1943]). *Las moscas* (Alfonso Sastre, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- SARTRE, Jean-Paul. (2005 [1940]). *Lo imaginario* (Manuel Lamana, Trad.). Buenos Aires: Editorial Losada.
- SARTRE, Jean-Paul. (2007 [1945]). *El existencialismo es un humanismo* (Victoria Prati de Fernández, Trad.). Barcelona: Ediciones Folio.
- SARTRE, Jean-Paul. (2015 [1939]). *Bosquejo de una teoría de las emociones* (Mónica Acheroff, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- SARTRE, Jean-Paul. (2016 [1947]). “Conciencia de sí y conocimiento de sí” (Jorge Nicolás Lucero y Daniela Suárez Tomé, Trad.). *Acta fenomenológica latinoamericana*, V, 343-371.
- SARTRE, Jean-Paul. (2018) “L’Image dans la vie psychologique: role et nature”. En Gautier Dassonneville (ed.), *Etudes sartriennes: Sartre inédit: le mémoire de fin d’études (1927)*. 43-247.
- STEIN, Edith. (2010 [2006]). *La filosofía existencial de Martin Heidegger* (Rosa Sala Carbó, Trad.). Madrid: Editorial Trotta.
- TOWARNICKI, Frédéric. (1994). *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d’un messenger de la Forêt-Noire*. París: Gallimard.

Dossier:  
El espacio en la filosofía japonesa

## *La dinámica de basho: La concepción de Kitarō Nishida del lugar como un campo de fuerzas<sup>1</sup>*

### *The dynamics of basho: Kitarō Nishida's conception of place as a force field*

**Felipe Ferrari Gonçalves**  
YOKKAICHI UNIVERSITY | JAPÓN

#### **Resumen:**

El filósofo japonés Kitarō Nishida (1870-1945) concibió la conciencia como un “lugar” o *basho* (en japonés) que abarca los lugares individuales de cada uno de los fenómenos que comprendemos como constitutivos de la realidad. En su análisis, la conciencia también posee una fuerza, o mejor dicho, tiene en ella una fuerza que une la pluralidad de *basho* y ello pese a su constante movimiento y cambio. *Basho*, como un “lugar [*tokoro* o *sho*] en un campo [*ba*]”, es un “campo de fuerza”, mientras que el “campo de conciencia” simultáneamente es constituido por el “campo de fuerzas” de todo los *basho* que existen en él y es un “campo de fuerza” en sí mismo. Para Nishida, *basho* no es simplemente la ubicación que una cosa ocupa en el espacio o en la conciencia, sino más bien un campo activo que ejerce una fuerza en el medio donde se proyecta el objeto, al mismo tiempo que da unidad a las cosas que están ubicadas en él. El “campo de conciencia” actúa como una fuerza que imposibilita que cualquier cosa dentro de él se mueva hacia afuera, de modo similar a la manera en que los “campos gravitacionales” propuestos por Albert

<sup>1</sup> El presente texto forma parte del proyecto “El pensamiento topológico en Japón. Un estudio de la concepción de la naturaleza, el espacio y el lugar en la filosofía, la religión y la estética japonesas” (MINECO-FEDER UE FFI2015-65662-P), de la Universidad Pompeu Fabra.

Einstein unen el universo y evitan que los cuerpos se alejen unos de otros, a la vez que proporciona la fuerza que da unidad a un determinado cuerpo.

**Palabras clave:** *basho*, conciencia, campo de fuerzas, Nishida, lugar

### **Abstract:**

Japanese philosopher Kitarō Nishida (1870-1945) understood consciousness as the ultimate “place” or *basho* (in Japanese) that encompasses the individual places of each of the phenomena that we understand as constituting the reality. In his view, consciousness also possesses a force – or rather has a force in it– that binds the plurality of *basho* together despite their uninterrupted movement and change. *Basho*, as a “place [*tokoro* or *sho*] in a field [*ba*]” is a “force field” while the “field of consciousness” is both constituted by the “field of forces” of all the *basho* that exist in it and a “force field” in itself. For Nishida, *basho* is not merely the location that a thing occupies in space, or even in the consciousness, but is rather an active field that exercises a force on the medium where the object is projected and, at the same time, gives unity to things that are placed in it. The “field of consciousness” acts as a force that makes it impossible for any thing inside of it to move outside, much as Einstein’s “gravitational fields” bind the universe together and prevent the bodies from moving away from each other at the same time as it provides the force that gives unity to a particular body.

**Keywords:** *basho*, consciousness, force field, Nishida, place

### **Introducción**

El interés principal de Kitarō Nishida cuando empezó a desarrollar su teoría de *basho* era superar el dualismo de la epistemología occidental del momento (en general, la que practicaban los neokantianos), la cual criticó desde la publicación del *Zen no Kenkyū*.<sup>2</sup> Para él, la dualidad entre sujeto y objeto, experiencia y realidad, etcétera, no era necesaria para entender el funcionamiento de la conciencia. Es importante enfatizar, sin embargo, que Nishida no fue el primero en proponer poner freno a tal dualismo. Como sostiene John Krummel:

<sup>2</sup> Originalmente publicado por Nishida en 1911. Traducido al en español por Anselmo Mataix en 1963 como *Ensayo sobre el bien* (Revista de Occidente) y por Alberto Luis Bixio (del inglés) en 1990 como *Indagación del bien* (Gedisa).

Desde Nietzsche en el siglo XIX, en Occidente ha habido intelectuales que han proclamado el fin de la metafísica y sus suposiciones dualistas. Un ejemplo destacado y reciente fue Jacques Derrida (1930–2004). Derrida criticó el pensamiento occidental porque asumía dicotomías jerárquicas, como masculino-femenino, cuerpo-mente, naturaleza-cultura, sujeto-objeto, etc., como algo meramente *dado* en vez de construido. (Krummel y Nagatomo, 2012: 44)

Con todo, Nishida es el primero en proponer que el *lugar* (en su caso, la concepción del *basho*) podía ser la clave para liberar al mundo de la conciencia de la lógica dualista que había predominado hasta entonces. Puesto que todo existe en el universo como una sola unidad que comprende tanto al yo como a todos los fenómenos internos y externos a él, *basho* debe actuar como el fundamento lógico de un sistema de la realidad en el que las mencionadas dicotomías no tengan valor ontológico ni metafísico. Además, *basho* ayuda a resolver el problema de los universales en cuanto “receptáculo” para las ideas sobre las que la conciencia reflexiona y que son experimentadas por el yo.

### El nacimiento de *basho*

Según James Heisig, la concepción del lugar de Nishida poseía una suerte de propiedad magnética que, en cierto modo, hacía posible reunir todos los supuestos anteriores del filósofo en un sistema de pensamiento conciso. Afirma Heisig que: “La idea, a diferencia de cualquier otra, fue como un imán que atraía hacia sí todas las demás ideas y aumentó su tracción, si no su claridad de definición, hasta el final de su obra. Claramente fue esta idea, más que una sola obra, su logro supremo” (Heisig, 2001: 72). En efecto, no es exagerado decir que, desde la época de su concepción en *La acción expresiva*, *basho* era la idea que Nishida había estado buscando a lo largo de su carrera filosófica. *Basho* se presentaba como la concepción que conectaría todo el acervo de ideas de Nishida en un mismo campo. Pero, ¿cómo lo define en el ensayo homónimo que fue publicado originalmente en 1926? De entrada, Nishida afirma que: “Lo que *es* debe estar situado en alguna cosa, pues, de otro modo, la distinción entre *es* y *no es* sería imposible” (Nishida, 1978: Vol 4, 208). Este pasaje parece retomar otra cita de *Zen no Kenkyū*, obra que precede por quince años al ensayo evocado y en la cual el filósofo japonés mantenía: “Normalmente, decir que una cosa existe significa que existe en un determinado *basho* y en una forma determinada” (Nishida, 1978: Vol 1, 75).

Aunque los caracteres chinos empleados para escribir *basho* en la cita mencionada difieren de los que usa de manera consistente a partir de 1926 (場「 en vez de 場所), Nishida expresa en ambos casos la misma idea sencilla de que “existir, es estar *en un lugar*”. Sin embargo, esta idea está lejos de ser el núcleo de la originalidad de la filosofía nishidiana. Platón y Aristóteles también habían pensado de una forma similar dos milenios antes que él, y en la historia de la filosofía, Leibniz, Kant y Bergson, para nombrar sólo aquellos a quienes Nishida reconoció explícitamente como influencias en su concepción del *basho*, también relacionaron directamente el ser con el espacio. Incluso físicos modernos como Einstein, cuando dijo que aunque la idea del espacio “no se pueda experimentar directamente” y sea de difícil comprensión, “parece hallarse en la base de nuestro hábito de pensamiento acostumbrado” (Einstein, 1961: 136), apuntaban al hecho de que el “espacio” es necesario para el pensamiento humano, pues sin él seríamos incapaces de expresarnos y de establecer cualquier clase de conocimiento sobre el mundo. Además, Platón, Aristóteles, Bergson y Einstein coinciden en que si una cosa existe, debe hacerlo en alguna clase de lugar, (ya sea *khôra*, *tópos*, espacio o los campos gravitacionales respectivamente); mientras que una cosa que no lo haga, no existe desde el punto de vista de las cosas que están situadas en algo.

Por tanto, ¿qué es tan original en el *basho* de Nishida? Desde la publicación de *Zen no Kenkyū*, el filósofo había lidiado con la idea de que los fenómenos no representan meramente esas cosas u objetos que se nos presentan, sino que el conjunto de fenómenos de la conciencia es, al mismo tiempo, toda la realidad que el yo es capaz de experimentar. A su vez, el *yo* es en sí un sujeto que experimenta los fenómenos y una parte de esa realidad experimentada. Para él, las características que inferimos como atribuidas a los fenómenos que identificamos como objetos, así como las distinciones entre estos y los sujetos, ocurren simplemente por el modo en que percibimos las cosas que existen en el mundo. En este sentido, no existe una distinción ontológica entre el sujeto y el objeto puesto que ambos, así como las características que les atribuimos, existen y se presentan a nosotros solamente como “experiencia pura”, es decir, como fenómenos *a priori*. Esto significa que, con respecto a los fenómenos de la conciencia, no hay distinción entre sujetos y objetos, o incluso entre los objetos, las acciones y las características que les atribuimos. Todos esos fenómenos sólo pueden ser experimentados por la “experiencia pura”, la cual es para Nishida la única clase de experiencia por la que se es capaz de buscar alguna clase de conocimiento real [「の知識 *shin no chishiki*].

### *Basho y khôra*

Como se ha mencionado antes, Nishida sostiene que, si algo existe, debe estar *situado o localizado* [於いてある *oitearu*] en algún lugar (Nishida, 1978: Vol 4, 2018-2019). Esto significa que, para decir que algo *es* (sea un objeto [「象 *taishô*], su contenido [「容 *naiyô*] o un acto [「作用 *sayô*] de este) *debe* existir en algo, o mejor dicho, en algún *basho*. Evidentemente, Nishida no habla aquí de lugares que esas cosas ocupen en un espacio físico, sino del lugar donde están situadas las ideas que representan esas cosas en la conciencia. Su proyecto de *basho* resulta claro cuando lo identifica como si tuviera el mismo papel metafísico que la concepción platónica de *khôra* y sostiene que ambos funcionan como “receptáculos para las ideas” (Krummel y Nagatomo, 2012: 50) o como “la cosa que recibe las ideas” (Nishida, 1978: Vol 4, 2019). De la misma forma que *khôra* recibe las ideas y les da existencia en el mundo sensible, *basho* las hace existir en el mundo de la conciencia. El *basho* de Nishida representa un límite y está ocupado por la existencia de una idea universal en la conciencia. Como explica Michiko Yusa: “*Basho* es, en efecto, una metáfora espacial para las actividades de la conciencia. Tal como lo universal abarca lo particular en el juicio subsuntivo, el *tôpos* [*basho*] abarca el yo autoconsciente” (Yusa, 2002: 204). Esto no significa, no obstante, que Nishida no tome en consideración el lugar físico de los objetos o el espacio como un todo, más bien, significa que incluso el espacio físico mismo, puesto que existe, así como las relaciones entre él y las cosas físicas que se encuentran en él, deben tener también un *basho* en el que esté situada su existencia en la conciencia.

Así, hay un *basho* para la existencia de toda cosa, incluso para el *basho* (lugar) físico mismo. *Basho* y la existencia son indisociables uno de otro,<sup>3</sup> lo que equivale a decir que sin *basho* sería imposible para la conciencia pensar en algo. El *basho* donde los fenómenos están situados en la conciencia no es, a diferencia de su localización espacial, accesible a la experiencia cotidiana, sino que sólo se alcanza mediante la experiencia pura y directa. Esto sucede porque mientras que la experiencia de los lugares físicos, por ejemplo, está sujeta a percepciones como estar fuera o dentro o ser mayor o menor, la percepción del *basho*, según la concibe Nishida, significa únicamente percibir el *basho* como es. Esto acerca la concepción de Nishida a la *khôra* platónica. Krummel también señala esa proximidad cuando afirma que:

<sup>3</sup> De una forma muy parecida a como lo expresó Aristóteles en la Física, en dónde el filósofo griego consideraba que el *tôpos* era necesario para la existencia de lo que está en él, el primero es visto como una necesidad lógica para el segundo.

Derrida, quien ciertamente desconocía la apropiación de Nishida [del concepto], se acerca a la concepción de Nishida cuando observa que la *khôra* de Platón como *triton genos* no es de la clase de los inteligibles inmutables (*ideas*) ni de los sensibles corruptibles y en devenir (*imágenes*), es un “más allá” oscuro (en *exceso* del sentido y del significado), que contraviene la “lógica de la no-contradicción” o-o, la “lógica binaria”. (Krummel y Nagatomo, 2012: 21)

*Basho*, como la *khôra* platónica, es entonces una suerte de “tercer género” de las cosas, pues no es de la misma clase de cosa que una idea universal e inmutable, y tampoco de la naturaleza de un fenómeno sensible. Es perceptible sin ser un objeto y recibe las cosas sin ser un sujeto activo. Es, en palabras del propio Nishida, una “cosa que se convierte en un predicado gramatical, pero no un sujeto” (Nishida, 1978: Vol 18, 203-204).

### ***Basho* y la conciencia**

No resulta difícil admitir que cada cosa de la conciencia posee un *basho*. De acuerdo con lo que propone Nishida, cuando experimentamos un objeto en el espacio, ambos, tanto el objeto como el espacio físico en donde se encuentra, poseen un *basho* individual en la conciencia que nos permite percibirlos. Sin embargo, decir que “un objeto es en el espacio” es experimentar no solo cada uno de ellos separadamente, sino también percibir la relación que existe entre ambos. En efecto, el “espacio”, al tener un *basho* y ser percibido por el yo observante, es también un objeto en esa relación, y decir que “un objeto es en el espacio” representa la misma clase de comprensión que decir que “un objeto se relaciona con otro objeto”. Así, aunque la gente pueda decir, mediante la experiencia del sentido común, que en la relación “un objeto es en el espacio” sólo el objeto posee un lugar en el que existe. De hecho la acción de la conciencia cuando experimentamos dicha relación mediante la “experiencia pura” es la de situar no sólo el “objeto” en un *basho*, sino también el “espacio” y la “relación” entre ambos. Esto es parecido a lo que pensaron Bergson y Einstein cuando consideraban que el espacio era esencial para pensarlo todo.<sup>4</sup> No solo eso, sino que toda característica atribuida al objeto como su color, tamaño y textura y, en realidad, todo “contenido” que podamos relacionar con esta experiencia poseen, de manera similar, un *basho* propio. De nuevo, hay un *basho*

<sup>4</sup> Especialmente en el caso de Bergson, quien consideraba que hasta las cosas no corpóreas son pensadas en términos de espacio.

para cada objeto, cada contenido y cada acto. Todas esas cosas en el *basho*, que Nishida identifica como “fenómenos de la conciencia” [意識現象 *ishiki genshō*], están en constante cambio; no solo porque las cosas se relacionan entre sí, sino además porque sus significados pueden cambiar en la conciencia según el tiempo (la historia) o el contexto (sociedad/cultura). En este sentido, los fenómenos son en el *basho* de la misma forma que los elementos son en el *tópos* para Aristóteles. Los elementos poseen su *tópos* natural, pero en el momento en que se empiezan a mover se transforman en un elemento diferente con propiedades diferentes, de la misma forma que los objetos cambian y se transforman en la conciencia, y sus relaciones también lo hacen simultáneamente.

Resulta claro ahora que cada fenómeno posee un *basho* en la conciencia y que todos ellos están objetivados y situados en un *basho* que funciona como un predicado gramatical que admite y les confiere un significado contextual. No es difícil observar aquí la influencia del “espacio” bergsoniano, pues de la misma forma que el filósofo francés juzga necesario que la conciencia piense acerca de todo, el *basho* de Nishida está en la base de todo lo que tiene existencia desde el punto de vista del yo consciente. Sin embargo, Bergson no trata el “espacio” como el sustrato epistemológico que hace existir a los fenómenos, como en cambio sí hizo Nishida. Por el contrario, Bergson habla del espacio como un medio completamente pasivo en el que las cosas percibidas existen y relacionan unas con otras. Así pues, ¿cómo entiende Nishida el *basho* de la conciencia en su conjunto? Si las cosas en su respectivo *basho* se relacionan unas con otras en la conciencia, debe haber una suerte de “fundamento común” donde tengan lugar todas las relaciones. Si cada fenómeno existiera aislado de los demás en su respectivo *basho*, las relaciones no serían posibles. De nuevo, conviene no olvidar que *basho* no es meramente un *tokoro*, sino una porción o un límite (*tokoro* o *sho*) rodeado por un campo (*ba*) y, por tanto, sin un medio común, las relaciones serían imposibles debido a que la “fuerza” ejercida por el campo tiende a dar unidad a los fenómenos aislándolos. Para tratar de resolver este problema, recurramos nuevamente al filósofo estagirita. El *tópos* aristotélico adquiere la misma forma que las cosas que contiene en sí y también les da unidad, pero también hay un *tópos* que las rodea y comprende los *tópos* de las cosas individuales. Por ejemplo, el *tópos* natural de la tierra está dentro del *tópos* del agua, y el *tópos* de todos los elementos móviles y cambiantes (así como también aquellos de los inmutables) existe dentro del *tópos* del universo que es inmóvil. De la misma manera que hay un *tópos* inmóvil y absoluto que comprende todo *tópos* relativo de los cuerpos constantemente cambiantes en la concepción aristotélica del universo, debe haber un *basho* último que comprenda el *basho* de todos los fenómenos siempre cambiantes de la conciencia. Ahora bien, si el *basho* de cada fenómeno se en-

cuentra en la conciencia, entonces la conciencia en sí debe ser el ámbito en que el *basho* de cada cosa se relaciona con los demás. Esto no significa que los fenómenos existan en la conciencia; más bien, estos tienen lugares y se *reflejan* o *proyectan* [映す *utsusu*] en ella para ser pensados por el *yo* [我 *ware* o *ga*]. En palabras de Nishida: “debe haber un “campo de la conciencia” [意識の野 *ishiki no ya*]<sup>5</sup> inmóvil a diferencia de los “fenómenos de la conciencia” que se suceden cambiando a cada momento” (Nishida, 1978: Vol 4, 212). Este “campo de la conciencia” es ese *basho* inmóvil que necesita el *basho* individual de todas las cosas que se reflejan en él para poder establecer relaciones con los demás. Acerca de esta “reflexión” o “proyección” de los “fenómenos de conciencia”, Nishida explica lo siguiente:

Cuando pensamos las cosas [物事 *monogoto*], debe haber algo como un *basho* en el que se reflejen. De entrada, podemos pensarlo como un “campo de la conciencia”. Para que seamos conscientes de las cosas, estas deben reflejarse en el “campo de la conciencia”. Sin embargo, conviene distinguir entre los “fenómenos de la conciencia” proyectados y el “campo de la conciencia” en que se proyectan. Podemos decir que no existe un “campo de la conciencia” fuera de la continuidad de los “fenómenos de la conciencia”. (Nishida, 1978: Vol 4, 210)

Por lo tanto, Nishida sostiene que el “campo de la conciencia” es el *campo* en que está situado el *basho* de cada fenómeno proyectado y, además, que no hay fenómeno consciente que sea proyectado fuera de él. Cada cosa que tiene un *basho* para nosotros, esto es, cada cosa que *existe* para nosotros, debe tener su *basho* en el “campo de la conciencia” que es como el *tópos* inmóvil aristotélico, no sólo porque comprende los *basho* de todas las demás cosas sino también porque, desde el punto de vista de la conciencia, no existe cosa que no esté proyectada en él. No hay *basho* proyectado fuera del “campo de la conciencia”. Como explica, además, Nishida:

Si el objeto trasciende el acto de conciencia [意識作用 *ishiki sayō*], y si el objeto está completamente fuera de la conciencia, nosotros, al existir en la conciencia, seríamos incapaces de pensar incluso que el contenido de nuestra conciencia indica un objeto o que el objeto trasciende el acto de conciencia. (Nishida, 1978: Vol 4, 211)

La “primera” conciencia a la que se refiere Nishida (es decir, la conciencia que se relaciona con los objetos) es la conciencia del yo, mientras que la “última” (es

<sup>5</sup> “Campo” posee aquí un significado distinto de *ba*. Significa “campo” en cuanto una superficie amplia en la que los fenómenos se reflejan y donde poseen un *basho* en la conciencia.

decir, la conciencia en la que nos encontramos nosotros mismos) es el “campo de la conciencia” en el que todos los fenómenos experimentados, incluido el yo, se refleja y encuentra su *basho*. Por tanto, lo que ocurre dentro del yo no es la conciencia de las cosas que puede ser pensada, sino el yo que, al ser uno de los fenómenos experimentados, también tiene su *basho* en el campo más amplio de la “conciencia”. Esto dialoga directamente con *Zen no Kenkyū*, obra en la que Nishida propone que todo lo que existe en la unidad del universo, incluyendo los “fenómenos naturales” y los “fenómenos de la conciencia” que el yo percibe como internos, son en realidad una y misma cosa. Cuando Nishida habla acerca de los “fenómenos de la conciencia”, hay que tener en cuenta que no representan todos los fenómenos de la conciencia íntima del yo pues también incluye a los “fenómenos de la naturaleza” externos. Y esto no significa que el mundo natural no exista o que exista únicamente en cuanto proyecciones en el “campo de la conciencia”. Antes bien, lo que los científicos consideran como el orden de los “fenómenos naturales” (por ejemplo, las tres leyes del movimiento de Newton o las leyes del movimiento planetario de Kepler) es, en realidad, el orden de nuestros “fenómenos de conciencia”. De la misma forma, la oposición que nos vemos inducidos a percibir entre el espíritu y la naturaleza, la mente y la materia, el sujeto y el objeto, está causada meramente por conflictos en el “sistema de la realidad”, o más bien, por los diferentes puntos de vista sobre la unidad del universo que Nishida propone en *Zen no Kenkyū*. En esa obra, el autor explica mejor la “conciencia” y su relación con los fenómenos en el siguiente pasaje:

Toda conciencia está establecida de acuerdo con una unidad. Y esta unidad comprende desde la unidad de la pequeña conciencia diaria de cada persona individual hasta la gran unidad de la conciencia universal [宇宙的 *uchūteki*] que incluye toda conciencia individual. ([Decir que] la unidad de la conciencia está limitada a la conciencia individual no es más que un dogma arbitrario añadido a la “experiencia pura”). El mundo natural [自然界 *shizenkai*] es un sistema de conciencia constituida por una unidad trans-individual [超個人統一 *chōkōjin tōitsu*]. Unificamos la experiencia del yo por medio del sujeto [主 *shukan*] individual y, además, unificamos la experiencia de todos los individuos por medio de un sujeto trans-individual, en el cual el mundo natural nace como un objeto. (Nishida, 1978: Vol 1, 180)

Esto significa que el yo, al verse como un sujeto, objetiva el yo individual de los demás y ve el mundo natural (o el mundo de los objetos) a través de esta relación sujeto-objeto. Sin embargo, el yo y su conciencia individual también están proyectados en una conciencia mayor que se comprende a sí misma y a todas las demás

conciencias individuales. En otras palabras, la conciencia individual, junto al yo, también está proyectada en el “campo de la conciencia” sin trascenderlo. La conciencia siempre está reflexionando sobre sí misma y, por tanto, es autónoma. Al mismo tiempo, limita todo lo que es conocido y todo lo que puede ser conocido, es completa y comprende toda la unidad presente en el mundo de la naturaleza. De este modo, tanto los “fenómenos naturales” externos como las “emociones-y-voliciones” internas [情意 *jōi*] son proyectados en la conciencia y tienen su *basho* en el interior de su campo, los primeros al ser proyectados desde fuera del yo, y las segundas al ser proyectadas desde el interior de este.

### La dinámica de *basho*

Al ser reflejado en el “campo de la conciencia”, cada objeto existente en el ámbito que percibimos como el mundo material se nos presenta como “fenómenos de la conciencia”. Sus cambios de “forma-y-posiciones” [形位置 *keijō ichi*] en el espacio y los cambios en sus significados que pueden resultar de ellos, no representan ningún problema para el sistema de Nishida en su conjunto; más aún, indican que debe haber una fuerza [力 *chikara*] que los sostenga en el interior del “campo de la conciencia” de la misma forma que Einstein había demostrado antes que hay una fuerza que mantiene unidos todos los cuerpos en el espacio. De acuerdo con la teoría de la relatividad de Einstein, aunque las cosas cambian y se mueven, nunca pueden moverse fuera del continuo espacio-tiempo, lo que también es válido para el sistema de Nishida en el que la conciencia cumple el mismo papel como medio para el *basho* de las cosas proyectadas. Nishida explica esta propuesta como sigue:

[...] no tenemos otra opción que pensar que, además de las cosas y el espacio, hay algo como una fuerza. Si podemos pensar que las cosas poseen una fuerza, como un noumeno [本体 *hontai*] de fuerza, podemos pensar también el espacio físico con una fuerza que sea atribuida al espacio. Me gustaría intentar pensar el “conocimiento” [知ること *shiru to iu koto*] como un ser atribuido al “espacio de la conciencia” [意識の空間 *ishiki no kūkan*]. (Nishida, 1978: Vol 4, 215)

Por tanto, la conciencia, como un *basho* que comprende los *basho* individuales de cada una de las cosas proyectadas en él, también es para ellos como un espacio, una clase de *milieu homogène* si tratamos de compararlo con la idea de Bergson del espacio. También posee una fuerza —o más bien tiene una fuerza en él— que une

la pluralidad de *basho* y, pese a su movimiento y cambio ininterrumpido, los une de la misma forma en que Aristóteles entiende el *tópos*” y la fuerza que fue descrita como un “campo magnético” por Einstein. *Basho*, como un “lugar [所] en un campo [場]”, es un “campo de fuerza”, y el “campo de la conciencia” está constituido por el “campo de fuerzas” de todos los *basho* que existen en él de la misma manera que es un “campo de fuerza” en sí mismo. Nishida prosigue su explicación de los campos de fuerza así:

Lo que verdaderamente envuelve la relación de fuerzas en su interior debe ser algo como un “campo de fuerza” [力の場 *chikara no ba*]. Por tanto, en el “campo de fuerza”, todas las líneas deben tener una dirección [方向 *hōkō*]. E incluso en el *basho* de la cognición del que se piensa que está comprendido en el acto puro [純なる作用 *jun'naru sayō*], todos los fenómenos deben tener una dirección. (Nishida, 1978: Vol 4, 212)

Las “líneas” [線 *sen*] a las que Nishida se refiere, representan las relaciones en el “campo de la conciencia”. En su opinión, si entendemos la conciencia simplemente como un espacio de la misma forma en que entendemos el espacio físico, las relaciones deberían representarse con algo más que puntos [点 *ten*] que, sin extensión, no tienen lugar en el espacio. En el espacio físico, las relaciones son similares a puntos en la geometría euclidiana: existen mientras no tienen lugar donde estar. Sin embargo, en el sistema de la conciencia de Nishida, tanto las cosas incorpóreas como las propias relaciones deben tener un lugar, por lo que no pueden ser representadas como tales. A parte de esto, si hemos de entender la conciencia como un espacio con fuerzas como las que propuso antes, esos puntos “se mueven” en direcciones respectivas a las fuerzas que se les aplican, y las relaciones entre objetos, que pueden ser descritas como “líneas”, son formadas por esos “puntos” que son ampliados por la fuerza. Una relación entre dos objetos distintos es, en consecuencia, representada en la conciencia como líneas que conectan el *basho* de sus respectivos cuerpos en la misma dirección de los “campos de fuerzas”. Esto se acerca al concepto que Einstein proponía cuando explicó que la fuerza gravitacional posee una dirección que es aplicada en el espacio y no directamente en los cuerpos que están en él (Einstein, 1961: 63-64). Además, presenta similitudes con los términos a través de los cuales Aristóteles describe el movimiento de un cuerpo en la dirección rectilínea hacia su lugar natural. A diferencia de los “campos gravitacionales” de Einstein, en la filosofía de Nishida, *basho* aplica la fuerza sólo a otro *basho*, sin imponer un cambio al “campo de conciencia” que continúa siendo una clase de *milieu homogène* invariable.

Otra interpretación, la cual puede ser inferida de la idea de Nishida de la dirección de las líneas en el “campo de fuerza”, explica por qué el yo tiende a ver el mundo de los fenómenos como constituido por sujetos y objetos (a lo que Nishida se opone enérgicamente en la epistemología). Un observador que presencia la acción de la gravedad de dos cuerpos desde fuera tiende a ver a uno activo (esto es, el que atrae) y el otro pasivo (esto es, el atraído). Esto sucede porque, aunque los cuerpos se atraen mutuamente uno a otro, cuando uno de ellos posee una masa considerablemente superior al otro, produce también un “campo gravitacional” más fuerte y atrae al otro cuerpo con mayor intensidad.

Aunque desde el punto de vista de la filosofía de Nishida, todos los fenómenos son “fenómenos de la conciencia”, sin distinción ontológica ni dualismo epistemológico alguno aplicado a los propios fenómenos, su *basho* en el “campo de la conciencia” en cuanto “campos de fuerza” poseen diferentes intensidades, de la misma forma que los cuerpos de diferentes masas que producen campos gravitacionales de diferentes fuerzas. En la conciencia, cuando un *basho* posee un “campo de fuerza” más fuerte establece una relación con otro *basho*, y el balance resultante de la lucha de sus fuerzas resultará en que se comprenden como ser sujeto (o el que atrae, en el caso de la gravedad) u objeto (el atraído) desde el punto de vista de un observador externo a la relación.

En resumen, cuando decimos que lo que observamos como la realidad es el *basho* de las cosas proyectadas en el “campo de la conciencia”, esto no significa que el yo y el mundo físico sólo existan como proyecciones en el seno de nuestra conciencia, sino que este es el modo en que son percibidas por el yo. Nishida no piensa que el yo sea la cosa pensante consciente como hicieron empiristas como John Locke, quien dijo: “El yo es esa cosa pensante consciente que siente o es consciente del placer y el dolor y es capaz de la felicidad o la miseria, y por eso se ocupa de sí tanto como se expanda la conciencia” (Locke, 1995: Cap. XXVII, §17). En cambio, lo que Nishida dice es que el yo, así como los demás fenómenos, tienen sus respectivos *basho* situados en el “campo de la conciencia”. Este campo (al igual que el *Gravitationsfeld* de Einstein) actúa en términos de un “campo de fuerza” que une los fenómenos a la vez que les confiere el lugar en donde establecer las relaciones unos con otros. Y la conciencia que está limitada por ese campo es, de este modo, no la conciencia personal del yo, sino un campo inmóvil, a diferencia de los fenómenos siempre cambiantes que están en él y que comprenden todo lo que puede ser conocido (Nishida, 1978: Vol 4, 210-211). Esto no significa que para Nishida no haya una conciencia individual; más bien, *mi* [私の *watashi no*] quiere decir conciencia personal, que es entendida como interna e intrínseca al yo, también tiene su *basho* dentro del campo mayor de la conciencia que comprende

la unidad del universo. Así, el “yo cognoscente” que, al ser existente, también posee un *basho*, se proyecta en el “campo de la conciencia” para comprenderse. Comprender no es una tarea sencilla, como señala Nishida, “*basho* es pensado como externo<sup>6</sup> por la cosa que está situada en su interior” (Nishida, 1978: Vol 4, 217). Por lo tanto, a fin de comprender adecuadamente que todo fenómeno tiene un *basho* y entender que el “acto de conocer” está constituido por el yo que se proyecta a sí mismo en la conciencia y establece relaciones directas con el *basho* de las cosas a conocer, es importante entender que el yo que experimenta las cosas no es externo al *basho* de la conciencia. El yo se proyecta en la conciencia y, al hacerlo, él mismo sitúa un *basho* desde el que puede relacionarse con las demás cosas también situadas en el *basho*.

### El “yo actuante” y el “yo observante”

A partir de todo lo expuesto hasta ahora se comprenderá que si el yo fuera un mero observador del mundo, sin un *basho* en el “campo de la conciencia”, no sería capaz de experimentar nada, pues las cosas, a fin de poderse relacionar, deben estar en un mismo ámbito, lo que significa que, en este caso, deben compartir el *basho* del “campo de la conciencia”. El yo que percibe la conciencia como interna y que ve el *basho* y todos los fenómenos como externos es un “yo como una cosa que trabaja (o actúa)” [「くものとしての自己 *hataraku mono toshite no jiko*], o un “yo actuante”. Este es el yo que se relaciona con cosas y las experimenta por medio del *basho* en el que todos ellos están situados. No es que el yo proyecta, sino que es proyectado en la conciencia. Junto a todos los demás fenómenos y las relaciones entre ellos, el yo es proyectado en el “campo de la conciencia” y tiene su “lugar en la conciencia” (al que Nishida denomina *basho*).

A primera vista, se podría pensar que, puesto que todos los objetos, contenidos y relaciones que existen son “seres” o “existentes” [存在 *sonzai* o 有 *yū* o *u*], lo que *no es*, a saber, el “no-ser” o la “nada” [無 *mu*] carece de un *basho* donde situarse y, por tanto, trasciende la conciencia, ubicándose así en algún otro lugar. La idea de que el “no-ser” es lo que está situado fuera de la conciencia podría, de este modo, echar a perder la totalidad del sistema de Nishida, debido a que la experiencia del

<sup>6</sup> La comprensión del *basho* como algo externo, que Nishida atribuye al yo, establece un paralelismo entre su filosofía y la de Bergson quien también consideraba que, a diferencia de otros animales que se veían como parte del espacio, los seres humanos tendían a pensar el espacio como algo externo. Esto sucede gracias a la capacidad humana para separar las sensaciones del espacio y entender la disposición de diferentes cosas en el espacio.

“no-ser” superaría la barrera establecida por el “campo de la conciencia”. Sin embargo, este “no-ser” como una simple negación de los “seres” no es la “nada” en el sentido apropiado del término, sino una mera nulidad relativa a lo que *es*. Así, esta “denominada nada” no es lo mismo que la verdadera ausencia de todo y, al ser objetivada [「象化 *taishōka*], es proyectada como “no-ser” en contraposición al “ser”. Por tanto, tiene un *basho* en la conciencia tal como lo tienen los demás objetos. Como lo explica Nishida:

Para reconocer lo que *es* [有るというもの *aru to iu mono*], lo hacemos contraponiéndolo a lo que *no es* [無いというもの *nai toiu mono*]. Sin embargo, *lo que no es* reconocido en contraposición a *lo que es*, sigue siendo un *ser* [有 *yū* o *u*]. La “verdadera nada” [「の無 *shin no mu*] debe ser lo que envuelve al *ser* y *no-ser* [無 *mu*]; y debe ser el *basho* en el que se forma el *ser-y-no-ser* [有無 *umu*]. (Nishida, 1978: Vol 4, 217-218)

El “no-ser” como contraposición al “ser” pertenece a la misma categoría que el vacío que observamos en el mundo físico. El vacío físico procede de la ausencia de materia, pero no de la verdadera ausencia de toda cosa, pues incluso en un espacio completamente vacío todavía hay energía, radiación, fuerzas, etcétera. Por tanto, está lejos de ser por completo una “verdadera nada”. Esta “nada oposicional” o relativa es la que aparece en el momento en que una cosa se desplaza o cambia y la conciencia individual ignora la cosa nueva que ocupa el lugar de la anterior. Al desconectar el cambio del flujo del tiempo (que mide el cambio y el movimiento), tiene lugar una especie de “negación de la existencia” en la conciencia. Esto nos recuerda a la idea de Bergson de una negación que nace de la “desatención” hacia la cosa que sustituye, tal y como explica en *La evolución creadora*:

Lo que confiere su carácter subjetivo a la negación [de la existencia] es precisamente esto, que en el descubrimiento de una sustitución se toma solo en consideración lo reemplazado y se desatiende aquello que reemplaza. Lo reemplazado solo existe como una concepción mental. Si es necesario, para continuar viéndolo, y en consecuencia para hablar de ello, se vuelve la espalda a la realidad, que fluye desde el pasado hacia el presente, avanzando desde atrás. Esto es lo que hacemos cuando negamos. (Bergson, 1928: 310)

Lo que Nishida propone en *Basho* es, por tanto, una “nada” verdaderamente trascendente que no sea una *no-cosa* reflejada en la conciencia, sino más bien la completa ausencia de todo, incluso de la nada oposicional o relativa, es decir, el

“no-ser” en contraposición al ser. Como tal, la “nada verdadera” trasciende la conciencia, pero sin tener un *basho* situado fuera de ella. Todo lo que existe, lo hace en un *basho* (o, más bien, debe estar situado en un *basho* y proyectado en los límites establecidos por el “campo de la conciencia”), pero la “nada verdadera” no es una cosa u objeto, y tampoco un contenido o acto. No es una *no-cosa* en contraposición a *alguna cosa*, tampoco es 無 según es concebida normalmente en contraposición a 有; es puramente 無 en sí. Esto significa que la “nada verdadera” no nace de la negación de una cosa, sino que es más bien la negación de toda cosa en general, incluida la negación misma. Como Nishida lo ejemplifica, la negación de un color sigue siendo un color, e incluso la negación de todos los colores no es todavía la “nada verdadera” en cuanto que la cosa que carece de color sigue siendo una cosa y ocupa un *basho* en la conciencia. Incluso el espacio vacío no es nada sino una “nada relativa” en cuanto formado a partir de la ausencia de materia porque sigue siendo un *ser* que refleja y posee un *basho*. Como lo explica Nishida “El *basho* de la nada verdadera debe ser, por definición, lo que trasciende la oposición entre *ser-y-no-ser* y lo que posibilita que se establezcan en su *interior* [「に – uchi ni」]” (Nishida, 1978: Vol 4, 220). Al trascender la conciencia, la “nada absoluta” se convierte en el sustrato último en el que se sostiene todo el sistema de la conciencia propuesto por Nishida o, en sus palabras: “El *no-ser* que se opone al *ser* desde la negación del *ser* no es la ‘nada verdadera’, la ‘nada verdadera’ es lo que forma el trasfondo [背景 *haikēi*] del *ser*” (Nishida, 1978: Vol 4, 218).

La conciencia es el campo en que las cosas son proyectadas y encuentran su *basho* respectivo, y la “nada absoluta” es aquello que sostiene todo este sistema. Así, la “nada verdadera” se convierte en el *basho* último de todo, incluida la conciencia, o como empieza a denominarla Nishida, la “conciencia verdadera” en contraposición con la particular:

Lo que se denomina “conciencia verdadera” debe ser lo que refleja incluso la conciencia como [he explicado] antes, [esta última] “denominada conciencia” [所謂意識 *iwayuru ishiki*] no es más que algo que ha sido objetivado [「象化されたもの *taishōka sareta mono*」]. (Nishida, 1978: Vol 4, 220)

Posiblemente el análisis más claro de la conciencia del “yo” proviene de John W. M. Krummel, cuando comenta que “La ‘denominada conciencia’ es objetivada como algo pensado. Se convierte en el sujeto gramatical de ‘yo pienso...X’. Como una ‘nada oposicional’, todavía es un ser latente” (Krummel y Nagatomo, 2012: 195). Al ser objetivada, la “denominada conciencia” posee también su *basho* en el campo de la conciencia junto a la conciencia del yo consciente con la que está

conectada. La “conciencia verdadera” que propone Nishida es aquella en donde cada objeto está proyectado y encuentra su respectivo *basho*; no está objetivada y carece de opuestos. Así, la “conciencia verdadera” podría ser interpretada como la “conciencia verdadera” en sí, pero aquí proponemos interpretarla como un ser sostenido por la “nada verdadera”. Esta interpretación se basa en el hecho de que Nishida entiende que el cognoscente, o mejor, el “yo observante” (a diferencia del “yo actuante”) envuelve lo que es conocido: “Por tanto, no debe significar que el cognoscente [o ‘la cosa cognoscente’ 知るもの *shiru mono*] simplemente constituye o actúa. El cognoscente debe ser aquello que envuelve lo conocido [知られるもの *shirareru mono*] [...]” (Nishida, 1978: Vol 4, 222-223).

El cognoscente no está situado en el ámbito de la conciencia en el que está correlacionado con aquello que también encuentra su *basho* ahí, sino que debe ser más bien un *basho* que abarque la conciencia y todas las cosas proyectadas en ella. Pues si la “conciencia verdadera” fuera lo mismo que la “nada verdadera”, ¿cómo podría el cognoscente abarcar al mismo tiempo la conciencia y proyectarse a sí mismo en su interior? El cognoscente debe, en consecuencia, estar situado en la “nada verdadera”, de manera que pueda, al mismo tiempo, abarcar el cognoscente y proyectarse (como “yo actuante”) en el “campo de la conciencia”.

### El yo desde el punto de vista de *basho*

La mera suposición de que somos capaces de experimentar los fenómenos basta para demostrar cómo el yo es proyectado en el “campo de la conciencia” de la misma forma que todos los demás fenómenos. La proyección del “yo verdadero” situado en la “nada verdadera”, como se ha expuesto anteriormente, tiene su *basho* proyectado como el de un “yo actuante” que se relaciona con las cosas proyectadas y que las cambia mediante las relaciones establecidas por las fuerzas presentes en el “campo”. Las relaciones entre el “yo actuante” y el *basho* de los demás objetos proyectados en la conciencia son lo que denominamos “experiencias” [体 験]. Pero ahora no será difícil entender que este yo y su relación con los fenómenos también son experimentados y, en este sentido, que este yo también forma parte de la realidad experimentada como un todo. Por tanto, si las cosas proyectadas en la conciencia son experimentadas por el “yo actuante”, ¿qué es lo que es capaz de experimentar el yo reflejado? Nishida establece una distinción entre “actuar” o “trabajar” [行 動 *hataraku*] y “observar” o “ver” [見 る *miru*] en la cual “actuar” significa relacionarse con objetos en el espacio físico y las proyecciones de tales relaciones en el *basho* de la conciencia, mientras que “ver” significa experimentar directamente el

*basho* de las cosas reflejadas desde el *basho* eterno e inamovible de la “nada verdadera”. Primero explica así su idea:

El “*basho* verdadero” no es meramente un *basho* del cambio, sino un *basho* de la generación-y-extinción [生滅 *shōmetsu*]. Cuando vamos más allá del género [類 *るい* *ruigainen*] y nos introducimos en el *basho* de la generación-y-extinción, el sentido del actuar [「くということ *hataraku to iu koto*] desaparece y no queda más que el ver [「見るとということ *miru to iu koto*]. (Nishida, 1978: Vol 4, 219)

Esto significa que, desde el “*basho* verdadero”, el yo no *actúa* sobre las cosas, únicamente las ve. El “yo actuante” es proyectado en el “campo de la conciencia” desde este *basho* inmóvil e inmutable desde el cual también es experimentado el “yo observante”. Así, el yo en el *basho* de la “nada absoluta” se refleja en el *basho* de la nada oposicional (es decir, el “campo de la conciencia”) y se observa como un fenómeno activo, como parte de la totalidad de la realidad experimentada. A diferencia del “yo actuante” que es visto como un ser en constante cambio “ahí” [そこ *soko*] o “allá” [あそこ *asoko*], el “yo observante” transcendental está siempre presente “aquí” [ここ *koko*] y “ahora” [今 *ima*]. Sería una especie de *Hiersein* [ser-aquí] en contraste con el *Dasein* [ser-ahí] de Heidegger.

Traducción de Raquel Bouso

## Bibliografia

- BERGSON, Henri. (1928). *Creative Evolution*. Londres: Macmillan and Co. Ltd.
- EINSTEIN, Albert. (1961). *Relativity: The Special and General Theory*. Nueva York: Bonanza Books.
- HEISIG, James W. (2001). *Philosophers of Nothingness: an Essay on the Kyoto School*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- KRUMMEL, John W. M.; y Nagatomo, Shigenori. (2012). *Place and Dialectic: Two Essays by Nishida Kitarō*. Oxford: Oxford University Press.
- LOCKE, John. (1995). *An Essay Concerning Human Understanding*. Nueva York: Prometheus Books.
- NISHIDA, Kitarō. (1978). *Nishida Kitarō Zenshū* (19 vol.). Tokio: Iwanami Shoten.
- YUSA, Michiko (2002). *Zen & Philosophy: An intellectual biography of Nishida Kitarō*. Honolulu: University of Hawaii Press.

## *Espacio y espacialización en Japón: entre arte y filosofía<sup>1</sup>*

### *Space and spatialization in Japan: between Art and Philosophy*

**Marcello Ghilardi**

UNIVERSITÀ DI PADOVA | ITALIA

#### **Resumen:**

En algunas experiencias recientes del arte japonés, podemos encontrar un cruce interesante y original del pensamiento tradicional y las ideas modernas surgidas tras el encuentro con la estética occidental. El diálogo entre las obras artísticas de Shimamoto Shōzo, Lee Ufan, Suga Kishio, por un lado, y las ideas filosóficas de Nishida Kitarō, inspiradas por el budismo y la filosofía occidental, por otro lado, puede establecer un itinerario significativo a fin de descubrir los recursos que ofrecen palabras japonesas como koto y mono, es decir, eventos y cosas. Por tanto, se puede trazar y evidenciar un posible camino para ampliar la noción de espacio y “espacialización”.

**Palabras clave:** Nishida Kitarō, Shimamoto Shōzo, Lee Ufan, Suga Kishio, arte contemporáneo, Japón, estética, espacio

#### **Abstract:**

In some recent experiences of Japanese art, we can find an interesting and original crossing of traditional thought and modern ideas after the encounter with Western aesthetics. The dialogue between the artistic works by Shimamoto Shōzo, Lee Ufan, Suga Kishio, on one hand, and the philosophical insights of Nishida Kitarō—inspired by Buddhism and Western philosophy—on the other hand can foster a

<sup>1</sup> El presente texto forma parte del proyecto “El pensamiento topológico en Japón. Un estudio de la concepción de la naturaleza, el espacio y el lugar en la filosofía, la religión y la estética japonesas” (MINECO-FEDER UE FFI2015-65662-P), de la Universidad Pompeu Fabra, proyecto del cual fui investigador externo.

meaningful itinerary to discover the resources of Japanese words such as koto and mono, i.e. events and things. Thus, a possible path to widen the notion of space and “spatialization” can be traced and enhanced.

**Keywords:** Nishida Kitarō, Shimamoto Shōzo, Lee Ufan, Suga Kishio, contemporary art, Japan, aesthetics, space

Cuando pensamos en el arte japonés, por lo general, las primeras imágenes que nos vienen a la mente son las de xilografías japonesas, como las de Hokusai, Hiroshige o Utamaro, que tanto fascinaron a los pintores europeos de finales del siglo XIX, como Monet y Van Gogh (quien también realizó copias, para estudiar sus colores y composición); o bien, pensamos en la caligrafía y en la pintura en tinta china. Esta última forma de expresión pictórica interesó a varios pintores occidentales, europeos y americanos, entre los años cuarenta y los años sesenta del siglo pasado.

El Japón contemporáneo, sin embargo, ha sabido incorporar muchos elementos de las innovaciones y las provocaciones artísticas occidentales. Tras la Segunda Guerra Mundial, movimientos artísticos como los del grupo *Gutai* 具体 (“Concreción”), fundado en 1954 por Shimamoto Shōzo (1928-2013) y Yoshihara Jirō (1905-1972), o el de *Mono-ha* もの派 (la “Escuela de las cosas”), fundado por Lee Ufan (1936-) entre finales de los años sesenta y principios de los setenta, elaboraron una nueva aproximación al arte, cercana a algunas vanguardias europeas. Así escribía Lee Ufan, para indicar la dirección de su estética: “El trabajo del pintor, en lugar de proporcionar paz a la mente y serenidad a las personas, se dirige a explorar en qué medida la mirada de las personas puede apartarse de las cosas que siempre han considerado como la realidad” (Lee, 2000: 181-182).

En la escuela de Lee se forma en un primer momento también Suga Kishio (nacido en 1942), cuyo trabajo siempre ha dado importancia al uso de materiales naturales y manufacturas industriales toscas, a fin de promover una reconfiguración conceptual del imaginario estético contemporáneo.

Algunos conceptos filosóficos, que Suga ha extraído del pensamiento budista o de la reflexión de pensadores modernos como Nishida Kitarō (1870-1945), ilustran tanto su itinerario artístico como algunos aspectos específicos de la cultura estética del Japón contemporáneo, en tensión entre la propia tradición que se renueva, y la capacidad de integrar elementos de la cultura occidental. Por ejemplo, Suga emplea la noción de *izon* 依存, “interdependencia”, para titular algunas composiciones en retícula, en cuyas estructuras hilos metálicos conectan y ponen en relación bloques de leña o de cemento. Dicha noción es un eco del concepto

budista de *engi* 縁起, “coproducción condicionada”, o “surgimiento co-dependiente” (en sánscrito *pratītya samutpāda*), que es definido del siguiente modo:

He aquí lo que he oído decir. Cierta vez el *Bhagavant* se encontraba en la localidad de Uruvelā, en la orilla del río Nerañjarā, bajo el Arbol de la Iluminación, cuando acababa de alcanzar la condición de *buddha* (iluminado). En aquella ocasión el *Bhagavant* estuvo sentado durante una semana en una misma postura *pallanka*, experimentando la felicidad de la Liberación. Y el *Bhagavant*, al final de esa semana, habiendo salido del *samādhi*, en la primera guardia de la noche, reflexionó profundamente acerca de la Generación Condicionada, en su orden natural:

“Cuando esto existe, se produce aquello; con el surgimiento de esto, surge aquello, a saber:

los residuos kármicos surgen teniendo como causa determinante a la ignorancia;  
la conciencia surge teniendo como causa determinante a los residuos kármicos;  
la individualidad surge teniendo como causa determinante a la conciencia;  
los seis sentidos surgen teniendo como causa determinante a la individualidad;  
el contacto surge teniendo como causa determinante a los seis sentidos;  
la sensación surge teniendo como causa determinante al contacto;  
el deseo surge teniendo como causa determinante a la sensación;  
el apego surge teniendo como causa determinante al deseo;  
la existencia surge teniendo como causa determinante al apego;  
el nacimiento surge teniendo como causa determinante a la existencia;  
la vejez y la muerte, la pena y el llanto, el sufrimiento, el desagrado y la inquietud surgen teniendo como causa determinante al nacimiento.

Así se produce todo este cúmulo de sufrimientos”.

El *Bhagavant*, comprendiendo el sentido, dijo en aquella ocasión este *udāna*:

*Cuando las cosas se revelan*

*En su verdadera naturaleza*

*Al brahmán que medita con fervor,*

*entonces desaparecen todas sus dudas,*

*ya que descubre*

*que todo tiene una causa.*

La misma noción de “cosa” adquiere, en este orden de ideas, un sentido inédito. Para la cultura sino-japonesa tradicional, y también posteriormente para artistas como Suga, las “cosas” no son tanto “sustancias” definidas, eso que literalmente

“está por debajo” del cambio, sino que son más bien relaciones, intensificaciones particulares y temporales de procesos y dinámicas. En chino el término que traducimos como “cosa” es *dongxi* 東西, en sentido literal “este-oeste”, es decir, una relación entre dimensiones que se confrontan (habría podido ser también norte-sur, o alto-bajo, esto no es lo importante: lo que cuenta es el manifestar la relación, la tensión que anima toda realidad).

En japonés existen, principalmente, dos caracteres para indicar la “cosa”: *mono* 物 y *koto* 事. El primero alude a un objeto en cuanto experimentado, percibido por los sentidos, cualquier cosa que posea una concreción determinada; se puede considerar cercano, en cierto modo, a la noción occidental de “cosa” en cuanto sustancia. Rein Raud ha explicado con detalle mediante un ejemplo sencillo la manera de comprender los “objetos” de la realidad, de acuerdo con el modo en que es tendencialmente mediada por la lengua japonesa: si yo digo *Shibuya yuki wa tōchaku desu* 渋谷行きは到着です, expresión que traducida literalmente significa “En dirección a Shibuya: [es] una llegada”, lo puedo traducir correctamente diciendo “el tren que se dirige a Shibuya está llegando”. Sin embargo, no hay ningún sujeto “tren” en la frase japonesa. Por ello Rein Raud explica que tanto la frase japonesa como la traducción se refieren a “cosas”; la diferencia consiste en la clase de “cosas” que los dos tipos de frases consideran reales (Raud, 2002: 97-108). Para las lenguas occidentales, por lo general, existe en primer lugar un objeto físico (el tren), dotado de algunas propiedades o cualidades primarias y secundarias (como, por ejemplo, el hecho de que se dirija a Shibuya). En la lengua japonesa, como también en el chino clásico, asume una mayor relevancia el hecho de que se dirija a Shibuya, frente al sujeto o a la sustancia que sería “protagonista” de dicha acción. El término *koto*, que idealmente se puede conectar con el “manifestarse”, el aparecer, el acontecer (de algo), a menudo se une a los verbos; por ejemplo, el evento (*koto*) del “ver” está, desde luego, conectado a la cosa (*mono*) que es vista, pero no se identifica con un objeto concreto. *Mono* y *koto* son interdependientes, y a su vez —cada término según su propia especificidad semántica— surgen en una red de interconexiones, en una retícula virtualmente infinita de condiciones y efectos.

Cada “cosa” y cada “evento”, sin embargo, se manifiestan y adquieren consistencia necesariamente en el seno de un lugar, de un “campo” (*ba* 場). Tal como las cargas eléctricas no subsisten al margen de un campo, y a la inversa, no hay campo donde no hay la presencia de cargas eléctricas, toda manifestación de la realidad es expresión de un “lugar” que se expresa, se evidencia, en dicha manifestación. Ni el campo preexiste a sus manifestaciones particulares, ni las manifestaciones preexisten al campo en el cual acontecen y al que precisamente ponen

de manifiesto. Como escribe Nishida al principio de su obra *Lugar* [*Basho* 場所, de 1926]:

Para decir que los objetos se hallan en relación recíproca entre sí y, formando un sistema único, se mantienen en sí mismos, es necesario pensar algo que mantenga el sistema en sí, y al mismo tiempo hay que considerar algo que permita que tal sistema se constituya en su interior y del que se pueda decir que el sistema está en él. Lo que es debe ser en algo, de otro modo no se podría distinguir el ser [*aru* 有る] y el no-ser [*nai* 無い]. (Nishida, 2002-2009: NKZ. III. 415)

Toda figura o trazo individual es la expresión de ese invisible “lugar de la nada absoluta” (*zettai mu no basho*), como lo define Nishida, que contiene en sí la propia oposición entre el “lugar del ser” y el “lugar de la nada relativa”, o bien entre el mundo de los fenómenos y la conciencia que piensa ese mundo y esos fenómenos. El “lugar de la nada absoluta” se libera así de una comprensión de la nada entendida sólo como negación y como opuesta (un opuesto impensable) al ser; y se distancia también de la concepción reduccionista que entiende la nada en sentido nihilista, como abismo en el que se pierde todo sentido. En el *basho*, la nada adquiere sentido, en tanto que condición de posibilidad para la apertura del sentido, de todo sentido posible; y también en cuanto condición del reabsorberse de todo sentido —que irrumpiendo desde el fondo se aleja de él, y después regresa a él. En dicho “lugar de la nada absoluta”, Nishida parece haber entrelazado en un único gesto conceptual el carácter de acogida del lugar sin forma que da forma a todas las formas, y el acto del ver, del contemplar que emerge del fondo infinito. El “lugar” de todos los horizontes es también el lugar más íntimo del sí mismo. En todo momento, en toda situación, estamos contenidos en el interior del “lugar” del que cada uno y cada cosa es, a su manera, expresión. Cada uno es imagen, es acontecimiento de ese lugar, el cual excede siempre cualquier imagen y representación. Es el “lugar de la nada”: nada del cual se puede reducir a un dato, a un concepto. Y ese lugar no es algo más, es decir, no es algo distinto de todo lo que acontece en él; y sin embargo, nunca es simplemente la totalidad de todo lo que acontece en él. El lenguaje que lo nombra al mismo tiempo no logra dar cuenta de él, fracasa en el intento de verter en palabras lo que precisamente excede la palabra, la precede siempre. Decir, entender el “lugar” o el “campo” significa más bien corresponder a su silencio. Sin la pretensión de agotar el significado mediante las palabras, se puede dar una *comprensión ética* del lugar, o bien una praxis que no sustancialice los términos del lenguaje, sino que se disponga al darse de las infinitas ocasiones de vida que son acogidas en dicho lugar. Disponerse a esta forma de

ejercicio significa abrirse a la conciencia del habitar recíproco de práctica y teoría, de intuición y reflexión, de acción y contemplación.

Es un ejercicio ético lo que se expresa en la fórmula central del llamado *Sūtra del Corazón*: *Shiki fu i kū kū fu i shiki, shiki soku ze kū kū soku ze shiki* 色不異空空不異色, 色即是空空即是色. “La forma no [es] diferente del vacío, el vacío no [es] diferente de la forma. La forma en tanto que vacío, el vacío en tanto que forma”. En estos pocos caracteres, el pensamiento budista disuelve las identidades rígidas y las abre a una implicación recíproca, a un proceso constructivo de identificación y al mismo tiempo de diferenciación. En el primer verso se niega la diferencia entre forma (*shiki*, literalmente “color”) y vacío (*kū*). El sinograma para “diferente” (異) derivaría de un pictograma arcaico que designa al ser humano en el acto de ponerse una máscara, cambiando de aspecto y transformándose en otro, diferenciándose de sí mismo. La frase “la forma no [es] diferente del vacío” (literalmente: “forma no diferente vacío”) se refleja —de manera especular— en la siguiente, “El vacío no (es) distinto de la forma” (“vacío no diferente forma”); no está presente la cópula, que es añadida en las versiones occidentales para que la proposición sea gramaticalmente coherente y clara. “Vacío” traduce el japonés *kū* y el chino *kōng*, a su vez traducciones ideográficas del término sánscrito *śūnyatā*, la “vacuidad” como el desinflar, vaciar, disolver la sustancialidad y toda pretensión de autonomía ontológica por parte de cualquier realidad. Todas las formas son vacías, es decir, carentes de esencia propia; sólo existen en la medida en que están conectadas con algo distinto de sí mismas. No son “cosas” existentes en sí, son relaciones dinámicas. El sinograma *kū* 空 está compuesto por el pictograma que representa una tienda que se abre (穴), combinado con el carácter *kōng* o *gōng* 工 del que deriva su pronunciación. En japonés *kū* también se puede leer *sora*, y en ese caso indica la bóveda celeste, por tanto, una apertura infinita, un *caos* que envuelve a todos los fenómenos, lo totalmente inclusivo o la “inclusividad” total que no es susceptible de ser incluida en nada. “Vacío” no es una substancia, es un continuo “vaciar”, un “desprenderse” también de uno mismo. Sobre todo, no debe ser asumido como un principio, no hay que aferrarse a él como una dimensión estable subyacente a la multiplicidad móvil e insustancial de los fenómenos. Éste es el peor riesgo, que puede frustrar el recorrido ético condensado en estas pocas palabras. De hecho, el verso sucesivo rebate con una doble formulación, en un vaivén especular, que el vacío sea considerado a la par que las formas: “Forma eso es vacío, vacío eso es forma”; o también: “forma en tanto que vacío, vacío en tanto que forma”. La forma no puede vanagloriarse de una solidez ontológica, acontece en cuanto relacionalidad pura; su mera presencia es la relación consigo misma y con algo distinto de sí. Pero cabe decir que también sucede a la inversa: el vacío es forma entre las formas,

no puede vanagloriarse de poseer un estatuto diferente del que tienen todas las formas y los nombres que puedan invocarse. No es posible aferrarse al vacío convirtiéndolo en un principio, pues entonces se reifica y se pierde su función de indicación ética, su señalamiento en dirección a un modo distinto de situarse frente a las cosas y los nombres que las designan. En este sentido “vacío” y “forma” están conectados por un par de caracteres, *soku ze* 卽是. *Soku* está combinado con el carácter *ze*, que en la lengua china moderna se pronuncia *shi* y puede ser empleado con un significado análogo al del verbo ser copulativo. Este carácter (是) está formado por dos elementos: “sol, día” 日 y “andar” 疋. En su origen posiblemente poseía un significado temporal, indicaba el sucederse de las horas o el desarrollo del día, hasta llegar a significar en un segundo momento “así”, “ser así”. Toda forma individual, así como la dimensión formal que concierne a toda realidad, “es así/ esto es/en tanto que/y sin embargo” vacío; el vacío, el acontecer no objetivable de los fenómenos en su relacionalidad insubstancial, “es así/esto es/en tanto que/y sin embargo” forma. La expresión *soku ze* distingue y conecta, conecta pero también distingue forma y vacío.

El entrelazamiento de las nociones de “interdependencia”, de “cosa” y de “campo” (o “lugar”) también nos puede ayudar a comprender mejor el sentido de dos célebres afirmaciones de Nishida, contenidas en su primera obra importante, *Un estudio del bien* (*Zen no kenkyū* 善の研究, publicada en 1911), y en la última, *La lógica del lugar y la visión religiosa del mundo* (*Bashoteki ronri to shukyōteki sekaikan* 場所の論理と宗教の世界観, aparecida en 1945):

La experiencia existe no porque haya un individuo, sino que un individuo existe porque existe la experiencia. [...] en realidad sólo existe un bien verdadero que es conocer el yo verdadero. Nuestro verdadero yo es la realidad última del universo. (Nishida, 2002-09: NKZ. I. 6-7)

Eso que es subjetivo, individual, puede ser visto siempre como la autodeterminación del universal. Todo lo que puede ser pensado como ser en la lógica del juicio [...] existe como autodeterminación del universal dialéctico, es decir, como autodeterminación del lugar (*basho* 場所). (Nishida, 2002-09: NKZ. XI. 371-464)

Mientras que la tradición de pensamiento occidental ha privilegiado, en general, el punto de vista según el cual la singularidad, la individualidad, es la sustancia primera, y el mundo es más bien el conjunto, la suma de todas las sustancias individuales, el pensamiento de Asia oriental —del que Nishida extrae elementos decisivos para la formación de su propia filosofía— tiende a privilegiar la idea según

la cual las individualidades únicas son las autodeterminaciones del mundo, las especificaciones particulares de un fondo infinito y en sí mismo indeterminado que las preexiste. Nishida llama lugar o campo (*basho*) a este universal de todos los universales, el fondo en el que aparece toda realidad —física y metafísica, visible o invisible—. Tal como el océano se especifica y subsiste mediante sus olas, así el “lugar” se da a través de todas sus figuras, cada uno de los eventos que acontecen y que —por diferencia específica, respecto a su singularidad— hacen aparecer la infinitud indecible de aquel “lugar”. Este se presenta según los modos de la analogía, y alude, según una modalidad “espacial”, a aquello que excede las categorías físicas. Tal como el espacio está en relación con los objetos físicos que lo puntean y determinan, y tal como el campo está en relación con las energías que lo atraviesan y constituyen pese a no ser otra cosa que tales objetos, el “lugar de la nada absoluta” de Nishida se encuentra en relación con la multiplicidad de fenómenos, visibles e invisibles, sensibles e inteligibles, que son sus autodeterminaciones. Sin fenómenos no habría lugar, pero los fenómenos existen sólo en virtud del lugar de su acontecer: cada particular, en cuanto tal, niega lo universal, pero negándolo lo afirma en su diferencia con respecto a sí. En el “lugar”, que trasciende toda forma particular puesto que es forma de las formas, al ser el evento del darse de todas las formas, también están comprendidas pero sueltas las oposiciones entre ver y actuar, entre contemplación y praxis, entre el pensamiento y aquello que es pensado. El “lugar” es lo sin-forma que refleja en sí todas las formas, que permite a las formas acontecer; revela los fenómenos como no sustanciales, o bien, como constituidos por las infinitas relaciones que los abren en su contacto con la alteridad, y no los encierra en una identidad metafísica abstracta y rígida.

“Ser”, *aru* 有る, adquiere así un sentido nuevo: no expresa la autonomía ontológica absoluta de un ente, sino el encontrarse situado (en un lugar, en un campo, o bien en un contexto o en una situación) y el ser en relación con la alteridad, con lo que nos rodea y gracias a lo cual nos definimos. Pero ¿qué sentido puede tener el arte en relación con esta clase de cuestiones? ¿Qué papel desempeña la práctica artística, en todas sus expresiones, con respecto a la dimensión del lugar, del fondo y de la relación de este con las formas, figuras, manifestaciones que acontecen, que aparecen y que después se desvanecen en el transcurso del tiempo? La especificidad del arte —entre los extremos de la forma fija y del evento siempre móvil, entre la necesidad de captar y pensar la vida mediante los signos, las imágenes, las palabras y el carácter inaprehensible, dinámico, huidizo de la vida misma— consiste en lograr ser a la vez “forma” (que podríamos entender, traduciendo en japonés este concepto, como *katachi* 形 o bien como *zō* 像) y “evento” (que podríamos traducir con *dekigoto* 出来事) en la concreción de la figura. El arte se

expresa mediante figuras particulares, históricamente determinadas, a través de las cuales se puede captar la posibilidad de dar forma a la experiencia, de sustraerla al caos y a lo informe. El artista capta la forma y la muestra, la exhibe, pero cada vez de manera nueva, cada vez distinta: es decir, a través de los eventos particulares, siempre únicos; hace que acontezca siempre de nuevo. El arte no es mera “síntesis” de forma y evento, sino que es una práctica que en cada ocasión muestra cómo aparece el evento en cuanto forma, y la forma en el tiempo del evento que se renueva continuamente. El artista capta la forma, pero la expresa siempre y únicamente en la concreción de las figuras, es decir, a través de los “eventos” cada vez particulares a través de los cuales acontece la forma. Mientras que el discurso conceptual tiende a distinguir la esencia formal de la materia particular de una obra, la práctica artística apunta a su armonía, a su combinación creativa. El arte es el espacio especial de este encuentro, de la circulación del aliento vital (*ki*) que anima la vida y la relanza, la incentiva. En este sentido es interesante como la propia expresión verbal, cuando es poética más que cuando es únicamente conceptual, alcanza un resultado análogo. En el ámbito de la poética tradicional japonesa *koto* y *mono*, como se ha visto anteriormente, indican de modo ligeramente distinto una “cosa”; pero *koto* puede ser la pronunciación del carácter 言, que indica el “decir”, la “palabra”, como del carácter 事, que indica propiamente el objeto concreto. El “venir fuera” de las cosas (*dekigoto* 出来事), su acontecer, expresa a un tiempo el evento y su expresión. Y no solo eso, sino que, como escribe Michael Marra, en la experiencia estética la distancia entre sujeto y objeto se pierde, pues “yo” y “veo” son uno en la percepción de la belleza. En el mundo de la experiencia estética las “cosas” (*koto*, *mono*) son olvidadas (Marra, 2011: 19).

Y llegados a este punto, mediante el ejercicio y la disciplina del arte, también se puede intuir e, incluso, experimentar (experimentar) la genial reinterpretación que el maestro zen Dōgen hizo de un dicho budista famoso en China:

一切衆生悉有佛性  
如来常住無有變易

*Issai shujō shitsu u busshō*  
*Nyorai jō ju mu u henyaku*

Todos los seres sintientes poseen la naturaleza búdica  
el Tathāgata permanece siempre sin cambiar jamás

Esta era la lectura y la interpretación tradicional en el ámbito budista. Dōgen relee la frase, transponiéndola del chino al japonés, y le atribuye un significado bien distinto:

一切衆生悉有佛性  
如来常住にして無なり有なり変易なり

*Issai shujō shitsu u bussō*

*Nyorai jo ju (ni shite) mu (nari) u nari henyaku (nari)*

Toda cosa es viviente, todo ente es naturaleza búdica

El Tathāgata permanece perenne, (es) nada, (es) ente, (es) cambio. (Dōgen, 2012: 216)

Ésta es la interpretación que hace Dōgen de la frase: no se “posee” la naturaleza búdica, sino que se “es”; no se plantea, en consecuencia, el problema de perder o de volver a adquirir aquello que, al fin y al cabo, se es desde siempre y para siempre. El gran descubrimiento es, por tanto, no tener que ir en busca de aquello que ya se es, aquello que en realidad nunca se ha perdido.

Y esta idea de Dōgen, que se vincula al trabajo de Suga y que prosigue la larga estela de la tradición nipona, es cercana a las nociones chinas y japonesas de “naturaleza”, *shizen* 自然: literalmente, “eso que es por sí mismo”, “eso que acontece espontáneamente” (en otra lectura se puede decir *onozukara*, así por sí mismo). “Naturaleza” es, por consiguiente, libre proceder, lugar de lo espontáneo, acontecer de las cosas sin obstruirse sino en relación e interconexión unas con otras. El cumplimiento ideal de la cultura consiste en alcanzar la naturaleza, la espontaneidad carente de afectación, que es posible aprender de la naturaleza unificándose con ella. El artista consumado, el maestro, es en realidad aquel que ejecuta su gesto renovando el continuo flujo de la energía, del aliento vital que penetra toda realidad. En China, se estudia esta “naturaleza” o espontaneidad sobre todo para mostrar sus implicaciones éticas,<sup>2</sup> en Japón —siempre a partir de la influencia china— parece prevalecer el aspecto estético, o la visión del arte como espontaneidad del gesto que se logra mediante una práctica asidua. Además, parece típicamente japonés no solo comprender la naturaleza como espontaneidad del gesto artístico, sino también como percepción de los elementos naturales en cuanto estéticos en sí mismos.

<sup>2</sup> Cfr. Daodejing 道德經, § VII, VIII, XV, XXXIX.

## Bibliografía

- DŌGEN. (2012). “Busshō 佛性”. En Kubota Jiun, *Zazen ni katsukasu. Shōbōgenzō 坐禪に活か. 正法限蔵*. Tokyo: Shunjusha.
- LEE, Ufan. (2000). *Deai o motomete. Gendai no bijutsu no shigen 出会いを求めて—現代美術の始源*. Tokyo: Bijutsu shuppansha.
- MARRA, Michael F. (2011). *Japan's Frames of Meaning. A Hermeneutics Reader*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- MASEFIELD, Peter (Ed.). (1994). *The Udana*. Oxford: Pali text Society.
- NISHIDA, Kitaro. (2002-2009). *Nishida Kitarō zenshū 西田幾多郎全集*. Tokyo: Iwanami.
- RAUD, Rein. (2002). “Objects and Events: Linguistic and philosophical notion of ‘thingness’”. *Asian Philosophy*, 2(12), 97-108. <https://doi.org/10.1080/0955236022000043847>
- Tao te ching: los Libros del Tao*. (2018). (Iñaki Preciado Idoeta, Trad.). Madrid: Editorial Trotta.

# *Naturaleza, cultura y mundo de la vida. Algunas consideraciones ontológicas<sup>1</sup>*

## *Nature, Culture, and Life World. Some Ontological Considerations*

**David W. Johnson**

BOSTON COLLEGE | ESTADOS UNIDOS

### **Resumen:**

En este artículo presentaré y desarrollaré el concepto de 風土 *fūdo*, o clima geocultural, una idea que se halla en el trabajo del filósofo japonés Watsuji Tetsurō. Mi tesis es que este concepto puede ayudarnos en dos sentidos. Primero, puede ayudarnos a comprender mejor la relación desconcertante entre la naturaleza y el artificio, es decir, la naturaleza y la cultura, y segundo, puede ayudarnos a repensar el concepto de naturaleza de una manera que ofrezca la posibilidad de un mundo natural reencantado.

**Palabras clave:** Watsuji, naturaleza, clima, cultura, mundo de la vida, ontología

### **Abstract:**

In this paper I want to introduce and develop the concept of 風土 *fūdo*, or geo-cultural climate, an idea found in the work of the Japanese philosopher Watsuji Tetsurō. My claim will be that this concept can help us with two things. First, it can help us better understand the puzzling relationship between nature and artifice, i.e., nature and culture, and second, it can help us re-imagine the concept of nature in a way that holds out the possibility of a re-enchanting natural world.

**Keywords:** Watsuji, nature, climate, culture, lifeworld, ontology

<sup>1</sup> El presente texto forma parte del proyecto “El pensamiento topológico en Japón. Un estudio de la concepción de la naturaleza, el espacio y el lugar en la filosofía, la religión y la estética japonesas” (MINECO-FEDER UE FFI2015-65662-P), de la Universidad Pompeu Fabra.

## Introducción

Watsuji Tetsuro (1889-1960) fue un pensador cuyo trabajo se prodigó a través de un notable arco de temas sobre teoría cultural, historia intelectual, religión, artes y, sobre todo, filosofía. El proyecto filosófico general de Watsuji puede entenderse como un intento de volver a concebir las relaciones entre la yoidad, la vida ética y el mundo natural mediante la reinterpretación y el entrelazamiento de conceptos filosóficos hallados en el confucianismo y el budismo con ideas extraídas de la filosofía occidental, especialmente la hermenéutica, la fenomenología y la filosofía de Hegel.

Aquí nos centraremos en la filosofía de la naturaleza de Watsuji. En el corazón de su pensamiento sobre la naturaleza reside la novedosa y radical afirmación de que la naturaleza tal como es experimentada y vivida es parte de la estructura misma de la existencia humana, de modo que el yo se halla inmerso en dicha dimensión de la naturaleza y en continuidad con ella. Esto significa que el ser humano solo puede ser lo que es viviendo en una región de la naturaleza, incorporándola y dándole una expresión cultural y, además, que una región particular de la naturaleza solo puede ser completamente lo que es formando parte del mundo de la cultura humana y desplegándose a través suyo. Watsuji denomina a ese entorno geocultural, que nosotros creamos y al cual pertenecemos, un *fūdo* 風土. Debido a la dificultad de traducir este término, dejaremos la palabra sin traducir.<sup>2</sup>

*Fūdo* 風土 es una palabra japonesa común que indica el entorno natural peculiar de una región determinada, como la fertilidad de su suelo, su clima y su topografía, que se adhiere e influye en la vida y la cultura de las personas que viven en él. Watsuji transforma este término ordinario en un concepto filosófico, es decir, en un concepto que saca a la luz nuevas realidades y nos brinda nuevas formas de entender el mundo. Así, aunque el término ordinario *fūdo* tenga un uso y una historia relacionados con los textos, prácticas y formas de pensar que vinculan el lugar y la naturaleza con la cultura, Watsuji se basa en ese trasfondo y esas conno-

<sup>2</sup> Augustin Berque ha defendido la traducción de *fūdo* como *milieu*. Este uso conlleva ciertas ventajas, especialmente para alejar del lector la idea de un “ambiente natural” objetivo. Por otro lado, en inglés, *milieu* connota principalmente un ambiente social; además, a mi juicio, en realidad este término no transmite el sentido vital e importante de la naturaleza como base del *fūdo*. Los términos *climate and culture* (clima y cultura), que se usaron para traducir el título del libro de Watsuji al inglés, tienen la virtud de sugerir los ámbitos involucrados en este concepto, pero este par resulta demasiado enrevesado para traducir el término *fūdo* cada vez que aparece. Espero que otros sigan mi ejemplo y dejen este término sin traducir. A la larga, estos gestos pueden dar como resultado la eventual promoción de *fūdo* a las filas de palabras extranjeras como *phronesis* y *Dasein*, que se han convertido en parte del léxico filosófico del inglés, al menos entre los estudiosos de la filosofía comparada y asiática.

taciones para expresar la forma en que la naturaleza y la subjetividad están entrelazadas ontológicamente en vez de ser exteriores entre sí.

### Naturaleza y cultura en *fūdo*

Watsuji es explícito al establecer *fūdo* como una categoría que difumina los límites habituales entre la naturaleza y lo cultural, la subjetividad del ser humano y la objetividad de la naturaleza. Este enfoque de la noción de *fūdo* ha llevado a algunos comentaristas a exagerar el significado de la dimensión cultural y subjetiva de *fūdo* en sus interpretaciones, manteniendo que además del entorno natural de una localidad, *fūdo* incluye el entorno social de la familia, la comunidad y una cultura más amplia (Couteau, 2006: 269-290).

No obstante, desde mi punto de vista, esta es una interpretación demasiado amplia, que reduce marcadamente el poder explicativo de *fūdo* y vuelve casi inútil a esta noción. Mi opinión es que *fūdo* se refiere principalmente a una región de la naturaleza, aun cuando ésta esté urdida en el tejido de la vida humana. Watsuji subraya el sentido de *fūdo* de poseer una base material y física al observar que la antigua visión cosmológica budista de la naturaleza, según la cual está constituida de los cuatro elementos de tierra, agua, fuego y viento, se encuentra tras el concepto de *fūdo*. Por tanto, para Watsuji, *fūdo* es, en su núcleo, lo que nos rodea en la medida en que pertenece a, o es parte de, una región específica de la naturaleza.

Esta definición de *fūdo* se ve reforzada por la forma en que buena parte del resto de este estudio está dedicado a la explicación descriptiva de tres tipos básicos de *fūdo*: monzón, desierto y pradera. El *fūdo* monzón (una fusión de calor y humedad, exuberante vegetación, tormentas violentas e inundaciones) comprende el subcontinente de la India y toda la franja costera del este de Asia, incluidos Japón y China. Arabia, el norte de África y Mongolia pertenecen al *fūdo* del desierto y al *fūdo* del prado (pastos verdes y una síntesis de humedad y aridez) se refiere principalmente a Europa. Watsuji postuló estos tipos basándose en las impresiones que recibió y las observaciones que acumuló durante un largo período de viaje en barco desde Japón a Europa y de regreso. Más tarde, añade como tipos básicos de *fūdo* el americano (bosques, praderas, fuertes tormentas, cambios intensos de temperatura a lo largo de las estaciones) y la estepa (las extensiones infinitas y monótonas de las praderas rusas) si bien reconoce que su trabajo también debería tratar los distintos climas del interior africano y las islas del Pacífico como otros tipos de *fūdo* (Watsuji, 1962: 167-191).

Pese a que en estas descripciones se encuentran algunas verdades generales sobre los patrones geográficos y climáticos que caracterizan el mundo, este sistema de clasificación comporta, en términos generales, dos tipos de problemas. El primero deriva de las generalizaciones excesivas de Watsuji sobre el clima y la flora de vastas regiones del globo, regiones que son considerablemente más diversas y complejas en su geografía física de lo que su relato sugiere. Parece haber dejado de lado los matices descriptivos en su prisa por demostrar una correspondencia entre estas regiones climáticas y diferentes tipos de personalidad etnocultural, por ejemplo, la india, la árabe, la europea, etcétera. Pero también traza una conexión entre *fūdo* y personajes nacionales específicos, manteniendo que ciertos rasgos de carácter nacional supuestamente griegos, estadounidenses, rusos, chinos y, por supuesto, japoneses, emergen naturalmente de la región en la que viven dichos pueblos. Ese tipo de afirmaciones han llevado a la acusación de determinismo geográfico entre los comentaristas de la obra de Watsuji.

Tales afirmaciones también suscitan otro tipo de preguntas acerca de la gama de personas y lugares supuestamente cubren esos términos, por ejemplo, ¿quién cuenta como “chino” o “europeo”? ¿Es posible realmente identificar un tipo de personalidad étnica compartida entre todos los posibles grupos de personas que podrían situarse bajo cada una de estas categorías? Y, ¿cómo puede el conjunto del entorno geosférico, como el subcontinente indio, con sus frías montañas y desiertos de sal blanca, con sus cordilleras y bosques de matorrales, ser designado sumariamente como un clima monzónico? Estas y otras dudas apuntan al segundo problema, a saber, que Watsuji no ha determinado el tamaño y el alcance de un *fūdo*. Claramente, la mezcla aquí de continentes y naciones, de poblaciones y nacionalidades transcontinentales, muestra que el concepto de *fūdo* no es, para usar la metáfora de Platón (2010: 265e) tallar la realidad en sus articulaciones desde la idea de eternidad, para que sea posible ver la convergencia entre la naturaleza y la nación en cada *fūdo*.

Puede que Watsuji desee preservar una cierta indeterminación en el concepto de *fūdo*, ya que esto posibilitaría que la noción capturase un arco más amplio de fenómenos. Sin embargo, los criterios que pueden usarse para especificar la magnitud de un *fūdo* pueden identificarse en las propias descripciones de Watsuji de lo que implica *fūdo* como un concepto filosófico.

El criterio principal proviene de la naturaleza misma, la cual es algo dado que presentan ciertas regiones como conjuntos articulados alrededor de los cuales se pueden trazar límites; esto es lo que Watsuji intenta expresar con su taxonomía de tipos básicos de *fūdo*. Pero debido a que *fūdo* no es un concepto independiente, esta clasificación debe ser definida de manera más cuidadosa. El examen de Wat-

suji del fenómeno de *fūdo* revela que la inteligibilidad de una región de la naturaleza es revelada por las personas que viven en ella, aún cuando las continuidades de significado que emergen de un *fūdo* dan forma a su autocomprensión. No se da ninguna ruptura clara o nítida en un *fūdo* entre naturaleza y cultura; son continuos entre sí y aquí sólo se distinguen para identificar un *fūdo* particular. En el fondo, este es un lugar en la naturaleza lo suficientemente distinto como para engendrar, en un sentido amplio, formas culturales diferentes, a saber, estructuras que sean relativamente estables y autosostenibles a través del tiempo.

Por tanto, un segundo criterio para lo que cuenta como *fūdo* puede equipararse con ese conjunto relacional de despliegue, autointerpretación y parajes naturales. Mientras que esto excluye lugares a pequeña escala como el jardín de una casa o los campos alrededor de una granja como posibles candidatos para un *fūdo*, deja abierta la respuesta a lo que cuenta como una forma cultural identificable distinta y a gran escala.<sup>3</sup> Las propias descripciones y ejemplos de Watsuji sugieren que tales formas podrían incluir subculturas y culturas locales, regionales y nacionales. Y esto, a su vez, admite una gama relativamente amplia de tamaños y escalas de las regiones de la naturaleza que podrían funcionar como base de dichas formas culturales.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Con todo, Watsuji mantiene que hasta un ínfimo jardín o la porción de tierra más pequeña de una aldea poseen el carácter de la tierra de la región impreso en ellos. Véase Watsuji (1962: 157). Como dice Gary Snyder: "Un lugar en la tierra es un mosaico dentro de otros mosaicos mayores, la tierra es todos los pequeños lugares, todos los ámbitos diminutos concretos que reproducen patrones mayores y menores" (Snyder, 1990: 27).

<sup>4</sup> Gary Snyder (1990) ofrece una explicación minuciosa e informativa de por qué esta clase de región natural varía necesariamente en su alcance:

El tamaño total de la región que un grupo llama hogar depende del tipo de tierra. Cada grupo es territorial, cada uno se mueve dentro de una zona determinada, incluso los nómadas permanecen dentro de los límites. Las personas que viven en un desierto o una pradera con grandes espacios visibles que te invitan a dar un paso adelante y caminar tan lejos como alcance tu vista abarcarán decenas de miles de kilómetros cuadrados. Rara vez se puede recorrer un bosque profundo y antiguo. Los recolectores se moverán regularmente más a sus anchas en bosques de galería y pastizales, mientras que las personas de un valle de tierra profunda ideal para jardines puede que no vayan mucho más allá de la cima de la cresta más cercana. Los límites regionales fueron trazados prácticamente por el clima, que es lo que establece zonas según el tipo de planta, más el tipo de suelo y los accidentes geográficos. Los eriales desiertos, las cordilleras montañosas o los grandes ríos establecen un perímetro amplio de una región. Cruzamos o caminamos a través de los límites más grandes y más pequeños. Al igual que los niños que aprenden por primera vez nuestra tierra natal, podemos estar al borde de un gran río, o en la cresta de una cumbre importante, y observar al otro lado un suelo diferente, un cambio de plantas y animales, una nueva forma de techo de granero, quizás menos o más lluvia. Las líneas entre regiones naturales nunca son simples o claras, sino que varían de acuerdo con criterios tales como

Vincular la noción de *fñdo* tan estrechamente con la materialidad de la naturaleza de esta manera nos permite eludir las dificultades y las críticas que se originan con las diferentes clases de interpretaciones “culturales” erróneas de *fñdo*, pero este enfoque también plantea la pregunta de qué entendemos por el término naturaleza. Para encontrar nuestro camino seguro a través del laberinto de una pregunta de tan largo alcance, podemos comenzar, como hacen muchos filósofos que piensan en el tema de la naturaleza, con la distinción clásica de Mill entre dos sentidos básicos de la naturaleza. El primero es “la suma de todos los fenómenos, junto con las causas que producen; incluyendo no sólo todo lo que sucede, sino todo lo que podría suceder”. El segundo es la naturaleza en oposición al arte, el artefacto y lo que es artificial (Mill, 2009: 66). Al referirnos a la “naturaleza”, no estamos hablando de la naturaleza en el primer sentido, ya que esto nos devolvería al tipo de dificultades que surgen cuando *fñdo* se equipara con *todo* lo que rodea a un ser humano. Además, tal concepción de la naturaleza borraría cualquier distinción significativa entre lo que es natural y lo que es cultural o artificial, y así entre algo como la *naturaleza* y la *no-naturaleza*. De aquí que esta definición da con una mano lo que quita con la otra, a saber, una definición filosófica integral de naturaleza *per se*. Los rompecabezas de este tipo son bastante representativos de lo que parecen ser unas dificultades interminables e intratables de este terreno.

Afortunadamente para nosotros, asegurar un concepto definitivo de la naturaleza no es absolutamente necesario antes de que podamos hacer un uso significativo de ese término, ya que nuestra principal preocupación es establecer las características inherentes, el contenido y el alcance de esa parte de la naturaleza que constituye la base de un *fñdo*, es decir, la naturaleza como lugar y espacio, y los procesos que se desarrollan en ese ámbito. Este enfoque mucho más estrecho nos permite pasar por alto el extenso debate sobre la definición filosófica de la naturaleza y las perplejidades y aporías que genera incluso en los senderos poco frecuentados de esta discusión. Las referencias a la “naturaleza” aquí no se refieren a la naturaleza *per se*, sino a aquellas extensiones geográficas de lugares y espacios naturales que se pueden encontrar en la experiencia perceptiva.

Si bien este enfoque, más estrechamente delimitado, en los componentes geosféricos del lugar y el espacio parece proporcionar una forma directa de demarcar la naturaleza de la no-naturaleza en una localización determinada, esta impresión se disipa rápidamente por la opacidad y ambigüedad que se sigue, incluso a esta es-

la biota, las cuencas hidrográficas, los accidentes geográficos, la elevación (Dodge, 1981). Sin embargo, todos sabemos, en algún momento, que ya no estamos, pongamos por caso, en el Medio Oeste sino en el Oeste (1981: 27-28.20). (Snyder, 1990: 29-30)

cala marcadamente reducida, de cada intento de especificar completamente qué es la naturaleza, y por tanto, qué es lo natural. Podemos comprobar esto si tratamos de describir los elementos naturales enumerados por Watsuji que forman un *fūdo*: el tiempo meteorológico, el clima y las características topográficas, geológicas y paisajísticas de una extensión dada de tierra. Si un *fūdo* incluye los rasgos paisajísticos de una tierra, debe comprender tanto masas de agua como vegetación. Las masas de agua se forman naturalmente, pero también pueden, por supuesto, ser construidas artificialmente en forma de embalses, canales, zanjas de drenaje, estanques decorativos, etcétera. Asimismo gran parte de la vegetación de un lugar ha sido replantada, reforestada, reemplazada, cultivada, modificada, domesticada (o alterada de otra manera como en el caso de los organismos genéticamente modificados u OGM) de manera que el intento de establecer una distinción coherente entre lo natural y lo no-natural en este respecto es aún más difícil que en el caso de las masas de agua (Watsuji, 1962: 101).<sup>5</sup> La topografía de muchas zonas también ha sido *re-formada* por manos humanas, mediante la agricultura de roza y quema, la minería a cielo abierto y en las cimas de las montañas, la construcción de carreteras y ferrocarriles, el montaje de diques, la tala y la erosión del suelo causada por el cambio del flujo de agua sobre la tierra como resultado de estas actividades. Incluso la atmósfera no es inmune: la huella de la actividad humana está presente en fenómenos como la polución y el cambio climático provocado por el hombre.

En resumen, cuando miramos a la naturaleza, cada vez más, nos vemos a nosotros mismos. Si esto es así, ¿sobre qué base se puede decir, por ejemplo, que los campos y los canales agrícolas pertenecen a un *fūdo*, pero no los edificios y las calles, los puentes y las presas del mismo lugar? Si *fūdo* excluye lo que Jacques Ellul llama “el medio técnico”, nos enfrentamos a la pregunta de cómo debemos distinguir entre naturaleza y artificio, que es el problema de la demarcación de la “naturaleza” en el segundo sentido de Mill.

Sugiero que la distinción entre lo que pertenece a la naturaleza y al artificio en una ubicación determinada se puede hacer, en primer lugar, sobre la base de lo que está implicado en algo como el lugar en cuestión. Vivimos en lugares y espacios, especialmente en el mundo desarrollado, cuyos entornos contruidos parecen abarcarlo todo, desde paisajes urbanos hasta sociales, culturales, espacios económicos y políticos a través de los cuales actuamos y nos movemos. Wesley Kort (quien a su vez se basa en Henri Lefebvre), muestra que estos lugares y espacios humanos contruidos y controlados, por su propia naturaleza, no pueden abarcarlo todo, ya

<sup>5</sup> Watsuji observa que esto se debe a que las selvas vírgenes son tan escasas actualmente que hacemos un gran esfuerzo para protegerlas.

que se estructuran de acuerdo con intereses, metas y valores humanos particulares. Lo que reside en los intersticios y en los márgenes y límites de estas configuraciones expone lo que siempre está presente pero generalmente permanece oculto: el tipo de espacio y lugar que soporta y proporciona una base para lugares y espacios contruidos humanamente; aquel que antecede y alcanza más allá de las fronteras incluso de los lugares más amplios o los espacios sociales masivos.

Este espacio y lugar, como primario, fundamental y abarcador, proporciona el contexto más extenso de la vida humana; es lo que permite, apoya, unifica y perdura. Aquí encontramos algo que no está totalmente disponible para nosotros, algo que reside detrás y, en definitiva, más allá de lo que hemos establecido. Kort, citando a Lefebvre, habla sobre este tipo de espacio y lugar como un abrirse “hacia algo más y dirigir la atención a posibles límites que están más allá de la representación”, y algo que “elude la comprensión y la representación adecuada” (Kort, 2011: 38). La posición derivada de los espacios y los lugares contruidos humanamente se ven fuertemente aliviados por la sensación de que los espacios naturales y lugares, al fin y al cabo, albergan una inmensidad que escapa a nuestro control.

A pesar de este sentido de la naturaleza como presencia misteriosa, cuando consideramos todas las formas en que ese tipo de lugares y espacios han sido afectados, alterados o rehechos por nuestra actividad, la aspiración humana casi parece igual a esta dimensión de la naturaleza. Algunos de estos procesos y productos, pero no todos, se remodelan y tienen su lugar como parte de un *fūdo*. Una nueva especie de cultivo recién creada o un pantano cuentan como componentes de un *fūdo*; la instalación de postes telefónicos o la construcción de rascacielos no lo hacen, aunque afecten el espacio y el panorama de un paisaje. Aquí uno puede preguntar ¿qué hace que el primero sea “natural” (y por lo tanto parte de un *fūdo*), pero que lo segundo sea “artificial”, si ambos son, en cierto sentido, productos de la intervención y el esfuerzo humano? En el primer caso, la planta y el río están primero de manera simple y pura como “dados”; en la reproducción selectiva de la planta o al represar un río nos entrometemos en algo cuya forma no está hecha principalmente por nosotros y cuyas operaciones no son puestas en marcha por nosotros, algo que se sustenta en su potencia causal, y así aparece, como plantea un comentarista al dilucidar la distinción entre naturaleza y artefacto, como una “naturaleza no humana espontánea que es libre de desarrollarse de acuerdo con sus propias leyes” (Katz, 2011: 81). En este despliegue de cosas puramente dado, encontramos el segundo criterio que, en mi opinión, distingue la naturaleza del artificio en un lugar determinado.

Sin embargo, Watsuji evita deliberadamente el término japonés moderno para la naturaleza, o *shizen* 自然, para nombrar lo que cubre *fūdo*. Esto se debe a que

*shizen*, en su encarnación moderna de aproximadamente un siglo, ha sido utilizado, y lo sigue siendo, para traducir el concepto occidental de naturaleza como aquello que se encuentra fuera del yo y en oposición a él, así como en oposición a la cultura. Esto es especialmente evidente en el uso de *shizen* para denotar la naturaleza que investiga la ciencia, ya que debe efectuar una supresión del sujeto para que pueda aparecer como objeto. Watsuji es inquebrantable en su rechazo de cualquier noción de naturaleza separada de los seres humanos y opuesta a ellos. La naturaleza no es un trasfondo frente al cual actúan los seres humanos, ni una etapa en la que se vive la vida humana; es un medio del que participamos y en el que tenemos nuestro ser.

Este último sentido de la naturaleza y de lo que es natural concuerda con la concepción japonesa clásica de la naturaleza como *shizen* 自然, antes de que se usara el término para traducir el concepto moderno de *naturaleza* en japonés. En esta comprensión más antigua y premoderna de *shizen*, lo humano y lo natural no se oponen entre sí, sino que son diferentes perfiles o momentos de un campo relacional común. Si este significado de *shizen* siguiera predominando en japonés, Watsuji seguramente habría abrazado su uso caracterizando esta dimensión fundacional del *fūdo*. De hecho, una forma de entender la elevación de Watsuji del *fūdo* a un concepto filosófico es verlo como un intento moderno de recuperar parte de la comprensión clásica de *shizen* confiriéndole cierto rigor intelectual.

*Shizen* es la pronunciación japonesa de *ziran*, el término chino del que deriva; fue introducido en Japón junto con la afluencia de otros elementos de la cultura china en los siglos VII y VIII.<sup>6</sup> En inglés, *ziran* ha sido traducido por Arthur Waley y otros como *what-is-so-of-itself* (lo que es así por sí mismo), y es un término que ya aparece en el *Daodejing* (*Tao Te King*) para designar lo que se desarrolla por sí mismo en oposición a la voluntad y designios del yo. Este flujo eterno en desarrollo de la naturaleza es un continuo en el que todos los modos de ser están conectados orgánicamente de modo que la vida humana también es parte de esta transformación continua. Debido a que formamos un cuerpo con el todo de esta manera, la naturaleza es una unidad que todo lo envuelve, una armonía que lo abarca todo sin nada que le sea exterior. Puesto que no existía ningún concepto para designar a la naturaleza en general en la cultura japonesa antes de la llegada de este compuesto de caracteres chinos, esos antecedentes chinos ejercieron una profunda influencia en el pensamiento japonés acerca de la naturaleza.

<sup>6</sup> Este análisis histórico y filosófico del término *shizen* está basado en Tellenbach y Kimura (1989: 153-162), Kimura (1988: 1-10), Berque (1997: 135-143) y Odin (1991: 345-360).

En japonés antiguo, el primer carácter chino de *ziran* (自 *zi*) se usaba tanto en el término *onozukara* 自ずから para indicar lo que se origina en sí mismo, así como en el término *mizukara* 自ら para referirse a lo que se origina desde uno mismo o desde el cuerpo. Así, mientras no había una categoría uniforme para la totalidad de estrellas, montañas, ríos, etcétera, y hasta la importación de la palabra china *ziran*, el término *onozukara* permitió a los japoneses referirse a un fenómeno natural como un estado objetivo que comienza por sí mismo sin intervención externa (lo que se asemeja mucho a la dimensión de “naturaleza” dentro de un *fūdo* que he defendido), en contraste con el término *mizukara*, que se refiere a un estado subjetivo en el que alguien lleva a cabo algo. Hubertus Tellenbach y Kimura Bin mantienen que “el hecho de que los japoneses crean que pueden expresar estos términos aparentemente autónomos por medio de un solo carácter apunta a una visión más profunda por la cual apprehenden *Onozukara* y *Mizukara*, naturaleza y yo, como originados del mismo ámbito común”, el cual “une los procesos espontáneos de la naturaleza con los eventos y actividades de realización personal en el curso de mi propio desarrollo” (Tellenbach y Kimura, 1989: 155). Esto significa, dice Kimura, que el origen interno y la realidad de una persona deriva de la naturaleza: mientras que el “mi” de *mizukara* alude a un cuerpo que delimita el límite del ego y distingue el propio ser de otros, *onozukara*, como naturaleza intrínseca, emerge en la realidad intersubjetiva externa de vida humana al “salir” de ese cuerpo. En el concepto tradicional japonés de la naturaleza, el yo y la naturaleza son los aspectos subjetivos y objetivos de un único fluir, de un único nacer de una fuente original.

Este es, de hecho, el sentido *último* de la naturaleza que reside tras el concepto de *fūdo* de Watsuji. De ahí la distinción que hemos establecido entre lo humano (y por lo tanto artificial) y lo natural al especificar aún más que la base natural de *fūdo* no puede carecer de cualificación. El patrón explicativo aquí se puede ver repetidamente: la diferencia entre los dos es constitutiva de una unidad superior. Por tanto, mientras que los humanos y la naturaleza no componen una dualidad, tampoco son idénticos entre sí. Cada todo complejo es diferenciado; la naturaleza tal como aparece en un *fūdo* y los artefactos humanos tal como aparecen con él, nombran una diferencia identificable pero no absoluta. Por lo tanto, esta distinción es menos una dicotomía que un continuo. Sin embargo, realidades coherentes y experimentables pueden ser reconocidas y distinguidas unas de otras dentro de una serie continua (como los idiomas en una cadena dialectal) sin que ello presuponga una diferencia absoluta. Incluso dentro del ámbito de la “naturaleza” que constituye el contenido de un *fūdo*, existen entidades naturales que han sido excluidas por esta definición, pero que en realidad no pueden ser separadas de un *fūdo*, como los

animales a los que las plantas atraen con sus flores de colores brillantes o pulpa de sabor dulce para ser polinizadas, o para que sus semillas se dispersen. Incluso en la muerte, esos animales aportan materia orgánica al suelo sin el cual las plantas no podían crecer. En resumen, sin estos animales, no podría haber vegetación.<sup>7</sup> A pesar de estas y otras cuestiones similares, algo parecido a un lugar, considerado únicamente en términos del paisaje y el clima en los que, y a través de los cuales, emerge una cultura, es una realidad convincente que se puede identificar y experimentar.

### La cultura como cumplimiento de la naturaleza

A continuación quiero mostrar que la forma en que la cultura se reúne con la naturaleza y la revela en el concepto de *fûdo* de Watsuji dota al mundo de la vida de una dimensión de la naturaleza con una suerte de dignidad ontológica, que nos devuelve a una concepción de la experiencia premoderna, más rica y que ofrece la posibilidad de una naturaleza parcialmente reencantada.

Recordemos que Watsuji emplea el término *fûdo* para dar cuenta de la forma en que la naturaleza y la cultura se entrelazan en un entorno que está en parte constituido y es creado por un grupo de personas que habitan en un lugar en particular. Esto significa que, como dice Watsuji, “todo paisaje natural” posee un determinado aspecto, es decir, adquiere cierta apariencia de una cultura a través de, sobre todo, prácticas (como el culto al sol), la articulación del lenguaje (como la expresión literaria y poética) y las respuestas emocionales que se comparten en una comunidad. En este sentido, nuestro encuentro con la naturaleza siempre se filtra a través de la cultura, pero esta experiencia no es el resultado de una proyección o construcción; más bien, la inteligibilidad de la naturaleza, como todo el contenido de la experiencia humana, está mediada por comportamientos compartidos prácticos, lingüísticos y afectivos, de manera que podemos decir, tomando prestada una expresión de Augustin Berque, las culturas son “las fallas a través de las cuales surge la naturaleza” (Berque, 1997: 135).

Watsuji establece así una marcada distinción entre los conceptos de “medio ambiente natural”, o la naturaleza objetivada en el punto de vista de la tercera persona, y *fûdo*. Esta diferencia aparece más claramente en el carácter y la calidad

<sup>7</sup> Los animales no constituyen una parte de un *fûdo* pero, junto con las plantas que sí lo hacen, son una entidad mediadora entre la existencia humana y *fûdo*, puesto que los seres humanos producen diversas clases de comida, ropa y cobijo en interacción con una planta particular y con el reino animal (Watsuji, 1962: 162).

de *fūdo* tal como es experimentado y vivido, o *fūdosei*. Como la forma en que *fūdo* aparece ante la primera persona, el contenido de *fūdosei* es el rostro culturalmente mediado de la naturaleza tal como se encuentra en el mundo de la vida, a saber, como un todo vivo y sumamente concreto, lleno de cualidades y valores.

En las primeras páginas de *Fūdo*, por ejemplo, Watsuji observa con respecto al clima de Japón que nunca se da el caso de que uno simplemente se encuentre con el “viento” o el “calor”:

Un viento frío puede ser experimentado como una ráfaga de montaña o un viento fuerte y seco invernal. La brisa de primavera puede ser una que disperse los pétalos de las flores, o que acaricie suavemente las olas del océano. Por tanto, también el calor del verano puede ser de esa clase que hace que la vegetación se marchite, o que los niños se diviertan en el mar. (Watsuji, 1977b: 11)

En la medida en que Watsuji se mantiene cerca de los fenómenos para describir con precisión qué y cómo experimentamos el *fūdo* en el que nos hallamos inmersos, está practicando buena fenomenología. Pero su posición es una declaración de mucho más que eso, ya que para él lo que experimentamos como *fūdosei* no es simplemente una interpretación cultural o la proyección de significado sobre una naturaleza que de otra manera estaría “desnuda”; un *fūdosei* es lo que nos parece ser, a saber, un espacio ambiental natural cargado de significados y rico en texturas con cualidades y valores.

De ahí que Watsuji entienda muchos de los términos que usa para describir las estaciones, atmósferas y paisajes de Japón —como exuberante y vistoso, feroz y poderoso, o encantador y tranquilo—, como atributos y propiedades de la naturaleza misma. Sin embargo, evidentemente Watsuji no es el único en hablar sobre la naturaleza de esta manera. Esas expresiones están tan difundidas que prácticamente constituyen lugares comunes, pues reflejan nuestra forma de experimentar la naturaleza que se presenta a sí misma *fenomenológicamente*, a saber, como un encuentro con una realidad viva, significativa y expresiva. Así, por ejemplo, normalmente hablamos de manera bastante casual sobre la magnificencia de una puesta de sol a finales de otoño, la dureza de un viento que azota una región desértica, o la belleza de un valle de montaña en primavera como de algo intrínsecamente magnífico, duro o hermoso (y no solo como el modo en que percibo esas cosas), como si tales cualidades, valores y desvalores fueran hechos del mundo “ahí fuera”. Este tipo del lenguaje refleja nuestra experiencia al aprehender hechos que motivan acciones y merecen actitudes y sentimientos, como deleite, inquietud o asombro.

Pese a esta evidencia acerca de la forma en que el lenguaje cargado de valores a menudo está bien fundamentado en una experiencia correspondiente, la visión habitual de dicho lenguaje es que es “meramente” decorativo o metafórico, y esto al servicio de describir sensaciones y sentimientos subjetivos, más que cualidades objetivas del mundo. De ahí que sea probable que la mayoría de los lectores, tras un momento de reflexión, vean el uso de términos y frases descriptivas de Watsuji, como vientos intensos, flores llamativas o calor veraniego tentador, como florituras literarias o adornos retóricos en lugar de características literales del paisaje, el clima y las estaciones de Japón.

El propio Watsuji no comparte esa opinión. Sus descripciones de los diversos *fūdo* del mundo toman nuestra experiencia vivida de la naturaleza al pie de la letra sin explicación o justificación. Tampoco parece haber pensado que el problema del subjetivismo planteaba una seria dificultad filosófica para el concepto de *fūdo*. Una razón para ello es que esta suerte de subjetivismo se basa en la clase de presuposiciones dualistas que Watsuji rechaza en su crítica al objetivismo. Además, dos de las fuentes más importantes para el pensamiento de Watsuji, a saber, la metafísica budista del no-dualismo y la fenomenología de Heidegger, arroja serias dudas, de diferentes maneras, sobre la viabilidad de las diversas formas de dualismo.

En el primer caso, Watsuji vincula el no-dualismo del yo y la naturaleza a una ontología de la experiencia vivida. Sostiene, por ejemplo, que en la percepción de una flor hermosa, la belleza de la flor no puede explicarse reduciéndola a uno de los componentes físicos de la experiencia que se muestran desde el punto de vista científico. Sugiere que esto se debe a que esta belleza es la verdad de la flor y esta verdad posee un fondo no-dual:

El ser bello de una forma natural no tiene relación o conexión con la naturaleza de las ciencias naturales. No importa cuánto avance la investigación en ciencia botánica, no importa cuán minuciosamente se haya desarrollado la investigación en la física de la luz y el color, la belleza de una flor no se puede explicar. Esto se debe a que la *forma* en que una flor es hermosa se basa en la existencia humana; no es una propiedad de una cosa llamada una “flor” que está separada de la existencia humana. Más bien, en el sentimiento de la belleza de una flor, los seres humanos reciben su propia existencia como procedente del origen de esa flor. Si un poeta o artista captura esta belleza y la cristaliza artísticamente, entonces aunque la flor ahí no sea un objeto natural, sino más bien algo cuyo *color y forma solo* le interesa representar, esto, por el contrario, revela la verdadera vida de la flor. (Watsuji, 1962: 106)

La referencia de Watsuji en este pasaje al vínculo entre el modo de existencia de una hermosa flor y la existencia humana apunta al fondo no-dual que une a los seres humanos y la naturaleza. Si bien no amplía esta idea aquí, en otro texto usa

el mismo ejemplo para mostrar que la percepción de una flor nunca consiste simplemente en la pura sensación de elementos como el color o la forma; siempre percibimos una flor en particular, y siempre la percibimos como un todo. Además, debido a que la percepción siempre incluye el sentimiento afectivo, los sentimientos no son, como diría una ontología objetivista, entidades psicológicas que poseen los sujetos que posteriormente añaden color emocional a los objetos que son “realmente” neutrales. Los sentimientos no surgen simplemente del sujeto, también son determinados por el objeto:

Con respecto a los sentimientos que existen como entidades psicológicas, por ejemplo en el experiencia del sentimiento de la belleza de una flor objetivamente existente, no es el caso de que esta flor no sea realmente hermosa ni fea; en este ejemplo la flor ya es hermosa. No es posible experimentar una flor que *no* sea hermosa como hermosa. Concretamente, la *forma* en que *existe* una flor hermosa y la *experiencia* de sentir la belleza de esa flor es la misma. Primero podemos considerar el “sentimiento” como una entidad psicológica cuando separamos esos elementos en subjetivo y objetivo de una manera abstracta. (Watsuji, 1977a: 123-124)

Aquí Watsuji muestra que desde el punto de vista del no-dualismo metafísico, nuestro encuentro perceptivo con una flor hermosa no puede reducirse a los polos subjetivo u objetivo de la experiencia. Más bien, nuestra percepción de la belleza de una flor y el modo de la existencia de una bella flor deben entenderse como dos aspectos del mismo fenómeno.

Estos ejemplos subrayan la forma en que el no-dualismo metafísico desafía la dicotomía comúnmente aceptada entre hecho y valor. Esta distinción se establece generalmente en términos de hechos que son vistos como “allá afuera” en el mundo y objetivos, y valores que se ven como “dentro” de la mente y subjetivos. Para la metafísica del no-dualismo, sin embargo, los hechos y los valores no pueden separarse de esta manera, ya que esta interpretación de los valores como internos y subjetivos, y de los hechos como externos y objetivos, aplica la distinción entre interior y exterior que conlleva a una ontología sujeto-objeto.

Watsuji también usa el lenguaje filosófico de la fenomenología para defender la unidad ontológica del yo y la naturaleza. Esto se puede ver en un pasaje conocido de *Fūdo* en el que ilustra el sentido en que el yo y la naturaleza son continuos y se copertenecen, con un análisis de la experiencia ordinaria de sentir frío en un día gélido:

¿Qué es esta frialdad? ¿Es ese aire que a cierta temperatura, es decir, aire frío como objeto físico, estimula los órganos sensoriales de nuestros cuerpos, y nosotros como los sujetos psicológicos lo experimentamos como un cierto estado mental? [...] Pero ¿es ese realmente el caso? ¿Cómo podemos conocer la existencia independiente de la frialdad *antes de sentir frío*? Eso es imposible. Es *a través* de la experiencia de sentir frío que descubrimos la frialdad [...] Cuando *sentimos* frío, nosotros mismos ya vivimos en la frialdad del aire exterior. Nuestra relación con el frío no significa otra cosa que nosotros estamos *fuera* en el frío. En este sentido, como Heidegger enfatiza, nuestra forma de ser se caracteriza por “ser afuera” (*ex-sistere*) y, por lo tanto, por la intencionalidad [...] Cuando desde el *principio* se descubre el *frío*, nosotros mismos ya estamos en el frío. Entonces, lo que es más primordialmente “ser afuera” no es una “cosa” u “objeto” como el aire frío, sino nosotros mismos. “Ser afuera” es una determinación fundamental de nuestra propia estructura y la intencionalidad también está fundada en eso. (Watsuji, 1977b: 9-10)

Watsuji sostiene que el fenómeno de la frialdad y el sujeto que lo experimenta no existen como entidades separadas e independientes. Más bien, descubrimos la frialdad al sentirlo. Nuestra experiencia de la naturaleza no es un fenómeno puramente subjetivo ni puramente objetivo, porque la existencia del Dasein como “ser afuera” colapsa la distinción entre interior y exterior. Watsuji reconoce que el avance de Heidegger aquí fue mostrar que en cuanto el Dasein existe como “allá afuera”, más allá de sí mismo y en el mundo, de modo que se extiende en un mundo que se extiende hacia él, la experiencia nunca es puramente interna o externa, subjetiva u objetiva, sino que siempre es una escena única en la que estas dimensiones están unificadas. En esta visión, la frialdad del aire y mi tener frío no deben entenderse como una interacción entre dos entidades completamente separadas y distintas, a saber, un sujeto que tiene una experiencia interna (la frialdad) de un fenómeno externo y objetivo (el frío); son dos aspectos del mismo fenómeno único y unitario.

Al igual que otros pensadores de la tradición fenomenológica, Watsuji descubre en la descripción detallada de la experiencia vivida algo difícil, esquivo y extraño, es decir, que la naturaleza tal como se vive y experimenta pertenece a la estructura misma de la subjetividad, de manera que el yo y la naturaleza componen un todo unitario. Por eso dice al comienzo de su estudio que “el objetivo de este libro es dilucidar el carácter de *fūdo* tal como es vivido y experimentado como un momento (*keiki* 契機) de la estructura de la existencia humana” (Watsuji, 1977b: 1). En resumen, el yo está inmerso en la dimensión del mundo de la vida de la naturaleza y en continuidad con ella.

Esta relación se experimenta desde el punto de vista de la primera persona, un punto de vista que no puede ser objetivado porque, para Watsuji como para Heidegger, es un horizonte ontológico intransferible ante el cual aparecen todos los objetos. Por lo tanto, él ve la experiencia, más que como las entidades “objetivas” del punto de vista de la tercera persona, como la fundamentación ontológica de la realidad. Las implicaciones de esta posición son inmensas: nos permite dar crédito a nuestra experiencia ordinaria de encontrar cualidades en la naturaleza como la belleza, la majestuosidad o lo sublime. En breve, podemos entender estas propiedades como pertenecientes a la naturaleza en lugar de como algo que nos pertenece.

No obstante, quiero tratar una objeción importante a este intento de identificar la naturaleza con la forma en que aparece. Y es que eso que nosotros experimentamos como naturaleza no puede ser parte de lo que la naturaleza es “realmente”, porque las entidades que componen este aspecto de la naturaleza, por ejemplo, los colores, las propiedades, las características, las cualidades y los valores que atribuimos y percibimos en él, dependen de un sujeto que los aprehenda para que sean lo que son. Si bien este punto presupone equiparar la realidad con la objetividad, o aquello que puede entenderse independientemente de la sensibilidad humana, con filósofos como Heidegger y Merleau-Ponty ya hemos dado suficientes razones para desconfiar de una equivalencia tan directa. Con todo, el rechazo del objetivismo ontológico no se limita a los pensadores de la tradición de la fenomenología hermenéutica. John McDowell, por poner un ejemplo importante, ha criticado la equiparación de lo que existe independientemente de las percepciones humanas, o independientemente de la mente, con la realidad, sobre la base de que hay ciertos fenómenos, como las denominadas cualidades secundarias, que no son inteligibles, salvo desde la posición de un punto de vista particular, de modo que debe rechazarse el intento de explicar o hacer inteligible toda la realidad desde el punto de vista objetivo de la tercera persona.

McDowell afirma, por ejemplo, que el color rojo no *es* concebible independientemente de la *apariencia* del color rojo; y la apariencia de un color no es algo que se pueda explicar completamente desde el punto de vista de una tercera persona dando cuenta exacta de la reflectancia del objeto, es decir, su disposición para absorber ciertas longitudes de onda de luz y reflejar las demás. Podemos ver esto si consideramos que lo que es el color rojo no puede ser inteligible de esta manera para una persona ciega. Conocer la forma en que se ve el color rojo requiere que uno ocupe un cierto punto de vista. Esto también socava una explicación proyectivista del color, pues uno necesitaría distinguir qué es un color del modo en que se ve para identificarlo como ese elemento que se ve desde un punto de vista de tercera persona como algo proyectado (McDowell, 2001: 122-124).

El problema, entonces, es que el color no puede explicarse con una explicación más comprehensiva desde un punto de vista objetivo, pero nuestra experiencia lo presenta como algo que es parte del mundo al que somos sensibles. McDowell piensa que podemos tomar esta experiencia tal cual si entendemos los colores (así como otras cualidades secundarias) como una clase especial de propiedad disposicional de los objetos. En esta interpretación, los colores y otras cualidades secundarias serían propiedades que tienen el poder de producir ciertos estados perceptivos en observadores con el aparato sensorial apropiado bajo las condiciones adecuadas, y no serían inteligibles al margen de las respuestas sensibles a ellos, es decir, son sujeto-dependientes: “Por lo tanto, el hecho de que un objeto sea rojo se entiende como algo que se obtiene en virtud de que el objeto parezca (bajo ciertas circunstancias) precisamente, rojo” (McDowell, 2001: 133). Además, “el hecho de que un objeto parezca rojo es independiente de su aspecto real rojo para cualquiera en cualquier ocasión particular; a pesar de la conexión conceptual entre ser rojo y ser experimentado como rojo, una experiencia de algo como el rojo puede contar como un caso de ser presentado con una propiedad que está allí de todos modos, allí independientemente de la experiencia misma” (McDowell, 2001: 134), aunque no independiente de nuestra sensibilidad. Un objeto rojo continúa siendo rojo incluso si las luces están apagadas o la persona en presencia del objeto es daltónica (De Gaynesford, 2004: 175). Tales propiedades cumplen los requisitos para ser reales porque, como plantea un comentarista de McDowell, son “completamente descriptibles sin referencia a cualquier efecto que tuviera en una ocasión particular para un ser sensible en particular” (De Gaynesford, 2004: 167).

De la misma manera que nuestra experiencia perceptiva nos da el color y otras cualidades secundarias como si fueran características de las cosas, nuestra experiencia de la naturaleza nos la presenta con cualidades y valores estéticos o de otro tipo como si fueran parte del propio “tejido del mundo” (Mackie, 1990). Y, al igual que en el caso del color, tenemos buenas razones para tomar estas experiencias tal cual, es decir, para tratar las apariencias fenoménicas de estas cualidades y valores como propiedades dependientes del sujeto, pero reales. Esto se debe a la incapacidad de los proyectivistas y de los relatos estrechos y reductivistas desde el punto de vista naturalista de tales experiencias para concebir estos fenómenos concretos independientemente de la forma en que aparecen, a saber, como determinantes puramente naturalistas de las respuestas humanas, o como proyecciones demasiado humanas sobre objetos neutros.<sup>8</sup> Esta es una muy buena evidencia de que, como el color,

<sup>8</sup> Véase, por ejemplo, el relato ampliamente esbozado por Taylor (2000).

estas entidades no son algo “realmente” diferente de la forma en que aparecen a un observador involucrado.

Mientras que el argumento de McDowell nos permite ver cómo es posible que entidades sujeto-dependientes cuenten como reales, lo que proporciona una justificación filosófica para que demos crédito a nuestra experiencia de la naturaleza, quiero basarme en esto e ir más allá para desarrollar una idea relacionada, pero diferente. El ejemplo del color nos permite entrar en los problemas involucrados aquí con especial claridad. McDowell demostró que lo que es un color no completamente captado por el lenguaje de la radiación electromagnética, el lenguaje de un punto de vista científico externo; para saber qué es un color, uno debe saber qué *parece*.

Lo que *es* un color no se puede distinguir de la forma en que *aparece*. Sin embargo, todo lo que pueda ser percibido parece estar gobernado por una lógica similar, aunque en el caso de entidades que no son propiedades disposicionales de los objetos, la conexión entre la apariencia de una cosa y su “qué”, o lo que es, es menos rigurosa.<sup>9</sup> Un árbol secoya, un pie cúbico de gas de sulfuro de hidrógeno, o una ágata de río, existen como lo que son independientemente de la percepción humana. Pero una descripción completa de lo que son cada una de estas cosas debe incluir una referencia a la forma y al tamaño del árbol, al olor del gas o a la suavidad del piedra, y esto sugiere que cada una de estas entidades existe solo de forma más plena o completamente *como* es al ser percibida. Entonces, desde el punto de vista que quiero argumentar, la experiencia es fundamental para la realidad en la medida en que parte de la realidad que se puede percibir es más completamente lo que es solo al aparecer en la conciencia. Esto no quiere decir que este aspecto de la realidad requiera experiencia, sino que es incompleto y no plenamente lo que es sin la percepción de aquello que pueda hacer acto de presencia. Esto significa que el punto de vista de la primera persona, o el punto de vista de la conciencia, es la dimensión en la que ciertos aspectos de la realidad son más plenos a través del evento de la percepción. Y esto, a su vez, implica la idea de que la conciencia es una parte esencial de la realidad misma, más que una bonanza contingente o una adición superflua al mundo.

Hay un conjunto final de consideraciones que brindan apoyo adicional a la idea de que la realidad de nuestro mundo, más que algo que pura y objetivamente se encuentra *ahí*, ya completo en sí mismo, es algo emergente que se efectúa más

<sup>9</sup> Al hablar de “apariencias” aquí me refiero a lo que aparece en la experiencia perceptiva de un ser sintiente, no solo a las apariencias visuales de cosas, eventos, cualidades y valores sino también a olores, sonidos, gustos, etc.

plenamente en su desarrollo junto a la percepción humana y animal y a través de la participación activa de ambos. Y esta es la pluralidad irreductible y la variedad casi gratuita de las dimensiones del darse sensible de las cosas, desde los planos de la experiencia sensible visual, táctil, olfativa, auditiva y gustativa, hasta los planos térmico, magnético, eléctrico y gravitacional. Es como si las cosas del mundo estuvieran hechas para ser vistas, tocadas, gustadas, olidas, escuchadas y sentidas. Y si la noción de finalidad se toma aquí en un sentido metafórico, esta impresión está en consonancia con la ontología relacional del no-dualismo: como todo lo demás, lo que se puede percibir es —y puede ser lo que es—, solo en relación con otras cosas, incluida una relación con seres que puede experimentarlos. No es que para tales cosas ser sea equivalente a ser percibido, es que ser plena o completamente, para ellas, es ser percibidas. Dependen de nosotros en la medida en que confían en que las percibamos para aparecer, y así ser completamente lo que son. Si volvemos con esta revisión de nuestra comprensión ordinaria de la experiencia a la cuestión de la relación entre uno mismo y *fūdo*, ahora se aclara el significado ontológico más completo de la afirmación de que un *fūdo* depende de sí mismo para ser mediado y así ser revelado a través de la cultura. Y esta naturaleza tal como es experimentada y vivida —la naturaleza reencantada— es lo que la naturaleza es más plenamente. De este modo, el concepto de *fūdo* ofrece perspectivas para un reencantamiento parcial de la naturaleza y, por lo tanto, la posibilidad de volver a encontrarnos en casa en el mundo.

*Traducción de Raquel Bouso*

## Bibliografía

- BERQUE, Augustin. (1997). *Japan: Nature, Artifice and Japanese Culture* (Ros Schwartz, Trad.). London: Pilkington Press.
- COUTEAU, Pauline. (2006). "Watsuji Tetsurō's Ethics of Milieu". En James W. Heisig (Ed.), *Frontiers of Japanese Philosophy*. Nagoya: Nanzan Institute for Religion and Culture. 269-290.
- DE GAYNESFORD, Maximilian. (2004). *John McDowell*. Cambridge: Polity Press.
- DODGE, Jim. (1981). "Living by Life: Some Bioregional Theory and Practice". *CoEvolution Quarterly*, (32), 7-8.
- KATZ, Eric. (2011). "Preserving the Distinction Between Nature and Artifact". En Gregory E. Kaebinck (Ed.), *The Ideal of Nature: Debates About Biotechnology and the Environment*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 71-83.
- KIMURA, Bin. (1988). "Self and Nature—An Interpretation of Schizophrenia". *Zen Buddhism Today*, (6), 1-10.
- KORT, Wesley A. (2011). "'Landscape' as a Kind of Place-Relation". En Jeff Malpas (Ed.), *The Place of Landscape: Concepts, Contexts, Studies*. Cambridge: MIT Press. 27-43.
- MACKIE, J. L. (1990). "The Subjectivity of Values". En Thomas L. Carson y Paul K. Moser (Eds.), *Morality and the Good Life*. New York: Oxford University Press. 289-309.
- MCDOWELL, John. (2001). *Mind, Value and Reality*. Cambridge: Harvard University Press.
- MILL, John Stuart. (2009). *Three Essays on Religion*. Peterborough: Broadview Press.
- ODIN, Steven. (1991). "The Japanese Concept of Nature in Relation to the Environmental Ethics and Conservation Aesthetics of Aldo Leopold". *Environmental Ethics*, (13), 345-360.
- PLATÓN. (2010). *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro* (Carlos García Gual, Trad.). Madrid: Gredos.
- SNYDER, Gary. (1990). *The Practice of the Wild*. San Francisco: North Point Press.
- TAYLOR, Charles. (2000). "McDowell on Value and Knowledge". *The Philosophical Quarterly*, (50), 242-249.
- TELLENBAUCH, Hubertus; y Kimura, Bin. (1989). "The Japanese Concept of Nature". En J. Baird Callicot y Roger T. Ames (Ed.), *Nature in Asian Traditions of Thought*. Albany: SUNY Press. 153-162.
- WATSUJI, Tetsurō. (1962). *Watsuji Tetsurō zenshū* vol. 11. Tokio: Iwanami Shoten.

WATSUJI, Tetsurō. (2006). *Antropología del paisaje* (Juan Masía y Anselmo Mataix, Trad.). Salamanca: Sígueme.

WATSUJI, Tetsurō. (1977a). *Watsuji Tetsurō zenshū* vol. 5. Tokio: Iwanami Shoten.

WATSUJI, Tetsurō. (1977b). *Watsuji Tetsurō zenshū* vol. 8. Tokio: Iwanami Shoten.

*Pensando el espacio habitado.  
Domesticidad, espiritualidad  
y rito del habitar japonés<sup>1</sup>*

*Thinking of the inhabited space.  
Domesticity, spirituality, and rite  
of the Japanese living space*

**Nadia Vasileva**

UNIVERSIDAD POLITÉCNICA DE MADRID | ESPAÑA

**Resumen:**

El presente artículo forma parte de la labor investigadora de la autora en su tesis doctoral sobre *objetualidad* en el espacio doméstico japonés durante el periodo de Modernización y su trascendencia en el diseño contemporáneo. Se trata del periodo más drástico de la historia de Japón, con considerables consecuencias sobre la identidad del hábitat doméstico. Con el fenómeno de la industrialización, y su desarraigo del culto a lo tradicional como consecuencia implícita de la modernización, el espacio doméstico se especializa y adquiere una lectura completamente funcional. Sin embargo, la casa era en sus inicios un lugar lleno de significados, cuyos orígenes conducen a lo sagrado, al fuerte vínculo de las sociedades antiguas con las fuerzas de la naturaleza, entendiendo el trazado de la realidad artificial construida como el reflejo del orden cósmico a la escala del hombre. La superposición entre espacio habitado y espacio sagrado se traslada en la antigüedad al entorno doméstico de una forma no sólo simbólica, sino también compositiva. La composición básica del espacio habitado japonés está formada por un núcleo central *moya* —descendiente de la delimitación de un área sagrada donde se creía

<sup>1</sup> El presente texto forma parte del proyecto “El pensamiento topológico en Japón. Un estudio de la concepción de la naturaleza, el espacio y el lugar en la filosofía, la religión y la estética japonesas” (MINECO-FEDER UE FFI2015-65662-P), de la Universidad Pompeu Fabra.

residían las deidades—, rodeado por un espacio perimétrico *hisashi*. Esta composición, procedente de los santuarios sintoístas y adoptada posteriormente en los templos budistas, se traslada de forma casi literal al espacio doméstico, representado en el texto por sus tres tipos principales. Los modelos estudiados son considerados los mejores conservados hasta nuestros días por ser ejemplos íntegros de cada tipo arquitectónico descrito.

**Palabras clave:** arquitectura japonesa, espacio doméstico, espacio sagrado, composición espacial

**Abstract:**

This article is part of the author's research work on *objecthood* in Japanese domestic space during the period of Modernization and its significance in contemporary design. This is the most drastic period in the history of Japan, with particularly important consequences on the identity of the domestic space. With the phenomenon of industrialization and its uprooting from the cult to tradition as an implicit consequence of modernization, the new specialized domestic space acquires an entirely functional interpretation. However, there was a time when the house was full of meanings, whose origins lead to the sacred, to the powerful bond of ancient societies with natural forces, understanding the layout of artificially constructed reality as the reflection of cosmic order on human scale. The overlap between inhabited and sacred space in ancient times is directly transferred to domestic environment, not only in a symbolic, but also in a compositional sense. The basic spatial composition of Japanese space is formed by a central nucleus called *moya*—a descendant of a sacred area where deities were believed to reside—surrounded by a peripheral area called *hisashi*. This composition, derived from Shinto shrines and later adopted in Buddhist temples, is almost literally translated to domestic space, represented in the text by its three main types. The analyzed models are considered the best preserved until now for being complete examples of the architectural type they represent.

**Keywords:** Japanese architecture, domestic space, sacred space, spatial composition

Durante el desarrollo de una actividad en los límites del espacio habitado, únicamente somos conscientes del entorno físico inmediato que se despliega a nuestro alrededor. Pero también, en un mismo entorno inmediato sólo nos centramos en el desarrollo de una actividad a la vez. Este último supuesto es el que ha tenido una relevancia considerable en el desarrollo del espacio doméstico japonés. La estancia,

sin tener una función exclusiva, ha albergado una gran variedad de significados, fruto de la “acumulación constante de tradiciones domésticas” (Nakagawa, 2016: 125), cuyo origen conduce a lo sagrado, a la formalización del espacio doméstico como “representación microcósmica de principios macrocósmicos” (Cabeza. Lainez, 2009: 197) sobre la tierra o, lo que es lo mismo, al fuerte vínculo de las sociedades antiguas con las fuerzas de la naturaleza, entendiendo el trazado de la realidad artificial construida como el reflejo del orden cósmico a la escala del hombre. También en Occidente, la superposición entre espacio habitado y espacio sagrado se traslada en la antigüedad al entorno doméstico de una forma no sólo simbólica, sino también compositiva. El hombre primitivo de Le Corbusier tenía la misma actitud en el trazado de una casa pompeyana que en el templo de Luxor (Le Corbusier, 1926).

En el caso de Japón, la composición básica del espacio habitado<sup>2</sup> está formada por un núcleo central, llamado *moya*,<sup>3</sup> rodeado por un espacio perimetral, conocido como *hisashi*. Esta composición, procedente de los santuarios sintoístas y adoptada posteriormente en los templos budistas, se traslada de forma casi literal al espacio doméstico de las residencias palaciegas de tipo *shinden* del periodo Heian.<sup>4</sup> Y aunque en menor medida, sigue conservándose en algunos de los tipos de vivienda posteriores, como por ejemplo, la residencia de la clase militar *shoin*, o el modelo doméstico japonés por excelencia, *sukiya*, en el que la casa adquiere su mayor expresión formal.

Este artículo traza la composición del espacio habitado a partir del binomio *moya-hisashi* en ambos espacio sagrado y espacio doméstico, a la vez de examinar el significado que imprime dicha composición sobre el sistema de objetos que lo coloniza.

### El binomio *moya-hisashi*

Como hemos dicho, la composición del espacio habitado japonés consiste en un núcleo principal *moya*, rodeado por un espacio periférico *hisashi* (Fig. A1, en el anexo). El núcleo es el espacio habitado, el lugar donde se desenvuelven las actividades cotidianas. El espacio periférico, o *hisashi*, sirve de conexión entre el interior y el exterior. Simplificando en exceso, podríamos decir que en el lugar

<sup>2</sup> Composición espacial referida originalmente al espacio doméstico, pero, como veremos más adelante, compositivamente idéntica al espacio sagrado.

<sup>3</sup> Para facilitar la lectura, los términos japoneses se recogen en un glosario final y se señalan en cursiva a lo largo del texto.

<sup>4</sup> Periodo Heian (794-1185): el último periodo de la época clásica de la historia de Japón.

donde en la casa occidental habría un muro grueso que sirve de “límite” entre dentro y fuera, en la japonesa está el *hisashi* que sirve de “transición”. La ambigüedad espacial de ese perímetro se estratifica a veces de manera centrífuga a través de una secuencia de espacios de transición periféricos, cuya entidad básica es el *hisashi*, sucedido en ocasiones por el entidades menores, llamadas *magobisashi* y el *magomagobisashi*.

Acceder al interior del espacio habitado no consiste, por tanto, en cruzar un límite, sino en atravesar una sucesión de estratos que, sin que constituyan una separación, densifican el espacio hacia el interior. En este sentido, en lugar de *entrar* sería más preciso hablar de *adentrarse* a ese espacio interior; y el acto de adentrarse se produce por medio de una densificación del espacio: densificación de lo construido, de lo privado, de los usos, etcétera.

El trazado geométrico de esa densificación se sistematiza a través de una medida antropométrica. La unidad básica de medida es el vano entre soportes (*ken*), que a lo largo del tiempo llega a igualarse a la longitud del *tatami* actual y que corresponde a la medida de una persona tumbada. No así en tiempos premodernos, cuando equivalía a aproximadamente a unos 3 m (o 10 *shaku*). Esa reducción de la escala corresponde a una sucesiva domesticación del modelo: desde lo sagrado, pasando por lo representativo, hasta alcanzar la escala del espacio doméstico común. La medida del vano evoluciona con el mismo criterio que la medida del objeto doméstico: del mismo modo que las dimensiones de una cama contemporánea resultarían reducidas para un personaje de la nobleza. El significado espacial de lo representativo y de lo sagrado ha sido históricamente una cuestión de escala.

Si nos fijamos ahora en la sección vertical del modelo compositivo *moya-hisashi* (Fig. A1), veremos que a medida que el espacio gana profundidad hacia el interior, gana también altura. De acuerdo con la afirmación anterior, gana también representatividad o, dicho de otro modo, representa la espacialidad de la existencia: en un sentido estrictamente secular, como entorno inmediato del espacio habitado del hombre; en un sentido sagrado, como espacio que representa y aloja el descenso de la deidad. En palabras de Raimon Panikkar (1991), un arquitecto es aquella persona capaz de construir una casa indistintamente ya sea para un ser humano o para un Dios. Podríamos considerar el modelo compositivo del espacio habitado japonés una materialización literal de esta afirmación: el espacio habitado adquiere la misma composición, con independencia de si se habita por un hombre o por una deidad. Lo sagrado y lo profano se superponen por tanto como una intensificación del espacio en el centro del modelo compositivo, desde donde, a través de una serie de estratos, se diluyen gradualmente hacia el exterior a medida que van perdiendo profundidad, altura, intensidad y materia.

¿Cómo llegó a desarrollarse ese modelo centrípeto? ¿En qué momento y bajo qué circunstancias llegó a adoptarse como modelo compositivo tanto para el espacio sagrado como para el doméstico?

### El modelo compositivo en el espacio sagrado

En esta sección vamos a trazar el origen del modelo compositivo con la configuración de un núcleo central sacro y un área periférico secular, y su aplicación en los dos tipos arquitectónicos representativos de espacio sagrado, el santuario sintoísta y el templo budista. Requiere una consideración especial la aplicación del modelo en la configuración del ring de sumo que, como veremos más adelante, es considerado a todos los efectos un recinto sagrado.

#### Himorogi / 神籬

Volvamos a considerar la configuración del núcleo interior *moya* en términos compositivos. En realidad, se trata de la delimitación espacial de un recinto de proporción rectangular, al cual se accede por los cuatro lados del perímetro.

En su forma más sencilla, el primer recinto espacial conocido de estas características en Japón es el *himorogi* (Fig. A2, izquierda), la delimitación de un espacio sagrado para el descenso temporal de alguna deidad. Según la creencia sintoísta, la religión animista nativa del archipiélago japonés, el mundo natural estaba habitado por un sinnúmero de seres divinos que descendían a la tierra en ocasiones especiales, bien a través de algún objeto natural (una roca, un árbol, un río, una montaña, etcétera), bien en algún lugar específico donde se colocaba un objeto que servía como alojamiento temporal para la deidad, del mismo modo que los elementos de la naturaleza. Estos objetos reciben el nombre de *yorishiro* y representan el espacio físico disponible para el descenso; durante el tiempo en el que la deidad habita físicamente dentro de ellos, reciben el nombre de *shintai*.

Una vez identificado el objeto o el lugar, se delimita un recinto a su alrededor para indicar su naturaleza sagrada. Se establece de esta manera una separación entre lo divino y lo mundano, materializada en una cuerda sagrada, llamada *shimenawa*.

En el día particular del descenso de la deidad, en el recinto se coloca un pequeño altar con ofrendas (Fig. A2, derecha) y la celebración toma lugar alrededor de este recinto, convertido en morada temporal para los dioses. Lo que nos interesa de este *evento* es precisamente su configuración espacio-temporal: tenemos la delimita-

ción de un recinto, vacío y disponible para ser *habitado* (en este caso por una deidad), y para cuyo fin se dispone una colección de objetos que, una vez hayan cumplido su objetivo, se vuelven a retirar para dejar el espacio otra vez disponible. En ocasiones, ese sistema de objetos temporal incluye una estera de paja que cubre el área interior del recinto. La jerarquía espacial se establece de una forma muy clara: entorno - recinto sagrado - objeto de veneración para recibimiento de las deidades.

## Dohyō / 土俵

Antes de seguir con la evolución del espacio habitado, nos interesa abrir un breve paréntesis y considerar otra composición espacial que añade una perspectiva adicional sobre la naturaleza del *objeto* que está en el centro del trinomio anterior. Hablamos del ring de sumo o *dohyō* (Fig. A3, arriba izquierda). La composición espacial del *dohyō* sigue sensiblemente la misma pauta que acabamos de describir y, a todos los efectos, se considera un recinto sagrado. Se construye sobre una plataforma elevada de tierra, cubierta de arena, sobre la que se delimita un círculo de 4.55 m de diámetro con fardos de paja. Cada elemento usado como materia prima tiene su significado simbólico y la propia estructura del *dohyō* consiste en una morada temporal: se construye específicamente para cada torneo y se destruye después de su finalización. Tenemos hasta ahora dos de los elementos de nuestro trinomio: el entorno secular periférico y el recinto sagrado. El *objeto* a través del cual desciende la deidad es el propio luchador: un *yokozuna*, el grado más alto en la jerarquía del sumo, se considera un *shintai* viviente. Durante la ceremonia de entrada al ring, llamada *dohyō iri*, el *yokozuna* porta alrededor de la cintura un cinturón sagrado, o *tsuna* (Fig. A3, abajo izquierda), que es un modelo a escala de la cuerda sagrada *shimenawa* (Fig. A3, abajo derecha) que delimita un recinto sagrado. Se completa de este modo el trinomio en su totalidad, llegando a superponer persona y objeto en el lugar del descenso del ente divino.

Conviene señalar en este punto que el término *himorogi* tiene una doble lectura. Aparte de identificar un recinto sagrado alrededor de un objeto receptor (*yorishiro*), también designa a un *yorishiro* propiamente dicho. Su procedencia etimológica nos lleva a los fonemas [*hi*]=ente divino, [*moro*]=punto de inflexión o descenso y [*ki*]=árbol, a través de su equivalente sonora [*gi*]; es decir, un árbol sagrado a través del cual desciende la deidad. *Himorogi* designa, por tanto, un objeto y un lugar, con lo que nuestro objeto-persona adquiere una dimensión más, una dimensión espacial. Hablaríamos de un objeto animado, en cuyo interior volvemos a encontrar un espacio disponible para hospedar la presencia divina.

## Jinja / 神社

Los orígenes del *himorogi* no están muy claros, aunque se considera anterior a los santuarios sintoístas, en tanto que representa la naturaleza del culto que precede la construcción del edificio. Es decir, el edificio nace para albergar la celebración del culto alrededor del lugar sagrado de descenso de la deidad.

Los primeros santuarios sintoístas datan de alrededor del año 300 AC y la tipología consigue su desarrollo completo unos seis siglos más tarde, alrededor del 300 DC. En la figura A4 tenemos el esquema compositivo de Kibitsu Jinja, un ejemplo muy tardío que data de 1425 y es considerado el modelo más complejo de santuario existente. El santuario se compone de dos edificios anexos: el *honden*, la residencia de la deidad, no accesible al público y el *haiden*, el oratorio; la conexión entre ambos se realiza a través de la sala de ofrendas.

Si nos centramos ahora en el edificio principal, el *honden*, veremos que a pesar de la complejidad organizativa sigue el principio compositivo *moya-hisashi*. La parte central, *moya*, que en los santuarios sintoístas normalmente corresponde al *naiden*, en este caso se divide en dos partes: el *naiden* aquí sirve de antecámara de un recinto todavía más interior, el *nainaijin*. Los espacios periféricos, aquí divididos en *chūjin*, *ake-no-dan* y *geden*, son en el fondo una estratificación centrífuga, cuya entidad básica compositiva es el *hisashi*. En el interior del *nainaijin* se aloja el *shintai*, el cuerpo del *kami*, simbolizado en un objeto, con mucha frecuencia un espejo (aunque podría ser también una joya, una espada, etcétera) (Fig. A4). Es decir, vemos como el *moya* se conforma en realidad como materialización del *himorogi*, la delimitación del recinto sagrado donde habita la deidad. La jerarquía espacial en este caso se reproduce en *honden* (edificio principal) - *naiden* (recinto sagrado) - *shintai* (objeto de veneración, encerrado en él).

## Otera / お寺

En el caso particular del culto sincrético que se produce en Japón entre budismo y sintoísmo, el esquema compositivo es igualmente aplicable a los templos budistas. Como ejemplo tenemos el edificio principal del templo Takisanji (Fig. A5), construido entre 673 y 686. La tipología de los templos budistas se desarrolla en Japón durante el periodo Asuka (556-710), de modo que se trata de un ejemplo representativo de finales de dicho periodo.

Al igual que en los santuarios sintoístas, los templos budistas también se componen de dos edificios anexos: el principal, llamado *hondō*, residencia de la deidad,

y el oratorio, *raidō*, de acceso a los fieles. En el caso del templo Takisanji, la composición del edificio principal es muy sencilla: el núcleo principal corresponde al *naijin*, y el espacio periférico, aunque dividido en cuatro secciones, en realidad cierra un anillo perimétrico completo que corresponde al *hisashi*. Las secciones laterales (*wakijin*) y posterior (*kōjin*) tienen funciones análogas a los espacios periféricos de un santuario sintoísta: son espacios que sirven de transición entre el mundo del *kami* y el de los mortales. Sin embargo, la sección frontal, *gejin*, tiene una función diferente: consiste en un área que permite el acercamiento de los fieles. Se trata de una característica importante, dado que a través de este espacio intermedio se acercan los universos de lo sagrado y lo profano. Sigue habiendo una separación física entre ambos, con mucha frecuencia una celosía de madera, pero se ha permitido el acceso del público general al edificio dedicado a la residencia de la deidad, algo inconcebible en un santuario sintoísta.

Adentrándonos más en el recinto sagrado, el *naijin*, volvemos a encontrar un objeto sagrado, en este caso el *honzon*: la imagen principal de adoración, con mucha frecuencia una escultura de Buda (Fig. A5), aunque también puede ser otra deidad como Shaka, Amida o Kannon, o incluso un mándala. Lo importante aquí es que, al igual que en los casos que hemos visto hasta ahora, el objeto en sí no es el estrato final: está concebido como *recipiente* de la esencia de la deidad que desciende en su interior. Dicho de otro modo, el objeto contiene espacio, es un estrato más en la jerarquía espacial, que en este caso se reproduce en *hondō* (edificio principal) - *naijin* (recinto sagrado) - *honzon* (objeto de veneración encerrado en su interior).

## El modelo compositivo en el espacio doméstico

Una vez analizados el origen y el empleo del modelo compositivo en el espacio sagrado, vamos a considerar su aplicación en el espacio doméstico representado por los tres tipos arquitectónicos principales —las residencias de tipo *shinden*, *shoin* y *sukiya*—, que en su conjunto establecen las directrices de desarrollo del espacio doméstico japonés.

¿Cuál fue la razón de adoptar el mismo modelo compositivo tanto en el espacio sagrado como en el doméstico? En realidad, aunque hemos empezado este recorrido evolutivo por el espacio sagrado, las fuentes indican que el término *moya* de hecho fue usado originalmente para designar el espacio central en las residencias palaciegas del tipo *shinden*, que veremos a continuación. Desde el periodo Asuka hasta mediados del periodo Heian, la palabra *moya* se empleaba para distinguir la parte central

del edificio de la parte periférica. A partir de la segunda mitad del periodo adquirió un sentido adicional constructivo, identificando el área central con la sección principal elevada de la cubierta, como opuesta al *hisashi*, área periférica de sección más baja y cubierta con aleros. Según las fuentes, con la introducción de la arquitectura budista, ese mismo modelo fue adoptado para los templos (JAANUS, 2003).

Todos estos datos parecen indicar que el modelo compositivo *moya-hisahi* fue originalmente usado en la tipología doméstica y posteriormente adoptado en la arquitectura sagrada. Pero cabe hacer algunas observaciones. En primer lugar, la formulación de la hipótesis de que el *moya* como espacio central evoluciona a partir del *himorogi*, sugiere la correlación contraria, es decir el modelo sagrado como patrón compositivo para el modelo doméstico. Por otra parte, el modelo doméstico *shinden* se desarrolló como estilo arquitectónico para las residencias aristocráticas del periodo Heian, y fue el modelo utilizado para el Palacio Interno (*Dairi*) de la residencia imperial durante la mayor parte de este periodo. Según la mitología japonesa, la familia imperial tiene naturaleza divina; el primer emperador de Japón, Jinmu, se considera descendiente directo de Amaterasu Okami, deidad del Sol según la creencia sintoísta.<sup>5</sup> A través de la figura del Emperador, lo sagrado y lo mundano se superponen en una sola figura, lo que ha podido originar la coincidencia del mismo modelo compositivo para la residencia de un hombre y de una deidad. Por último, el hecho de que el modelo se sistematiza a partir del desarrollo de la *shinden*, aplicando la terminología que hoy se conserva para designar las partes compositivas de este modelo, no quiere decir que como unidad espacial no haya existido con anterioridad. A partir de los datos expuestos hasta ahora, parece verosímil considerar que, aunque el término *moya* aparece con la residencia aristocrática del periodo Heian, como unidad espacial se origina en la delimitación de un espacio sagrado.

Históricamente, la arquitectura representativa ha sido la responsable de establecer las directrices para el desarrollo del espacio habitado, las cuales, en mayor o menor medida, han sido adoptadas en las tipologías domésticas más modestas. En el caso de Japón, como indica Takeshi Nakagawa (2016), son tres las tipologías responsables de establecer tales directrices: la *shinden-zukuri*, que implanta los criterios de “vivir en comunión con la naturaleza”; la *shoin-zukuri*, que “[supone] una ordenada autocontención del espacio habitado interior”; y, por último, la *sukiya-zukuri*, que “[impulsa] el espacio residencial hacia una interrelación todavía más flexible entre el interior y exterior, así como entre el todo y sus partes”

<sup>5</sup> Ver el *Kojiki* (o *Furukotofumi*). Literalmente “registro de cosas antiguas”; es el libro histórico más antiguo que se conserva sobre la historia de Japón.

(Nakagawa, 2016: 190). Veamos, entonces, cuál es la relación objeto/mueble-estancia en cada uno de estos casos y de qué manera evoluciona con el desarrollo de cada uno de ellos.

### Shinden-zukuri / 寝殿造

La tipología doméstica *shinden* —literalmente “construcción para dormir” (de [*shin*] 寝, reposo, sueño y [*den*] 殿, pabellón, edificio)— se desarrolla a mediados del siglo X con bas trazado en cuadrícula de la capital de Japón en este momento, Heian-kyō, la actual Kioto. Las parcelas, de aproximadamente 120 m<sup>2</sup> (hasta triplicar o cuadruplicar esa medida), encerradas entre calles estrechas, dan lugar a la construcción del edificio principal, *shinden*, en el centro, orientado al sur y comunicado con dos pabellones secundarios —al este y al oeste— y con otra construcción anexa al norte, por medio de galerías de madera cubiertas, elevadas al igual que el edificio principal. En su condición de vivienda urbana y por sus características constructivas y espaciales, la *shinden* es una evolución de la *machiya* (el tipo de vivienda de los mercaderes y artesanos). Existe un volumen considerable de publicaciones especializadas sobre las características constructivas, evolución histórica y desarrollo de dicho tipo de vivienda, que no son objeto de este estudio. Lo que nos interesa aquí es detenernos brevemente sobre la *shinden* como unidad espacial habitable, organizada alrededor de un sistema de objetos que respondía a la flexibilidad exigida por el estilo de vida de la aristocracia del período Heian, y cuya disposición estaba estrictamente gobernada por el sistema de leyes estéticas y funcionales, conocido como *shitsurai*.

En la figura A6 (derecha) tenemos la planta de Higashi Sanjō-dono, complejo arquitectónico considerado ejemplo completo representativo del tipo *shinden-zukuri*. A la izquierda se muestra la organización funcional de la *shinden* propia (el pabellón principal) en diferentes ocasiones ceremoniales o cotidianas. Como podemos observar, se trata de un espacio funcionalmente indeterminado, que adquiere *habitabilidad* a través de la organización espacial de un sistema de objetos móvil compuesto por separadores (biombos, cortinas, etcétera), cuya función es acotar temporalmente una estancia de escala más reducida; un conjunto de piezas dispuestas para *acomodar* las posturas del cuerpo (*tatami*, cojines, etcétera), y un conjunto de piezas de *utilidad* para dar soporte al desarrollo de una determinada actividad (utensilios de comida, escritura, interpretación musical, etcétera).

La disposición de los elementos tenía una dimensión ritual compleja, tanto en el sentido de dar soporte al conjunto de ocasiones ceremoniales de acuerdo con el

estilo de vida de la aristocracia Heian, como en un estricto sentido espiritual, siendo gobernada por las leyes de la geomancia (importada desde China), el sentido de estacionalidad (originario del Shinto) y la filosofía de la estética existencial derivada del budismo Zen.

Nos vamos a centrar en dos de las situaciones emplazadas en el palacio Higashi Sanjō-dono y documentadas en el libro *Reference Book of Courtly Customs*,<sup>6</sup> y al sistema de objetos que da soporte a su desarrollo. La primera de ellas, la de dormir (Fig. A7, arriba). Como hemos dicho, la *shinden* era el pabellón donde los miembros de la aristocracia se retiraban para descansar, es decir, era el edificio más privado de todo el complejo, aunque su función de gran dormitorio era en realidad solo complementaria.

En el centro del gran hall abierto, o *moya*, se situaba el *chōdai*, una estructura de cama parecida a un baldaquino que delimita un recinto relativamente privado para el sueño. La estructura completa del *chōdai* consistía en:

1. *hamayuka*: plataforma elevada lacada de aproximadamente 2 x 2 m, medida sensiblemente inferior a la cama del Emperador Shōmu que, juntando los dos bastidores de madera llegaba a medir unos 2.4 x 2.4 m<sup>2</sup>;
2. *tatami*: dos tapices de unos 15 cm de espesor, dispuestos sobre la plataforma anterior, igual que en la cama del Emperador Shōmu;
3. *uwamushiro*: estera fina de paja tejida;
4. estructura perimetral, formada por cuatro soportes, uno en cada esquina, de tres postes cada uno, montados sobre unas escuadras de madera dispuestas en L;
5. techo ligero de rejilla de madera, cubierto con seda blanca o papel de arroz;
6. cortinas *tobari* o *katabira*, descolgadas desde la estructura suspendida para asegurar la privacidad del durmiente.

Entre los objetos adicionales que completaban ese pequeño recinto para el sueño cuentan también una pequeña almohada, *makura*, algunas cortinas dispuestas sobre bastidores autoportantes, llamadas *kichō*, así como algunos objetos simbólicos, con mucha frecuencia espejos *kagami*, colgados de la estructura para ahuyentar a los malos espíritus (JAANUS, 2003).

<sup>6</sup> En este artículo se han usado ejemplos de la edición comentada por Kawamoto Shigeo y Koizumi Kazuko, basada en la recopilación de grabados realizada por Takahashi Munetsune *Ruijuzōyōshō* (*Reference Book of Courtly Customs*). Véase: Kawamoto Shigeo, Koizumi Kazuko. 類聚雜要抄指図卷 [*Ruijuzōyōshō sashizu maki*]. 中央公論美術出版 [*Chūōkōron bijutsu shuppan*], 1998.

Esta es la configuración que adquiere a partir de la segunda mitad del periodo Heian. Sin embargo, a lo largo del tiempo, el perímetro alrededor del *chōdai* ha ido cambiando de estatus. En ocasiones, en lugar de estar encerrado por cortinas descolgadas del bastidor, estaba rodeado por particiones deslizantes o *shōji*, concediéndole un carácter más estacionario dentro del conjunto. También podía estar situado dentro de una cámara cerrada, llamada *nurigome*, un dormitorio privado situado en el área central del *moya*. Pero con independencia del grado de permeabilidad de los estratos que nos acercan al centro, confirmamos la misma estratificación centrípeta, en este caso reproducida en *shinden* (edificio principal) y *chōdai* (recinto privado). Nos faltaría el último elemento, el objeto de veneración que encierra ese recinto.

El mito sobre Amaterasu proporciona algunos datos interesantes con respecto a los objetos involucrados en el trinomio que hemos analizado hasta ahora. Hemos visto que en el caso de los santuarios sintoístas el objeto de veneración (*shintai*) alojado dentro del recinto sagrado (*naiden*) es con frecuencia un espejo, espada o joya: objetos que representan los obsequios que entregó la diosa Amaterasu a su nieto Jinmu antes de partir con el cometido de unificar a Japón. De entre los tres, el espejo tiene un significado especial, identificándose como símbolo de la propia Amaterasu, razón por la que resulta ser el objeto más empleado como representación del cuerpo de la deidad en los santuarios sintoístas. Los espejos colgados de la estructura del *chōdai*, que hemos mencionado anteriormente, podrían tener esa misma lectura: un símbolo de la naturaleza divina o sagrada del sueño, en cuyo caso el receptor sería el durmiente. En el caso del Palacio Interno de la residencia imperial, esa superposición está además doblemente argumentada, dada la naturaleza divina del propio Emperador, considerado descendiente directo de Amaterasu. Tendríamos por tanto nuestro trinomio completo: *shinden* - *chōdai* - persona durmiente, que adquiriría la cualidad de *shintai* viviente a través de la experiencia del sueño.

También en el desenvolvimiento del acto de la comida se produce una estratificación similar. En la parte inferior de la figura A7 vemos la disposición espacial de un sistema de objetos que da soporte al desarrollo de un acto ceremonial. Las bandejas bajas sobre las que se dispone la comida están agrupadas en el centro, dejando a los comensales acercarse desde el perímetro. El simple acto de levantar los palillos al comienzo de una comida es un acto simbólico. Colocados inicialmente en paralelo al borde de la mesa, los palillos representan la separación entre el mundo de los mortales (personificado en el comensal) y el mundo de las deidades, a través de los alimentos dispuestos sobre la superficie de la mesa. El gesto va acompañado de la frase *itadakimasu* que literalmente quiere decir “voy a recibir”.

De esta manera, al abrir la frontera entre los dos mundos, se pide permiso a las deidades para recibir los alimentos que son una bendición divina. De modo que la disposición de la mesa simboliza una oposición espacial entre mundo de los *kami* y mundo de los mortales, representado el primero por los alimentos y el segundo por el comensal.

Hemos visto esta misma configuración en la disposición de los dos pabellones parejos de los edificios sagrados, residencia de la deidad contra oratorio (*honden* y *haiden* en los santuarios sintoístas, *hondō* y *raidō* en los templos budistas). La sala de ofrendas entre ambos simboliza el límite entre lo sagrado y lo profano, del mismo modo que los palillos dispuestos en paralelo al borde de la mesa. Nuestra estratificación aquí se configura por tanto en edificio principal (*shinden*), mesa y alimento, siendo éste último el portador de la naturaleza divina que recibe en última instancia el comensal.

Como hemos dicho al principio de este artículo, se produce de esta manera una intensificación espacial hacia el centro, no solo por la densificación tangible a través del conjunto de objetos, sino también por el sentido latente que aporta cada uno de ellos. Además, existe otra particularidad importante, y es el acercamiento a este centro densificado a través de una serie de estratos sin que constituyan separación física alguna. Los espacios periféricos formados por *hisashi* y *magobisahi* de la *shinden* no disponen de ningún cerramiento fijo que separe el núcleo habitado del exterior. Los elementos móviles que se usan para confinar el espacio habitado de la *shinden* durante la noche, como *tsumado* o *shitomido*, se retiran en su totalidad durante el día, dejando que el espacio fluya entre dentro y fuera, comprimido entre los planos de suelo y techo. El espacio no se configura, por tanto, formalmente, como un fluido que adquiere la forma del recipiente que lo contiene, sino como un continuo que se comprime entre dos planos paralelos que reducen la escala de lo habitado a la escala del hombre. Es a través de esta compresión del espacio que podemos leerlo como espacio *interior* y es a través de la configuración del sistema de objetos que podemos leerlo como *habitable*.

## Minka / 民家

El término *minka* (de [*min*] 民, gente y [*ka*] 家, casa) se traduce comúnmente como *casa rural*, traducción inexacta, dado que algunas viviendas urbanas también se ubican dentro de esa categoría. El tipo de casa *minka* se divide, por tanto, en otros dos: *machiya*, vivienda urbana de artesanos y mercaderes que nace en el período Heian (794-1185) y continúa su desarrollo en los periodos Edo (1603-1867)

y Meiji (1868-1912), y *nouka*, la vivienda rural propiamente dicha. En ambos casos, sus características y elementos principales son la elevación sobre el terreno, la estructura de madera, el empleo de *shōji* y *fusuma* (paneles correderos), *tatami* y *sudare* (cortinas de bambú), entre otros. Es por primera vez en la *minka* donde se produce la división funcional del espacio, hasta ahora único: el área central se divide en un espacio con suelo de tierra, donde se ubica el hogar enterrado y un espacio elevado, con entablado de madera, cubierto parcialmente con paja o con el primer prototipo de los *tatami*, para estancia y dormitorio. Sin entrar en más detalle, conviene señalar que es a través de este modelo donde se produce el encuentro entre los dos prototipos de casa japonesa primitiva: la vivienda Yayoi-nesca/Apolínea/aristocrática/elevada sobre una plataforma, y la casa Jomon-esca/Dionisiaca/popular/semi-enterrada (Isozaki, 2006).

Desde el punto de vista espacial, se considera a la *minka* una condensación de sugerencias para el ideario de la arquitectura moderna, dado que representa íntegramente las características esenciales de la arquitectura residencial japonesa. Aunque pertenece al pasado, su concepto arquitectónico es el germen del espacio habitado contemporáneo y, como señalaba Isozaki, está estrechamente vinculada al concepto de espacio habitable del movimiento moderno. No obstante, no hay que olvidar su advertencia de que no es el espacio del movimiento moderno como concepto lo que está detrás de la configuración del espacio habitado japonés, sino la mirada occidental la que encuentra en ese espacio algunos de los principios de la arquitectura moderna (Isozaki, 2006).

Volvamos a considerar el trinomio edificio - recinto - objeto en este modelo particular, teniendo en cuenta las dos actividades cotidianas que hemos estudiado en la *shinden*: dormir y comer. En primer lugar, tengamos en cuenta que a pesar de la flexibilidad espacial que siguen proporcionando los *fusuma* y *shōji*, la zonificación interior adquiere un carácter más permanente; las estancias asumen determinadas funciones, aunque en ocasiones no exclusivas, sino complementarias; por otra parte, a pesar de la compartimentación interior, seguimos distinguiendo un núcleo central habitable compacto que ocupa el lugar del antiguo *moya* y un espacio periférico, aunque fragmentado, remanente del anillo completo configurado por el *hisashi* (Fig. A8).

Una de las primeras estancias en diferenciarse como unidad funcionalmente independiente es el *nando*, que aparece como dormitorio para los dueños de la casa, y como almacén de las posesiones más valiosas. En este punto del discurso convergen dos argumentos principales:

1. El *nando* se formaliza como estancia a partir de una pieza de mobiliario exenta, el *chōdai*. Es decir, en el momento en que adquiere un carácter más estacionario, el objeto crece en escala y adquiere la entidad de recinto, del mismo modo que piezas inicialmente independientes —como, por ejemplo, los *tatami*— llegan a incorporarse en los paramentos.<sup>7</sup> De hecho, entre las variantes locales del término *nando* encontramos la palabra *chōda*, etimológicamente emparentada con *chōdai*.
2. Adentrándonos en el interior de este recinto, nos encontramos con la *hako-makura*, un reposacabezas de madera del periodo Edo (Fig. A9). La *hako-makura*, literalmente una almohada en forma de caja, se desarrolló con el fin de mantener los complejos peinados, tanto de hombres como de mujeres, intactos durante la noche. A la vez de adoptar rasgos de género (más baja y rígida la masculina, más alta y con un cojín suplementario para mayor comodidad la femenina), empezó a adquirir funciones complementarias, incorporando unos pequeños cajones en la base para guardar medicinas y objetos cosméticos (Joya, 1958). Con ello, la almohada también adquiere individualidad; los objetos almacenados en su interior ahora no sólo tienen género, sino que pertenecen a una sola persona. La almohada adquiere carácter nominativo, apropiándose del espacio circundante.

Pero también, de esta manera, la almohada se convertía en un modelo a escala del espacio previsto para dormir en la casa vernácula *minaka*, el *nando*, que aparte de ser el dormitorio, era el lugar más seguro para guardar las posesiones más valiosas. Se vuelve a producir así una estratificación centrípeta —desde el recinto de la casa, a través del *nando*, hasta llegar a la almohada—, encerrando lo más valioso progresivamente hacia lo hondo del interior.

Cabe todavía hacer una observación más. En el imaginario japonés la almohada estaba dotada de cierto poder mágico. Existió incluso un demonio específico, *Makura-Gaeshi* (Fig. A10), cuyo único objetivo era robar la almohada de la persona durmiente, exponiéndola así a las fuerzas ocultas. Algunas veces, tan sólo volcaba la almohada de lado, atrapando el alma de su dueño en ella. Ese espacio transitorio entre dormir y estar despierto, cuando el alma se separa del cuerpo y pasa a ocupar la almohada, cuando el ser humano habita un espacio intermedio entre el mundo de los vivos y de los muertos, es lo que Michitarō Tada denomina con el término *jikansei*, o intervalo de atemporalidad. “Entre despertar y dormir hay un tiempo íntimo que denominamos *makura*” (Tada, 2010: 28). Con ello, en

<sup>7</sup> Ver Vasileva (2017b)

el imaginario japonés, la almohada pasaba a convertirse en recipiente para el alma de la persona durmiente, con lo que volvemos a encontrarnos con la composición concéntrica completa: edificio (*minka*) - recinto privado/sagrado (*nando*) - recipiente de la esencia de lo sagrado, el alma (*hakomakura*).

Lo mismo ocurre en el caso de la comida. En lugar de la *hakomakura* aquí tenemos la *hakozen*, una caja-bandeja personal que contiene los utensilios de cada persona (Fig. A11). La *hakozen* (también llamada *o-zen* o simplemente *zen*) era un objeto nominativo; cada miembro de la familia tenía su propia *hakozen* y en caso de que se ausentara temporalmente del hogar, la *hakozen* se disponía en su lugar exactamente de la misma manera como si estuviera presente. Se llenaba el cuenco de arroz de la persona ausente, y el pequeño tablero, con todos los utensilios dispuestos, formaba parte del grupo familiar: un gesto ritual entendido como una plegaria particular para que al viajero no le faltara alimento allí donde estuviera (Joya, 1958).

En este punto se produce una superposición fértil entre objeto nominativo y objeto anímico: por un lado, el objeto pertenece y representa a una determinada persona, pero por otro, tiene una naturaleza anímica propia, de acuerdo con los principios del sintoísmo, la creencia primitiva del archipiélago japonés. Habitar en este sistema de objetos convierte el espacio doméstico a la vez en *habitable* y *habitado*: los objetos hacen que nuestro entorno sea más habitable, pero a su vez cohabitan el espacio junto con nosotros.

### Las constantes del modelo

La superposición del modelo centrípeto en el espacio sagrado y en el doméstico adquiere de esta manera su significado completo: en el espacio sagrado, el objeto de veneración encierra la esencia de la deidad; en el espacio doméstico, el objeto cotidiano encierra la esencia de la persona.

A modo de resumen, confirmemos las ideas principales que se han desarrollado en este trabajo:

1. La composición básica del espacio habitado japonés está formada por un núcleo central *moya* —que se desarrolla como descendiente de la delimitación de un área sagrada, *himorogi*, donde se creía residían las deidades—, rodeado por un espacio perimétrico *hisashi*. Esta composición, procedente de los santuarios sintoístas y adoptada posteriormente en los templos budistas, se traslada de forma casi literal al espacio doméstico de las resi-

dencias palaciegas *shinden* del periodo Heian. Y, aunque en menor medida, sigue conservándose en los tipos de vivienda posteriores: la residencia de la clase militar *shoin*; el modelo doméstico japonés por excelencia, *sukiya*, en el que la casa adquiere su mayor expresión formal, y la casa común *minka*.

2. El recinto sagrado se configura como un espacio libre, donde se coloca un determinado objeto en ocasiones particulares.
3. La configuración espacial se intensifica hacia dentro: hall principal —recinto sagrado— objeto de veneración, encerrado en él. En el caso particular del culto sincrético que se produce en Japón entre budismo y sintoísmo, era igualmente aplicable a los santuarios sintoístas (*honden* - *naiden* - *shintai*) y a los templos budistas (*hondō* - *naijin* - *honzon*). Hacia fuera, la estratificación era centrífuga, a través de una secuencia de espacios de transición perimétricos, cuya entidad básica era el *hisashi*, sucedido en ocasiones por el *magobisashi* y el *magomagobisashi*.
4. Ese continuo intensificarse hacia dentro está argumentado en un acto de trascender o cruzar el límite entre lo sagrado y lo profano. Así, por ejemplo, la misma separación entre hall de la deidad y oratorio para el público común la encontramos en la disposición de la mesa: los alimentos dispuestos sobre la mesa representan el mundo de los *kami* y el límite con el mundo de los mortales está materializado en los palillos dispuestos en paralelo al borde de la mesa. Con el acto de levantar los palillos, acompañado de la frase *itadakimasu* que literalmente quiere decir “voy a recibir”, se abre la frontera entre los dos mundos, y se pide permiso a las deidades para recibir los alimentos que son una bendición divina.
5. De modo que, en el espacio doméstico esta composición se reproduce no sólo a nivel compositivo (estancia central - espacio perimétrico), sino también a través de los objetos que colonizan la casa. Así, por ejemplo, en la casa común, se produce una superposición espacial de la estancia destinada al sueño con un recinto sagrado, y de la *hakomakura* (reposacabezas en forma de caja, donde se resguardaban las pertenencias personales) con el tipo de armario que se usaba en ocasiones para resguardar al objeto de veneración. La *hakomakura* se convierte, por tanto, en un cofre de los tesoros, no solo en sentido material, sino también como símbolo de la esencia de una persona, como símbolo de su alma. Lo mismo ocurre con la caja-bandeja particular para la comida, la *hakozen*, que se disponía en el lugar de la comida de una persona en caso de que se ausentara temporal-

mente del hogar. En el espacio sagrado, el objeto de veneración encerraba la esencia de la deidad; en el espacio doméstico, el objeto cotidiano encerraba la esencia de la persona.

6. Este esquema compositivo se repite en otros tipos de espacios habitados, como puede ser el ring de sumo. Podemos entender el *dohyō* como la delimitación de un espacio sagrado en el que desciende la deidad, a través del *yokozuna*, luchador de sumo de mayor grado, considerado un *shintai* viviente.
7. A partir de esta superposición de escalas y significados se produce una confusión fértil entre objeto y persona, objeto y edificio o persona y edificio (Fig. A12). Lo privado puede ser entendido como sagrado; la esencia de una persona se superpone con lo divino; el acto de habitar se entiende no solo en el sentido espacial, sino que se interioriza; objeto, mueble y edificio superponen escalas; objeto y ser humano son sólo dos formas distintas de existencia que, en todo caso, encierran un alma.

Tenemos, por tanto, un esquema espacial y un sistema de objetos sencillos en su expresión material, pero abundantes a nivel de significados. A través de un código legible y fácilmente aplicable a todo cuanto nos rodea, su propósito es domesticar la naturaleza del rito, entendido éste último como práctica de origen sagrado conciliada al nivel de rito cotidiano. En el sentido inverso, la existencia diaria se sacraliza, reivindicando la formalización del espacio doméstico como reflejo del orden cósmico a la escala del hombre.

Podemos reconocer reminiscencias de este esquema compositivo, así como de una aparente sacralización del espacio a través de los objetos, en muchos proyectos de arquitectura contemporáneos, a pesar de una intencionada ruptura con los ejes culturales de la tradición.<sup>8</sup> Un ejemplo muy visual constituye la obra de tres arquitectos, discípulos uno de otro —Toyo Ito, Kazuyo Sejima y Junya Ishigami—, analizada en el contexto más amplio del protagonismo del sistema de objetos del hábitat japonés tradicional (Vasileva, 2018). A través de tres proyectos representativos —la Mediateca de Sendai de Toyo Ito (1995-2001), el Museo de Arte Contemporáneo del Siglo XXI en Kanazawa de Sejima y Nishizawa (SANAA, 1999-2004) y los Talleres del Instituto de Tecnología en Kanagawa de Junya Ishigami (2008)—, se extraen cuatro temas centrales de la arquitectura tradicional japonesa que cir-

<sup>8</sup> Durante la segunda mitad del siglo XX la corriente arquitectónica del Movimiento Metabolista establece un nuevo modelo intencionadamente distanciado del pasado, a través del cual la arquitectura se entiende como algo íntegramente nuevo, centrado en la visión de futuro

cunscriben el protagonismo del sistema de objetos en la configuración del hábitat, en concreto: el *interior* del edificio entendido como espacio comprendido entre suelo y techo, sin un límite que lo separe y distinga del *exterior*, sino que se desvanece a través de una delgada membrana de vidrio, sustituyendo así el acto de *atravesar* un límite en acto de *cruzar* un umbral; liviandad aparente del objeto arquitectónico, apelando a la condición efímera e impermanente de todo lo material, contenida en uno de los prototipos de casa japonesa primitiva: a pesar de su magnitud, en los tres edificios citados se configura un espacio etéreo, cuya cubierta parece estar literalmente suspendida en el aire, gracias a un sistema estructural cuidadosamente diseñado con los medios de una tecnología contemporánea; fluidez espacial y flexibilidad funcional, o dicho de otro modo, la generación de un sistema flexible de usos, que proporciona al usuario la libertad necesaria para “involucrarse en la creación del espacio habitado a través del acto de habitar” (Vasileva, 2018: 236): fenómeno que hemos analizando en distintos modelos arquitectónicos a lo largo del texto, y, por último, libre disposición de objetos en función de las actividades: de nuevo, en los tres proyectos, “las actividades se desarrollan alrededor de los objetos —objetos para la lectura, para el descanso, para la visualización de medios informáticos, para la exposición de las piezas de arte... Objetos que, como una prolongación del cuerpo, facilitan nuestras tareas y hábitos, ajustándose a nuestras posturas y haciendo menos dificultosas o más provechosas las actividades que desarrollamos” (Vasileva, 2018: 237-238).

Ese retorno sistemático a lo conocido, lo arraigado, con lo que uno se siente cómodo y, en cierto sentido, emplazado, es también visible en actuaciones más modestas de la arquitectura y diseño japoneses contemporáneos. Tenemos algunos buenos ejemplos de intervenciones recientes menos conocidas, tanto de arquitectura doméstica, como de espacios comerciales, como pueden ser la Casa ISANA de Niko Design Studio (Vasileva, 2017b), los proyectos residenciales de Arbol Design o algunos proyectos de remodelación de 2014 de estudios como Āri Club, Mōmento o Tsujimura Hisanobu Design Office y Moon Balance (Vasileva, 2017a), entre muchos otros. Los simples objetos cotidianos, que son nuestras herramientas para el desarrollo de las sencillas actividades diarias, están llenos de significados heredados de tradiciones y costumbres (Vasileva, 2017b).

Ese fuerte arraigo a la tradición, a pesar de haber vivido etapas de fuerte rechazo, al día de hoy sigue siendo una constante en todas las esferas de la vida. Como fenómeno es suficientemente complejo y ha sido objeto de estudio de muchos expertos en la materia. Y aunque no sea propósito de este trabajo profundizar más en su análisis, sí podemos apuntar que se debe a la confluencia de ciertos incidentes idiosincráticos, entre los cuales, la condición insular de Japón y su prolongado

aislamiento, con contadas y breves aberturas al exterior; la particular capacidad de la cultura japonesa de mimetizar por completo toda aportación ajena con lo propio, y, por último, pero determinante, los movimientos culturales durante el periodo de transición, surgidos desde el impulso de superar la *crisis cultural* de la pérdida de tradiciones, y de imponerse sobre la *modernización* introducida desde fuera. Es en ese preciso momento cuando el fenómeno del arraigo cultural se agudiza de forma definitiva.

Es difícil saber si su traza en la arquitectura y diseño contemporáneos se debe a un acto intencionado, o por el contrario, a una acción involuntaria, fruto de la interiorización automática de conceptos e imágenes conservados en el subconsciente. La intención de este breve estudio ha sido poner el énfasis sobre el acto de *habitar*, desde la convicción de que hasta el más pequeño objeto de nuestro entorno influye poderosamente en la experiencia del espacio que habitamos. Y si, como lo hemos señalado, los objetos que nos rodean pueden ser vistos como reflejo de las ideas de su correspondiente tiempo histórico, planteamos la pregunta, ¿cuál es *la idea* de hogar contemporáneo, cada vez mejor equipado para reemplazar los hábitos de lo doméstico? Tal vez esta fugaz reflexión puede ayudar siquiera mínimamente a volver a mirar los objetos que nos rodean “como si fuera la primera vez que se ven”, como diría Alexander Tzonis respecto a una de las grandes transformaciones emprendidas por Le Corbusier en la reevaluación de la mirada en relación a la estancia (Tzonis, 2001). Y, valorar por tanto, la forma en la que acoge la persona los artefactos que le rodean en su hábitat y qué es lo que les convierte en unos “*objects à réaction poétique*”, desde la emoción que suscitan en el espectador, a lo que, en palabras de Quetglas, Le Corbusier llamaba arquitectura (Quetglas, 1987).

## Glosario de términos en japonés

*ake-no-dan* 朱壇: compartimentación interior presente en una de las composiciones más complejas de un santuario sintoísta, como es el edificio principal de Ki-bitsu Jinja. Consiste en un área de escalones que conducen al corazón del santuario.

*chōdai* 帳台: estructura de cama elevada rodeada de cortinas, utilizada en las residencias de la aristocracia del periodo Heian.

*chūjin* 中陣: en el edificio principal de un santuario sintoísta, el área intermedia entre el núcleo sagrado que contiene el cuerpo de la deidad (*naijin*) y el espacio periférico (*gejin*).

*dohyō* 土俵: ring de sumo.

*dohyō iri* 土俵入り: ceremonia de entrada al ring de sumo.

*fusuma* 襖: pantalla deslizante opaca usada para compartimentación interior; abreviatura de *fusumashōji*.

*geden* 外殿: ver *gejin*.

*gejin* 外陣: también *geden*; en el edificio principal de un santuario sintoísta, el espacio periférico donde se ofrece la comida sagrada y se recitan las oraciones. Este espacio no es accesible para los fieles.

*haiden* 拝殿: pabellón de oraciones en un santuario sintoísta, accesible para los fieles. Compositivamente se sitúa en el mismo eje que el pabellón de ofrendas, *heiden*, y el edificio principal *honden*, éste último sólo accesible para el sacerdote.

*hakomakura* 箱枕: reposacabezas de madera en forma de caja.

*hakozen* 箱膳: caja personal para resguardar utensilios de comida, también utilizada como bandeja.

*hamayuka* 浜床: plataforma elevada lacada de aproximadamente 2 x 2 m, que formaba parte de la estructura de cama elevada *chōdai*.

*himorogi* 神籬: delimitación de un área sagrada.

*hisashi* 廂: el espacio periférico que envuelve el *moya* o núcleo principal del edificio.

*honden* 本殿: el edificio principal de un santuario sintoísta, considerado el recinto más sagrado, que contiene la esencia de la deidad.

*bondō* 本堂: el edificio principal de un templo budista, que alberga las imágenes u objetos más venerados del mismo.

*honzon* 本尊: la principal imagen u objeto de veneración de un templo budista.

*itadakimasu* いただきます: expresión que precede el acto de la comida, literalmente “voy a recibir”.

*jikansei*: intervalo de atemporalidad; término empleado por Michitarō Tada en el libro *Karada. El cuerpo en la cultura japonesa*.

*jinja* 神社: término genérico para referirse a un santuario sintoísta.

*kagami* 鏡: espejo; objeto simbólico en la cultura budista.

*kami* 神: deidad sintoísta.

*katabira* 帷: cortina descolgada de la estructura de cama elevada *chōdai* en las viviendas aristocráticas del periodo Heian.

*ken* 間: vano; espacio entre dos soportes.

*kichō* 几帳: pantalla o biombo de tela.

*kōjin* 後陣: sección posterior del edificio principal en ciertos tipos de un templo budista.

*machiya* 町家: uno de los dos tipos principales de la casa vernácula *minka*.

*magobisashi* 孫廂: galería adicional estrecha anexa al *hisashi*.

*magomagobisashi* 孫孫廂: tercer orden de galería adicional que sucede al *magobisashi*.

*makura* 枕: almohada.

*minka* 民家: casa vernácula.

*moya* 母屋: área central de un edificio.

*naiden* 内殿: recinto sagrado en un santuario sintoísta.

*naijin* 内陣: recinto sagrado en un templo budista.

*nainaijin* 内内陣: el recinto más sagrado interior de un santuario sintoísta.

*nando* 納戸: término usado para referirse al recinto usado como dormitorio para los dueños en una casa rural tipo *minka* del periodo Edo, particularmente anterior a mediados del siglo XVIII.

*nouka* 農家: uno de los dos tipos principales de la casa vernácula *minka*.

*nurigome* 塗籠: cámara cerrada usada como dormitorio, presente en algunas residencias aristocráticas del periodo Heian.

*otera* お寺: término genérico para referirse a un templo budista.

*raidō* 礼堂: pabellón de oraciones accesible para el público general en un templo budista.

*shaku* 尺: unidad de longitud, actualmente equivalente a una sexta parte del *ken*, o aproximadamente 30.3 cm, aunque su valor ha variado a lo largo del tiempo; hoy en día sólo utilizada en algunas profesiones determinadas, como la carpintería.

*shimenawa* 注連縄: cuerda sagrada, hecha con paja de arroz, utilizada para purificación ritual en el sintoísmo.

*shinden* 寝殿: abreviación de *shinden-zukuri*. La palabra *shinden* sola también se refiere al edificio principal situado en el eje central de una vivienda construida en el estilo *shinden-zukuri*

*shinden-zukuri* 寝殿造: uno de los estilos arquitectónicos residenciales más representativo en la historia de Japón, completado a mediados del siglo X para la clase de la aristocracia; una de las principales características del estilo es la organización simétrica de una serie de pabellones con respecto a un eje central.

*shintai* 神体: objeto sagrado venerado como símbolo del cuerpo de la deidad en el sintoísmo.

*shitomido* 蔀戸: contraventanas de madera con celosía entrecruzada, abatibles en vertical, desarrollados originalmente en el tipo de vivienda *shinden-zukuri*.

*shitsurai* 室礼: concepto desarrollado durante el periodo Heian que se refiere al arreglo y disposición de los objetos para la llegada de un invitado, de acuerdo con una serie de normas estéticas rigurosas y según las necesidades del momento particular.

*shoin* 書院: abreviación de *shoin-zukuri*.

*shoin-zukuri* 書院造: uno de los estilos arquitectónicos residenciales más representativo en la historia de Japón, desarrollado durante el periodo Momoyama (1568-1603) a partir del estilo *shinden-zukuri*.

*shōji* 障子: término genérico para una partición interior.

*sudare* 簾: persianas de bambú.

*sukiya* 数寄屋: abreviación de *sukiya-zukuri*.

*sukiya-zukuri* 数寄屋造: uno de los estilos arquitectónicos residenciales más representativo en la historia de Japón, desarrollado después del comienzo del periodo Edo (1603-1868), a partir del estilo *shoin-zukuri*.

*tatami* 畳: esteras de paja usadas como revestimiento del suelo.

*tobari* 帳: cortina descolgada de la estructura de cama elevada *chōdai* en las viviendas aristocráticas del periodo Heian.

*tsuna* 綱: cinturón sagrado que un *yokozuna* porta alrededor de la cintura durante la ceremonia de entrada al ring de sumo.

*tsumado* 妻戸: puerta de madera abisagrada de una residencia del tipo *shinden-zukuri*.

*uwamushiro* 表筵: estera fina de paja tejida.

*wakijin* 脇陣: sección lateral del edificio principal en ciertos tipos de un templo budista.

*yokozuna* 横綱: el grado más alto en la jerarquía del sumo.

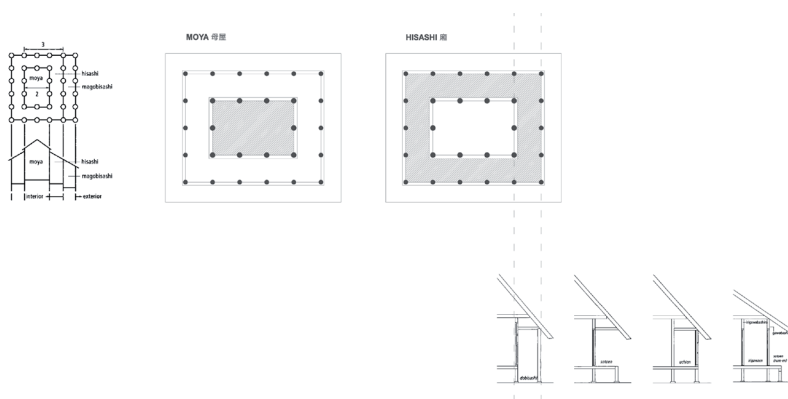
*yorishiro* 依り代: objeto receptor para el descenso de la deidad en el sintoísmo.

## Bibliografía

- CABEZA LAINEZ, José María. (2009). “La ciudad japonesa: ascenso y declive de la megalópolis”. En Fernando Cid Lucas (Coord.), *¿Qué es Japón? Introducción a la cultura japonesa*. Cáceres: Universidad de Extremadura. 187-216
- ISOZAKI, Arata. (2006). *Japan-ness in Architecture*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- JAANUS. *Japanese Architecture and Art Net Users System*. (2003). “Moya 母屋” (en línea); “Choudai 帳台” (en línea). Recuperados de <http://www.aisf.or.jp/~jaanus/deta/m/moya.htm> y de <http://www.aisf.or.jp/~jaanus/deta/c/choudai.htm>
- JOYA, Mock. (1958). “*Things Japanese*. Tokyo: Tokyo News Service” (en línea). Recuperado el 04 de septiembre de 2011 de <http://www.archive.org/details/mockjoyasthingsj00joya>
- KOJIKI. *Crónicas de antiguos hechos de Japón*. (2018 [711-712]). (Rumi Tani Moratalla, Carlos Rubio, Trad.). Madrid: Trotta Editorial.
- LE CORBUSIER. (1926 [1874]). *Vers une architecture*. En Joseph Rykwert (2005), *La casa de Adán en el paraíso*. Barcelona: Gustavo Gili.
- NAKAGAWA, Takeshi. (2016 [2002]). *La casa japonesa: espacio, memoria y lenguaje*. (Nadia Vasileva, Trad.). Barcelona: Editorial Reverté.
- PANIKKAR, Raimon. (1991). “There is No Outer without Inner Space”. En Kapila Vatsyayan (Ed.), *Concepts of Space Ancient and Modern*. Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts, Abhinav Publications. 7-38.
- QUETGLAS, Josep. (1987). “Viajes alrededor de mi alcoba”. *Arquitectura*, (264-265), 102-113.
- TADA, Michitarō. (2010 [2002]). *Karada. El cuerpo en la cultura japonesa*. (Tomiko Sasagawa Stahl, Anna-Kazumi Stahl, Trad.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo Ed.
- TEASLEY, Sarah. (2002). “Nation, modernity and interior decoration. Uncanny Designs in the 1922 Peace Commemoration Tōkyō Exposition Culture Village Houses”. *Japanstudien*, 13, 49-87.
- TZONIS, Alexander. (2001). *Le Corbusier, The Poetics of Machine and Metaphor*. New York: Universe and London, Thames and Hudson.
- VASILEVA, Nadia. (2017a). “La objetualidad de lo comestible. Acciones y enseres en el espacio doméstico del habitar japonés”. *LOCVS AMOENVS*, 15. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona. 279-303.
- VASILEVA, Nadia. (2017b). *Sistema de objetos del habitar japonés. Acciones y enseres en el espacio doméstico durante el periodo de modernización*. (Tesis doctoral, Escuela Técnica Superior de Arquitectura, Universidad Politécnica de Madrid). Recuperada de <http://oa.upm.es/48261/>

VASILEVA, Nadia. (2018). "Tradición-recreación en el hábitat japonés contemporáneo. El sistema de objetos como unidad básica de la configuración del espacio. Toyo Ito, Kazuyo Sejima + Ryue Nishizawa, Junya Ishigami". En Blanca García Vega y Pedro Luis Gallego. *Interacciones España-Japón en el arte y arquitectura contemporáneos*. Valencia: Tirant Humanidades. 223-238

## Anexo



*Figura A1.* Modelo compositivo *moya-hisashi*. ARRIBA IZQUIERDA: el área central corresponde a la sección principal elevada de la cubierta; el espacio periférico es de sección más baja y cubierto con aleros. Fuente: adaptación de un dibujo elaborado por el Laboratorio de Historia de la Arquitectura, Escuela Superior de la Universidad de Waseda ARRIBA CENTRO: área central *moya* y espacio periférico *hisashi*; planta. Fuente: dibujo de la autora ABAJO DERECHA: distintas configuraciones del espacio periférico. Fuente: adaptación de un dibujo elaborado por el Laboratorio de Historia de la Arquitectura, Escuela Superior de la Universidad de Waseda.



*Figura A2.* Himorogi. IZQUIERDA: delimitación del espacio sagrado. Fuente: Derecho de distribución bajo atribución de procedencia (CC BY-SA); tomada de «[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tsurugaoka\\_hachimangu\\_himorogi.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tsurugaoka_hachimangu_himorogi.jpg)». DERECHA: disposición de un altar con ofrendas dentro del espacio sagrado. Fuente: dominio público; tomada de «<http://www.japanesesymbolsofpresence.com/purification.html>»



Figura A3. ARRIBA IZQUIERDA: Ring de sumo interior. Fuente: dominio público; tomada de «<http://www.metabluedb.com/sumo-wrestling-kids.html>». ARRIBA DERECHA: Ring de sumo exterior. Fuente: Derecho de distribución bajo atribución de procedencia (CC BY-SA); tomada de «<https://fr.wikipedia.org/wiki/Dohyo%C5%8D#/media/Fichier:Dohyo-Okugai.jpg>». ABAJO IZQUIERDA: Un *yokozuna* durante la ceremonia de entrada al ring, portando el cinturón sagrado, o *tsuna*. Fuente: derecho de distribución bajo atribución de procedencia (CC BY-SA); tomada de «<https://ja.wikipedia.org/wiki/%E5%A4%AA%E5%88%80%E6%8C%81%E3%81%A1#/media/%E3%83%95%E3%82%A1%E3%82%A4%E3%83%AB:SumoAsashoryu.jpg>». ABAJO DERECHA: Cuerda sagrada o *shimenawa*.

Fuente: Dominio público; tomada de «<https://www.weibo.com/ttarticle/p/show?id=2309404032722476602487>»

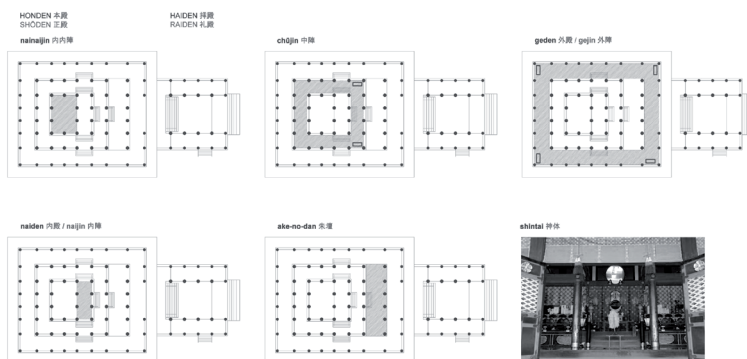


Figura A4. Santuario sintoísta Kibitsu Jinja, 1425. Composición espacial, planta. *Shintai* en un santuario sintoísta. Fuente: ABAJO DERECHA: Dominio público; tomada de «[https://www.fliggy.com/content/d-201709261\\_5472206411?tid=seo.000000576&seoTy=seo-origin](https://www.fliggy.com/content/d-201709261_5472206411?tid=seo.000000576&seoTy=seo-origin)». RESTO: dibujos de la autora.

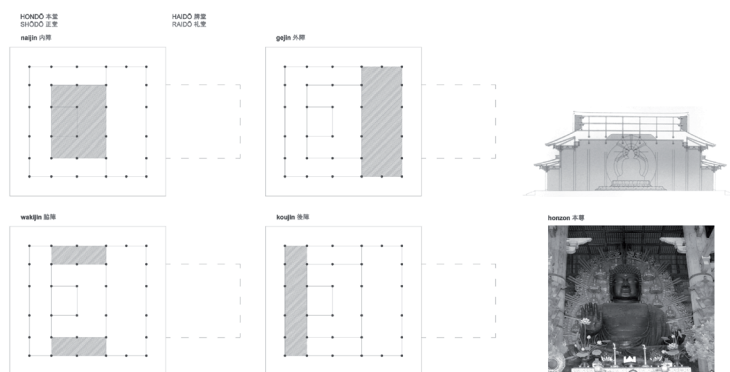


Figura A5. Templo budista Takisanji, 673-686. Composición espacial, planta. Templo budista Tōdai-ji, Nara, 745. Sección transversal. Estatua del Gran Buda del templo Tōdai-ji, Nara, finalizada en 751. Fuente: ARRIBA DERECHA: adaptación de un dibujo elaborado por el Laboratorio de Historia de la Arquitectura, Escuela Superior de la Universidad de Waseda. ABAJO DERECHA: fotografía de la autora. RESTO: dibujos de la autora

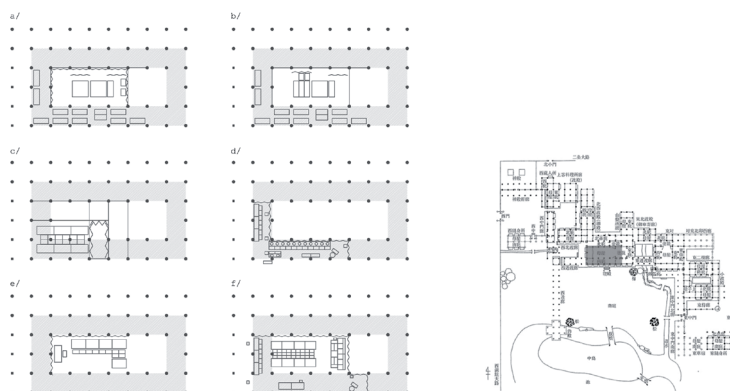


Figura A6. El pabellón principal del palacio Higashi Sanjō-dono. Configuración espacial de la estancia durante diferentes ocasiones ceremoniales y cotidianas. Esquemas elaborados a partir de las ilustraciones del libro *Reference Book of Courtly Customs*. Higashi Sanjō-dono, mediados del siglo X, planta. Fuente: ABAJO DERECHA: reproducción de ilustración obtenida a través de material didáctico distribuido por el Laboratorio de Historia de la Arquitectura, Escuela Superior de la Universidad de Waseda. RESTO: dibujos de la autora

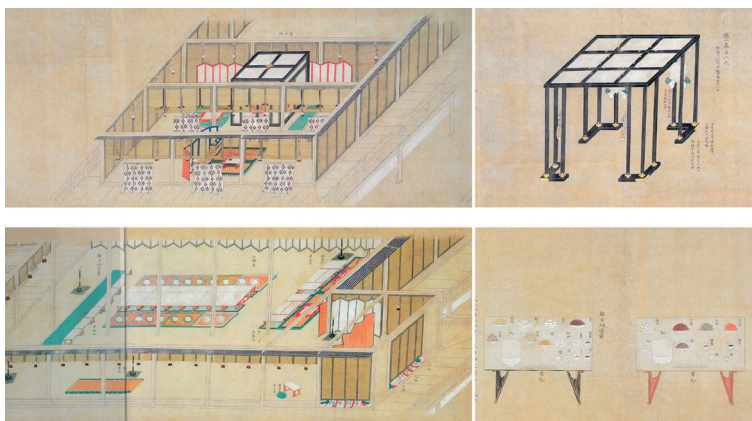


Figura A7. ARRIBA IZQUIERDA: Palacio Higashi Sanjō-dono. Organización de la estancia preparada para dormir (*Reference Book of Courtly Customs*). La ilustración se corresponde al esquema de la figura A6b. ARRIBA DERECHA: *Chōdai* (*Reference Book of Courtly Customs*).

ABAJO IZQUIERDA: Palacio Higashi Sanjō-dono. Organización de la estancia para una ocasión ceremonial (*Reference Book of Courtly Customs*). La ilustración se corresponde al esquema de la figura A6f. ABAJO DERECHA: Disposición de una mesa portátil (*Reference Book of Courtly Customs*). Fuente: Imágenes tomadas de la recopilación de grabados realizada por Takahashi Munetsune *Ruijuzōyōshō* (*Reference Book of Courtly Customs*). Véase: Kawamoto Shigeo, Koizumi Kazuko. 類聚雑要抄指図巻 [*Ruijuzōyōshō sashizu maki*]. 中央公論美術出版 [*Chuōkōron bijutsu shuppan*], 1998. Las imágenes de los grabados son de dominio público.

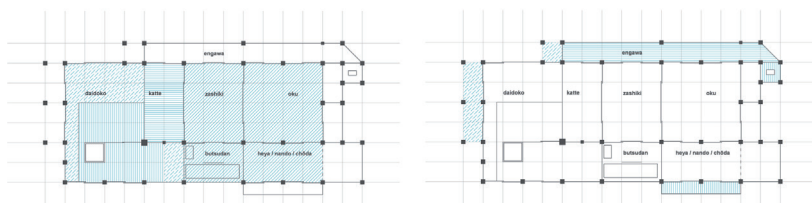


Figura A8. Casa vernácula *minka*, composición espacial, planta. IZQUIERDA: área interior habitada; DERECHA: espacio periférico. Fuente: dibujos de la autora.



Figura A9. Hakomakura, reposacabezas de madera en forma de caja que albergaba en su interior objetos personales cosméticos o medicinales. Modelo femenino. Fuente: Dominio público; tomada de <https://www.invaluable.com/auction-lot/antique-japanese-takamakura-geisha-pillow,-meiji-85-c-31b170b333>



Figura A10. Makura-gaeshi. Fuente: Dominio público; tomada de [https://en.wikipedia.org/wiki/Makuragaeshi#/media/File:Masasumi\\_Makura-gaeshi.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Makuragaeshi#/media/File:Masasumi_Makura-gaeshi.jpg)



Figura A11. Mesa-bandeja de madera personal, *hakozen*. Fuente: Reproducción de ilustración obtenida a través de material didáctico distribuido por el Laboratorio de Historia de la Arquitectura, Escuela Superior de la Universidad de Waseda.

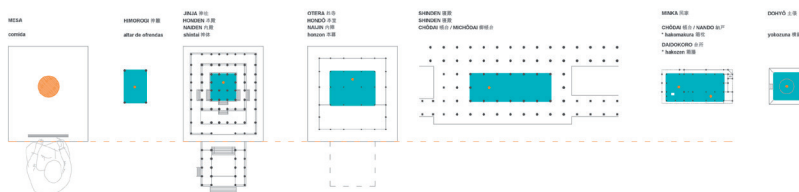


Figura A12. Superposición de significados en la configuración de diferentes conjuntos espaciales; el esquema hall principal —recinto sagrado— objeto de veneración está detrás de la concepción tanto del espacio sagrado, como del doméstico. A partir de esta superposición de escalas y significados se produce una confusión fértil entre objeto y persona, objeto y edificio o persona y edificio. Fuente: dibujos de la autora.

Traducciones, reseñas y notas

## *El papel de los precursores en la evolución de la ciencia*<sup>1</sup>

**Hélène Metzger**

Traducción de  
Violeta Aréchiga Córdova y Juan Felipe Guevara Aristizabal  
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa; México

Hoy les invito a reflexionar sobre la pregunta que un humorista diabólico —cuya existencia ignoraba y que logró, sin saber yo de qué manera, ocultarse en mí misma—, me hizo un día de forma brutal cuando me las ingeniaba para acomodar en un esquema elegante la evolución de un problema científico, el cual, antes de recibir una solución que nos satisficiera actualmente, ejercitó la sagacidad de muchos y muy numerosos investigadores. “¿En qué medida”, me preguntó este interlocutor inesperado, “tengo el derecho de afirmar que los numerosos precursores de los grandes hombres, con quienes los historiadores como usted entretienen largo tiempo a sus lectores, son creados por estos historiadores, ciertamente no *ex nihilo*, sino con la ayuda de descubrimientos que en gran parte se deben a esos supuestos grandes hombres?” ¿Qué responderle a este genio maligno, que evidentemente encantado de haber perturbado por sorpresa mi conciencia profesional, se retiró de forma repentina, negándose a cualquier discusión a fin de disfrutar mejor de mi desconcierto? No sabría decirles, pero desde aquella aventura, he intentado resguardar el trabajo del historiador de las ciencias de las serias objeciones juguetonamente disimuladas bajo esta paradoja aparente.

Por supuesto, no comprendí en ese mismo instante el alcance de lo que muchos de ustedes considerarán quizá como una ocurrencia divertida. Pero quise ante todo tranquilizarme. Al menos no inventamos los textos de los autores pasados que

<sup>1</sup> Conferencia dictada en enero de 1939 y publicada el mismo año en la revista *Thalès* (4), 199-209, con el título “Le rôle des précurseurs dans l’évolution de la science”. Algunos datos biográficos de Hélène Metzger, así como notas acerca de la traducción, pueden ser consultados en la traducción publicada en el número anterior de esta revista.

hemos leído con tanta atención antes de comentarlos para hacerlos comprensibles a nuestros contemporáneos; las citas reproducidas en nuestros escritos se encuentran ciertamente en obras antiguas compradas en librerías de viejo o conservadas en bibliotecas; las ideas que atribuimos a nuestros predecesores lejanos fueron, sin duda alguna, las mismas que ellos expresaron en tal capítulo, en tal página, e incluso en tal línea de sus sabias disertaciones. Sin duda, hay desacuerdos posibles, pero un estudio crítico nos permite rectificar a veces el lugar y la fecha de aparición de una obra; un estudio crítico nos permite también en ocasiones rectificar el nombre del autor de la obra. Por ejemplo, la crítica de las fuentes pretende haber establecido que la mayor parte de los escritos alquímicos que inundaron Europa entre los siglos XVI y XVIII, y que fueron atribuidos a los árabes o a los monjes, no son más que textos falsos publicados por empresas editoriales que esperaban obtener grandes beneficios. Pero no insistamos en las mistificaciones, los errores ocasionales, las atribuciones arriesgadas, las interpretaciones sistemáticamente fantasiosas. Los historiadores, con gusto, tratan de mentirosos o falsificadores a los autores de vidas noveladas, lamentan cuando uno de los suyos escribe una novela. Lo denuncian como un criminal. Por otro lado, saben que ellos mismos pueden equivocarse, son muy severos con sus propios escritos; piensan que aunque el error es humano, lo diabólico es, como lo dice la sabiduría de los pueblos, perseverar en el error.

Ahora bien, ciertamente el genio maligno que vino un día a tomarle el pelo a la historia de las ciencias, tal y como las mentes laboriosas más estimables la comprenden y escriben, no nos infirió la afrenta de considerarnos demonios malhechores. No imaginó ni por un instante que, debido a motivos desconocidos, alimentáramos el oscuro deseo de engañar sistemáticamente a nuestros lectores tomándolos por excesivamente ingenuos. No nos ha acusado de invenciones engañosas y no supone que estemos elaborando una creación *ex nihilo*. No ha querido arrastrarnos, en calidad de malhechores públicos, ante alguna corte penal; se dirige únicamente a nuestro juicio claro al invitarnos, por un lado, a precisar nuestro método y, por otro, a examinar cuál es el alcance de nuestro esfuerzo. Ha tomado las producciones de los más concienzudos de nosotros y ha escogido asimismo hechos históricos patentes y admitidos por todos, no los ha cuestionado. Y luego nos ha dicho algo así como: “¿Con qué derecho pretenden que Jean Rey, quien un siglo antes de Lavoisier afirmó que el aire entraba como ingrediente en las cales metálicas, es un precursor de Lavoisier, quien probó experimentalmente que los óxidos son resultado de la combinación de oxígeno y de un metal? ¿Con qué derecho pretenden que Van Helmont y Robert Boyle, quienes dieron gran importancia al peso de los reactivos antes y después de la reacción química, son también

precursores del mismo Lavoisier? ¿Con qué derecho afirman que también son precursoras del mismo Lavoisier todas las personas que antes de Lavoisier dijeron que el elemento o cuerpo simple es nombrado así porque resiste prácticamente a todo intento de descomponerlo?

“Del mismo modo, díganme: ¿por qué la gran masa de soñadores, de experimentadores, de filósofos y astrónomos que admitieron ya sea una atracción, ya una repulsión, ya una simpatía o una antipatía entre semejantes o contrarios, por qué todos los partidarios del magnetismo de los cuerpos son, con frecuencia y de manera indiscriminada, considerados como precursores de Newton?

“¿Con qué derecho consideran muchos de ustedes a Leucipo, Demócrito, Epicuro, Lucrecio y a todos los atomistas de la antigüedad, como precursores de Dalton, quien, a principios del siglo XIX, renovó la teoría atómica en química?

“¿Con qué derecho pretenden que los precursores de Pasteur y de la microbiología son ciertos médicos turcos otomanos, el padre Kircher, Hartsoecker, Filhaud de Chimbaud y muchos otros que atribuyeron en otro tiempo las enfermedades contagiosas a la invasión de nuestros organismos por tropas de insectos que se multiplican rápidamente y que escapan gracias a su pequeñez a todos nuestros medios de investigación? ¿Con qué derecho pretenden también que Redi sea un precursor del mismo Pasteur, quien para combatir la doctrina de la generación espontánea demostró experimentalmente que las larvas de mosca nunca nacen sobre la carne en descomposición si se ha tenido el cuidado de evitar que moscas preñadas depositen ahí sus huevos?”.

No acumulemos más ejemplos. Creo que he dicho suficiente como para que la duda comunicada irónicamente por mi visitante inesperado atrajera su atención tal y como atrajo la mía. Porque al fin y al cabo, podría él haber añadido: ustedes narran los pensamientos admirables y los descubrimientos incompletos de los precursores de los grandes hombres; ustedes muestran cómo se aproximaron a la verdad actual (ignoremos la de mañana) que, sin embargo, no obtuvieron, y les conceden una parte, una pequeña parte de la gloria de aquellos que más tarde alcanzaron ese objetivo. Pero bueno, ¿estos precursores tuvieron o no algo que ver con los hallazgos de sus sucesores más afortunados? ¿Los inspiraron directa o indirectamente? ¿Pueden ustedes establecer una filiación entre las ideas de unos y otros? Las doctrinas de Jean Rey, de Van Helmont, de Robert Boyle, ¿engendraron de alguna forma las de Lavoisier? Las viejas teorías que admitían las simpatías, antipatías, atracciones y repulsiones entre semejantes y contrarios, ¿engendraron la física newtoniana por el propio juego de su desarrollo? Las antiguas metafísicas atomistas, ¿contenían en potencia los notables descubrimientos de Dalton? Las numerosas especulaciones a favor o en contra de la generación espontánea, inclu-

yendo las investigaciones experimentales de Redi, las opiniones del padre Kircher, de Hartsoeker y de muchos otros sobre la etiología de las enfermedades contagiosas, ¿debían provocar la eclosión de los trabajos de Pasteur al integrarse, si se puede expresar así, en la técnica científica?

Podríamos discutir largamente acerca de cada uno de los casos enunciados, pues son bien diferentes los unos de los otros, pero no insistamos en ello; si quisiéramos responder a todas las cuestiones pormenorizadas, seguramente no acabaríamos, no por falta de documentación, sino porque todo nuestro esfuerzo sería absorbido por la búsqueda de ella. De lo que se trata aquí es de filosofía, de filosofía de la historia, y no de historia. Concedámosle al genio maligno que aunque se pueda determinar que tan sólo uno de los predecesores mencionados no sirvió de inspiración, y que algunos de ellos fueron sacados del polvo de las bibliotecas por eruditos divertidos que querían, por todos los medios, encontrar precursores para los grandes hombres, todavía tendríamos que responder a su duda. Y es que, ¿cuál sería la gloria de Jean Rey, desconocido en sus tiempos (excepto por el padre Mersenne que conocía a todo el mundo), e ignorado por el siglo XVIII, si los descubrimientos rotundos de Lavoisier no hubieran llamado la atención sobre sus trabajos? Regresaremos más tarde sobre este caso. Ahora, preguntémonos a nosotros mismos: ¿qué es lo que llamamos un precursor? Etimológicamente no hay dificultad alguna, pues precursor significa literalmente “el que va delante”. Si antes de entrar en comentarios explicativos interrogáramos la gran autoridad de los respetables y gruesos diccionarios, sabríamos que un precursor es “aquel que va delante de otro para anunciar la llegada”, o si lo prefieren, “hombre que precede a otro y lo anuncia”. El precursor sería una suerte de profeta que trae consigo a la humanidad un embrión o, si se quiere, un esbozo oscuro del mensaje “un día vendrá”, un día próximo, con suerte, en que un sucesor más afortunado, un auténtico gran hombre, leerá efectivamente la verdad anunciada que permanecía ignorada por los hombres.

Preguntémonos entonces, ¿cómo podemos saber que este hombre que escribió algo semejante fue efectivamente un precursor de aquel gran hombre de ciencia, el cual, al aclarar aquella cosa, precisarla, demostrarla, trajo un poco más de armonía a nuestra visión del mundo y nos permitió adentrarnos en algunos de esos secretos que la naturaleza parece haber realizado tanto esfuerzo por sustraer a nuestra sagacidad? Antes de abordar este problema, debemos distinguirlo con cuidado de cuestiones irritantes acerca de las investigaciones de la prioridad de un descubrimiento, cuestiones que han causado tantas disputas y suscitado tantas pasiones. Veamos algunos ejemplos. Niepce y Daguerre se enfrentaron por el beneficio y la gloria de la invención de la fotografía. El gobierno francés le otorgó a cada uno de ellos una pensión lo suficientemente elevada para poder vivir y renunciar a toda

patente y entregar al dominio público el beneficio de sus largas investigaciones. Ello no le impidió a los partidarios del uno o del otro escribir obras atiborradas de documentos interpretados en favor ya fuera de uno o de otro héroe. He aquí una disputa sobre hechos históricos reconocidos que podemos encontrar interesante en ciertos aspectos pero que evidentemente no tiene ningún impacto filosófico. Scheele, Bayen, Lavoisier, Priestley y otros aislaron, de manera más o menos simultánea, el gas oxígeno. Podríamos preguntarnos, ¿a quién se atribuye el mérito de la prioridad del descubrimiento? Cuestión de hecho que los historiadores intentarán resolver si quieren, pero que no suscita en absoluto el problema de los precursores que estamos examinando. Sin duda, puede decirse que estos hechos descubiertos a la vez por varios hombres de ciencia estaban en el aire, que estaban de alguna forma preparados por el estado de las ciencias de la época en cuestión; sin duda, se han escrito al respecto algunas páginas muy sugerentes cuya lectura les recomiendo y que son de gran interés, pero no nos interesan por el momento. Sigamos. Los partidarios de Higgins combatieron a los partidarios de Dalton mostrando que su gran hombre desconocido había escrito obras excelentes que contenían hipótesis similares sobre la teoría atómica en química años antes que el gran hombre reconocido oficialmente. Citemos también la famosa disputa que se suscitó entre los partidarios de Newton y de Leibniz, quienes querían atribuir exclusivamente a su maestro la creación del cálculo infinitesimal, el cual tuvo de inmediato la fecundidad que sabemos. En los dos últimos casos, la cuestión de los precursores no está en juego de forma visible; se pudo, o se habría podido pronunciar la palabra plagio, copia, hurto, robo. Queda claro entonces que el problema de los precursores es algo por completo diferente de la disputa que de forma incesante renace y que atiza en todo momento la búsqueda apasionada de la prioridad de los descubrimientos, disputa que no va más allá del terreno de los hechos diversos.

Con el fin de despejar el terreno, separemos por completo el problema de los precursores, que examinamos hoy, del problema muy cercano de la filiación histórica de las doctrinas, el cual no está ligado teóricamente con el primero y que dejaremos de lado. Cuando leo por ejemplo que ciertos monjes o doctores, mucho tiempo antes que Michel Servet o Harvey, expresaron de pasada algunas hipótesis que guardan cierto parecido con nuestro conocimiento de la circulación sanguínea, no me están diciendo nada en absoluto acerca de si Michel Servet o Harvey conocían los escritos de sus precursores más o menos distantes. Al contrario, la mayoría de los autores que registran con asombro la similitud entre sus opiniones lamentan con amargura que la obra de los precursores haya permanecido por tanto tiempo en el olvido. Si hubiéramos escuchado a estos maestros ignorados, dicen ellos, la ciencia estaría mucho más avanzada de lo que se encuentra hoy. O bien, los auto-

res en cuestión buscarían las razones intelectuales, morales, técnicas o sociales que impidieron el desarrollo de dichas anticipaciones, y que condenaron a precursores tan admirables como podamos imaginarnos a ser meros precursores. Añadiremos con melancolía que la idea expresada por un pensador o un hombre de ciencia, así como el grano arrojado en la tierra por un sembrador, no puede germinar y desarrollarse si no cae sobre un medio favorable para su eclosión.

Dejemos estas consideraciones bien conocidas para preguntarnos, por fin, ¿cuál es la marca inequívoca por la cual reconocemos que esta teoría, esta experiencia, este libro o este artículo fue obra de un auténtico precursor? Para ver la cuestión a plena luz, abandonemos por un instante los textos y las bibliotecas y observemos el presente. ¿Veremos acaso a muchas personas proclamarse precursores? Los hombres de ciencia seguros de sus doctrinas ciertamente no lo harán y si están muy orgullosos de sus descubrimientos, se considerarán como maestros sin comparación. Sin duda, algunos investigadores apasionados que poseen intuiciones que consideren geniales, pero que no logran hacer explícitas de manera clara, querrán, por lo menos, hacer escuchar su voz; aconsejarán a sus colegas que trabajen sobre sus ideas y rogarán para que completen la obra que, pese a su inspiración, no han podido llevar a feliz término. Probablemente la mayor parte de estos investigadores continuarán dolorosamente incomprendidos por sus contemporáneos y harán un llamado al juicio justo de una posteridad más ilustrada y lejana. Ahora bien, ¿qué podrá ocurrir? Si la posteridad orienta su trabajo de manera muy distinta a lo esperado por el investigador que contaba con su veredicto favorable, sus trabajos permanecerán estériles, ignorados. Pero si de pronto la posteridad sigue la ruta que él quiso tomar y con la cual tropezó, si en ese momento los eruditos curiosos exhuman del revoltijo de las bibliotecas sus reportes hasta ahora desapercibidos, nuestro investigador se convertirá en un precursor, un genio desconocido, un gran hombre a quien la indiferencia reprochable de los hombres mediocres impidió desarrollar su obra para el bien superior de la humanidad. No se trata aquí de verter lágrimas por estos infelices casos; retengamos de esta disertación, que para ser más agradable y clara ha tomado la forma de un relato simbólico, que el precursor, consciente o no del valor de su mensaje, no puede ser reconocido como tal sino hasta la llegada, esperada o inesperada (poco importa), del hombre de ciencia que, bajo una forma utilizable y asimilable para la inteligencia de otros hombres, habrá de traer una nueva edición perfeccionada de ese mensaje. La contribución del precursor al saber científico que representa en todo momento el tesoro común de la humanidad (cuyas riquezas son acumuladas y elaboradas por generaciones sucesivas de hombres de ciencia), no podrá ser apreciada ni valorada, ni recibirá su significación histórica sino hasta después y, si nos atrevemos a decirlo, “cuando el

tiempo haya pasado”. La presciencia del precursor no será reconocida hasta no ser iluminada por la luz fulgurante que arrojará la obra del hombre de ciencia auténtico, haciendo posible su interpretación. El que va delante [*avant—coureur*] no tendrá derecho al reconocimiento tardío de los hombres sino cuando el corredor anunciado llegue a la meta. Entonces y sólo entonces los historiadores de las ciencias podrán escrutar los archivos para encontrar, en el desorden de documentos incontables, los escritos de aquellos que, en lo sucesivo, cumplirán la misión del precursor al que, por supuesto, se apresurarán a situar en primer plano, glorificar, admirar. No podemos negarle al genio maligno que vino a tomarnos el pelo que los precursores son escogidos de una mina fértil en especímenes diferentes y que esta mina es tan rica que, buscando bien, no podemos dejar de encontrarlos. Pero el genio maligno nos exige confesar que los precursores son creados por los historiadores, ciertamente no *ex nihilo*, nos ha dicho, dado que la materia con la cual los precursores son fabricados es proporcionada por los documentos, sino como elaboración de esta materia con la ayuda de las obras de los grandes hombres anunciados por los precursores, obras que jugarán así el papel de herramienta.

En otras palabras, el genio maligno nos acusa de haber modernizado, sin saberlo, las ideas expresadas por el precursor, nos exige examinar las obras que parecen esbozar aquellas que más tarde alcanzaron la gloria para ver si no las hemos empleado e interpretado de manera favorable a nuestras tesis. Llegados a este punto de la discusión, no podemos continuar nuestro examen de conciencia más que sirviéndonos de ejemplos precisos. Aquí hay uno al cual ya he hecho alusión. ¿Por qué Jean Rey ha sido tan a menudo considerado precursor de Lavoisier, un Lavoisier que llegó demasiado pronto como para que su siglo terriblemente retrógrado haya podido escucharlo y beneficiarse con su hipótesis? ¿No afirmó Jean Rey en 1630 que si el peso del estaño y del plomo aumentan después de la calcinación es porque parte del aire atmosférico, del aire más denso por supuesto, se había incorporado a su sustancia?

La hipótesis plausible pero sin verificar que propuso no tuvo en su momento éxito alguno. ¿Por qué? Ante todo, no era verificable porque a nadie, y mucho menos a Jean Rey, se le había ocurrido mostrar experimentalmente que ningún metal puede oxidarse en ausencia de aire; que, después de la reducción de las sales metálicas a metal, el aire absorbido por la calcinación se desprende del metal para formar con el reductor (digamos con el carbón para fijar las ideas) un nuevo compuesto. La química de los gases todavía era inexistente, nadie había pensado que era posible recogerlos en una vasija o cualquier otro recipiente con el fin de estudiar sus propiedades. Notemos además que el experimento de Jean Rey no era novedoso en absoluto, que no buscó ningún medio para perfeccionarlo y que él mismo

cita las hipótesis hechas por otros para dar cuenta de un enigma irritante o divertido ofrecido por la naturaleza a la sagacidad de los químicos. Debido a su método de trabajo, su hipótesis, al igual que la de sus rivales, sigue siendo parte de la lista de posibilidades eternamente discutibles.

He aquí algunas de las razones que advertimos rápidamente. Hay otras más importantes que no se comprenden a menos que se conozcan bien las doctrinas químicas de mediados del siglo XVIII.

1. El autor acepta todavía la teoría de los cuatro elementos de Empédocles o de Aristóteles que para ese momento ya estaba totalmente pasada de moda; más aún, para establecer su sistema, se cree obligado a mofarse del sistema del mundo de Copérnico, lo cual no podía más que causar desagrado.
2. Desde Van Helmont, los químicos consideraban el aire como un cuerpo simple que ocupaba el espacio pero incapaz de combinarse con otros elementos, y también completamente desprovisto de peso. Este aire, cuerpo simple, que tenía algo de semejanza con el éter de los físicos modernos, no conformaba la totalidad del aire atmosférico repleto de cuerpos extraños y auténtico receptáculo de impurezas. Son estas impurezas accidentales las que le dan peso al aire atmosférico. Tan es así que cuando en 1677 Duclos observó el aumento de peso de los metales calcinados con el espejo ardiente, conjeturó, con el fin de explicar este hecho, que el aire que circula en torno a la materia en llamas examinada deja penetrar en ella partículas sulfurosas arrastradas previamente al interior de su masa. Señalemos además que para justificar este punto cuando Van Helmont se inventó el concepto de gas, designó con esta palabra la clase de fluidos aeriformes que adoptan la apariencia del aire sin ser aire. No fue sino hasta la época de Lavoisier que el aire fue considerado como una mezcla de gases, cosa que Rey nunca pudo sospechar y que ninguna lógica imponía.
3. Es abusivo concederle a Jean Rey, en compañía de ciertos historiadores, el honor de haber sido el primero en presentir la conservación de la masa, porque esta conservación es una verdad de sentido común admitida ordinariamente y sin reflexión desde la más lejana antigüedad. Es verdad que algunas personas habían desconfiado de manera accidental de su aplicación universal: los vitalistas, que creían que el alma es un principio de ligereza porque los cuerpos muertos caen sobre el suelo, y los astrónomos, que especulaban sobre las causas de la pesadez. Es verdad que estas dudas afloraron en ocasiones en los escritos dedicados a la química, pero debemos añadir que no tuvieron jamás una verdadera influencia sobre la teoría o la

práctica de esta ciencia. De hecho, ni Van Helmont, ni Boyle, ni el mismo Lavoisier, que tuvieron ocasión de afirmar y de utilizar la constancia del peso de la materia, obtuvieron en vida gloria alguna por una afirmación que tanto sus contemporáneos como ellos daban por evidente. Añadamos que Lavoisier se sirvió de lo que hoy es considerado como la primera ley de la química para pesar reactivos sólidos, líquidos o gaseosos, antes y después de la reacción, asegurándose de que efectivamente ninguna sustancia había sido retirada o agregada en el curso del manejo de laboratorio.

4. Al final, esto es lo más importante: el concepto de combustión no estaba delimitado de ninguna forma en la época de Jean Rey. Nadie equiparaba la combustión de la leña, del carbón o del azufre a la calcinación del metal, de tal manera que su hipótesis, que nadie hubiera imaginado generalizar, no explicaba más que un caso particular y no habría un camino nuevo a la teoría o a la práctica de la ciencia.

Es verdad que cuando en 1777 Lavoisier publicó los resultados de sus trabajos acerca de los óxidos metálicos, un erudito llamado Gobet se divirtió reeditando el ensayo de Jean Rey, desconocido por todo el mundo, incluido, por supuesto, Lavoisier. Es verdad que con el asentimiento admirado de Lavoisier, Jean Rey fue entonces consagrado como genio precursor. Pero, dirá el genio maligno, a la luz del examen que acabamos de hacer, ¿podemos ver en el trabajo de Jean Rey una preformación de la obra de Lavoisier? ¿Aportó Rey realmente el mismo mensaje que Lavoisier? Aceptemos que la hipótesis de Rey obtiene su valor profético y científico de la interpretación que la obra de Lavoisier le ofrece, que la gloria de Rey se encuentra propiamente usurpada y que no es en verdad más que un reflejo de la del propio Lavoisier.

El ejemplo que acabamos de examinar fue hábilmente escogido por el genio maligno para asegurar su victoria. Reconozcamos esta victoria sin el orgullo herido u ofendido, ni humildad perezosa y acaso pusilánime. ¿Vamos a concluir, junto con nuestro enemigo, que el historiador de las ciencias ha sufrido una derrota, una irremediable derrota? ¿Diremos, siguiendo a Descartes y Malebranche, que la erudición que nos hemos esforzado por adquirir es incluso incapaz de ayudarnos a reconstituir el pasado, que sólo satisface la curiosidad inofensiva y estéril de un viejo sabio ocupado tanto como puede en sus pasatiempos? ¿Nos abandonaremos a la desesperación y capitularemos enteramente, renunciando a la historia, y como Cándido, desilusionado de sus pasadas ambiciones, vamos a consagrarnos al cultivo de nuestro jardín? Antes de resignarnos a tomar tan sombría resolución, recordemos en primer lugar que la sabiduría consiste ante todo en saber sacar partido

de nuestros fracasos, transformarlos incluso en victoria. ¿Cómo, pues, podemos sacar provecho de la lección que hemos recibido con tanta severidad?

Reconozcamos, en primer lugar y sin dificultades, que la investigación de lo pintoresco, de la anécdota, de la similitud entre una doctrina perfectamente constituida y admitida por todos hoy, y una doctrina de antaño expresada por un hombre de ciencia aislado, puede ser divertida y curiosa, pero no ofrece beneficio alguno, ni para el estudio del desarrollo de la ciencia, ni para la epistemología. Si el historiador no conoce a fondo la orientación de la mentalidad de las épocas que estudia, si se contenta con señalar rápidamente algunas similitudes evidentes cuyo alcance ignorará, estará condenándose a sí mismo a ignorar la filiación histórica de doctrinas con las que no contamos en la actualidad.

¿Resulta de ello, sin embargo, que el historiador ha perdido su tiempo al construir un inventario metódico de inspiraciones parecidas entre sí que de manera constante se encuentran a través de las vicisitudes más diversas de la historia de la humanidad? Sin duda, se habrán dado cuenta de que el genio maligno debería haber reconocido que la hipótesis expresada por Jean Rey era perfectamente plausible, y que incluso pudo insinuar que de haber buscado bien habríamos encontrado precursores para este precursor. ¿Qué habría dicho el genio maligno si le hubiésemos enumerado la lista de médicos e higienistas que al adjudicar el origen de las enfermedades infecciosas al desarrollo de parásitos al interior de nuestros organismos nos dieron un buen consejo para estar a salvo del contagio? Sin duda, para ampliar su victoria, se complacería en hacernos notar que una suposición así, que nace espontáneamente en nosotros y se reproduce esporádicamente, está, por decirlo de algún modo, más allá de la historia que la ve surgir de cuando en cuando. Al hablar así, lo reconozco, habría tenido toda la razón. Pero en esta ocasión el historiador no estará del todo vencido, porque sin sus sabias investigaciones, ¿quién, entonces, habría podido suponer que una conjetura hecha por Pasteur y verificada por él mismo en el siglo XIX fue el resultado de una cierta forma de considerar lo real? Del mismo modo, el historiador de las ciencias, al ver renacer constantemente las hipótesis atómicas, supondrá, junto con Hannequin, que estas hipótesis son el resultado inevitable de la estructura del espíritu humano: ¿acaso no es gracias a este historiador que sabemos que hay inspiraciones fundamentales que escapan en cuanto tales la historia de la filiación de las doctrinas y que vemos aparecer de nuevo en ciertas épocas?

Luego de este pequeño éxito, el historiador, seguro al menos de ser escuchado, se esforzará por mostrarle de buena fe a su detractor que sin sus investigaciones ignoraríamos ciertos esquemas muy generales que se encuentran como hilo conductor de doctrinas científicas cuyos alcances resultan sumamente desiguales ya sea que se apliquen, por tanto, al mundo entero considerado en su conjunto o a una

parte del mundo artificialmente delimitada. Duhem insistió ya en la inspiración semejante que comparten la antigua teoría del lugar natural y la cosmología que algunos físicos han querido extraer de la termodinámica. Para la ciencia antigua, los elementos, la tierra, el agua, el aire y el fuego, tienen un lugar asignado en el mundo sublunar. Fueron desplazados de este lugar por un movimiento violento, pero su movimiento natural tiende a regresarlos ahí. El mundo, como lo muestra el experimento simbólico del frasco con los cuatro elementos, tiene una tendencia hacia el equilibrio. La filosofía que se construye por analogía con la termodinámica, sobre todo con el principio de Carnot, afirma que el universo se aproxima de manera constante a un estado de equilibrio estable y que el desequilibrio es la causa eficiente de la aproximación al equilibrio, que puede ser considerado como causa final. Podríamos mostrar que los alquimistas que pretendían que los metales imperfectos tienden a la perfección última del oro presentan a nuestra reflexión un esquema análogo; más aún, ellos admiten el origen de su doctrina al declarar “que un metal imperfecto es a un metal perfecto lo que la bellota es al roble, lo que el infante es al hombre”. Encontramos en los esquemas que parecen estar lo más alejados de lo vital una inspiración biológica de la cual la ciencia ha escapado, pero con la cual conserva algunos lazos. Sé bien que la justificación del historiador que acabo de intentar es demasiado breve y que para ser eficaz tendría que abrir un archivo importante que no voy a discutir hoy.

No puedo terminar, sin embargo, el relato sobre la meditación que el genio maligno que vino a burlarse de los historiadores de las ciencias me ha inspirado, sin mostrarles que si bien nos obliga a renunciar a los métodos fáciles, no nos obliga en absoluto a renunciar al trabajo. Lo que quiero plantear, en primera instancia, es que la investigación del precursor debe interesarse más por el esquema explicativo general que por las mismas cosas explicadas, que pueden ser por completo insignificantes con respecto al esquema. Quien se ha adentrado en la historia de la química sabe que el hombre de ciencia que se entrega a ella y que investiga las cualidades de las diferentes sustancias sin interesarse en el objeto tal cual es dado por el sentido común a la ciencia (por ejemplo, un animal, un gato, digamos Luna o Tom) puede recortar el mundo como le plazca. Es por ello que el concepto de azufre, cuerpo amarillo, sólido, combustible, etcétera, al no estar ligado a figura alguna —pues se habla del azufre en general, o incluso a la sazón de que no se puede hablar de “un azufre” sino sólo de un trozo de azufre— se transforma imperceptiblemente en principio de combustibilidad, y es por ello también que los antiguos químicos se lamentaban a veces de no saber en qué pensaban cuando hablaban del azufre. Para que la imaginación encuentre como le gusta una imagen individualizada, debe regresar al átomo inaccesible y decir un átomo de azufre. Es

por ello que al juzgar experimentalmente la química se puede decir, siguiendo a Chevreul, que para ella el individuo se confunde con la especie.

No tengo por qué insistir en esto último: sé que ciertos filósofos entregados a la metafísica han encontrado directamente mediante la dialéctica lo que numerosas reflexiones sobre la evolución de la ciencia pueden revelar al historiador. Sé que estos metafísicos, que buscan comprender mejor eso que el Sr. Lalande llama la *razón constituyente*, pueden decir, por un lado, que no necesitan del historiador para conocer las verdades de las cuales las conclusiones exactas de los historiadores no son más que ilustraciones; que pueden, por otro lado, reprocharle al historiador el hacerse ilusiones acerca de los alcances de su método si lo que busca es explorar un terreno que no tiene forma alguna de abordar. Reconozco inmediatamente que el historiador no tiene derecho a ir más allá de la *razón constituida*; pero añado que la cultura general ofrecida por el estudio de los distintos aspectos planteados a través de las épocas por la ciencia de la naturaleza es, por esta razón más modesta, sumamente instructiva. A este respecto, el examen de los esquemas comunes entre ciertas doctrinas de antaño que fueron prácticamente estériles y doctrinas más modernas cuya fecundidad es reconocida, debe ofrecernos un instrumento incomparable de investigación. El esquema de antaño puede a veces ayudarnos a entender la ciencia actual. Pero no voy a llevar la discusión con el genio maligno a este terreno ni a ofrecerles hoy el resultado de mi investigación. Exigiré entonces de ustedes, ante todo, luces nuevas sobre el problema examinado al principio de esta comunicación. Pero, al mismo tiempo, me encantaría que el metafísico, así sea un genio maligno, reconociera que la manera de filosofar del historiador de las ciencias es, incluso si ella no permite llegar a las cuestiones primeras, extremadamente valiosa.

## *Fátima Mernissi y Graciela Hierro: dos contextos y una causa en común*

### *Fátima Mernissi y Graciela Hierro: two contexts and a common cause*

**Griselda Gutiérrez**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
MÉXICO

Con motivo de la instalación de las Cátedras extraordinarias “Fátima Mernissi” y “Graciela Hierro”, nos damos la oportunidad de reflexionar sobre la valiosa trayectoria de estas dos académicas feministas que, con todo y provenir de diferentes contextos socioculturales en sus afanes profesionales, confluyen en una causa común capaz de inspirar políticas de equidad de género y promover perspectivas humanistas por parte de las universidades Mohamed V de Rabat y la Universidad Nacional Autónoma de México.<sup>1</sup>

Al contrastar sus trayectorias de vida y profesionales se pueden constatar notables similitudes, alternativas de vida que, trazadas por culturas patriarcales, implicaba de entrada, seguir las pautas de vida acorde con su condición femenina, una inserta en el seno del harén doméstico, la otra en la de una familia conservadora. Pese a que las mujeres de su entorno podrían haber replicado su papel de portadoras y celadoras de las escalas de valores y prácticas hechas por hombres para los hombres, ambas tuvieron la fortuna de encontrar en su camino mujeres visionarias que las impulsaron a cuestionar y romper un destino, la abuela y la madre en el caso de Fátima, la suegra en el caso de Graciela.

Si bien en sus biografías las unen los candados culturales de tradiciones misóginas, destaca su fuerza personal para trascender esas barreras y convertirse en ar-

<sup>1</sup> Celebradas el 11 de noviembre de 2019. El establecimiento paralelo de dichas cátedras —acuerdo suscrito por el Rector de la UNAM Dr. Enrique Graue Wiechers y Said Amzazi, Presidente de la Universidad Mohammed V de Rabat— forma parte del Acuerdo de la UNAM con el Reino de Marruecos en Materia de Derechos Humanos e Igualdad de Género, en enero de 2017.

tífices de su propio plan de vida. A la par de Simone de Beauvoir y de Rosario Castellanos, a Fátima Mernissi y a Graciela Hierro las inspira la convicción de que apropiarse de los recursos de la cultura, terreno vedado para ellas, es la llave para afirmarse como mujeres en un sentido cabal, vale decir, como personas. De ahí el empeño que en cada caso, y a contracorriente, invirtieron en desarrollar una trayectoria intelectual —la una como socióloga y politóloga, la otra como filósofa—, en la cual se esforzaron en construir un pensamiento implicado, un saber que indaga sobre problemas cruciales de sus propios marcos sociales y culturales, una reflexión comprometida desde su propia experiencia como mujeres en pensar cómo la construcción cultural de lo femenino condensa toda una serie de referentes simbólicos que articulan el papel que juegan las mujeres en sus propios contextos sociales, el mundo árabe y el mundo latinoamericano, y cómo en esa articulación práctico-significativa se materializan y se recrean condiciones de vida para las mujeres, en las que se cifra el signo de la desigualdad y los mecanismos de distribución de poder asimétrico.

Fátima Mernissi, entre otros de sus empeños intelectuales, tiene como eje de investigación el estudio del Islam desde sus principios dogmáticos, como plataforma para indagar las diversas interpretaciones y sus formas práctico-históricas y práctico-políticas. Esta tarea la lleva a cabo no sólo como un proyecto meramente intelectual o erudito, sino como la preparación de un arsenal argumental que le permite formular una crítica radical a las tendencias reaccionarias de las autoridades religiosas. Éstas, al valerse de una lectura sesgada del Islam a fin de justificar la dominación y control de la vida de las mujeres, instauran las políticas de control que hacen aparecer al mundo árabe y musulmán, como contrario a los derechos humanos en general y de las mujeres en particular (Mernissi, 1987). Graciela Hierro, por su parte, se aboca al análisis de las formas típicas de educación formal e informal. Esto es lo que le permite sopesar el carácter diferencial de esas formas tratándose de las mujeres y sostener que las mujeres en nuestra historia, y contexto regional y local, son objeto de un proceso de “domesticación” y no de educación. En dicho proceso concursan tradiciones religiosas, usos y costumbres de cariz conservador y misógino, divisiones sociales y estructurales, organizacionales e institucionales. Además, aquellas tradiciones pautan formas de encierro doméstico como su destino, en un sentido literal y/o simbólico al cultivar la pasividad, la autodevaluación y la dependencia en la formación de su carácter, las cuales se convierten en límites y formas de sujeción de la vida de las mujeres que obstaculizan la búsqueda y afirmación de sus libertades (Hierro, 1980).

Para las feministas insertas en el marco del mundo islámico, el debate sobre la relación con el feminismo occidental, en particular en su veta laica, juega un papel

central para comprender las posturas en disputa: quienes no consideran problemática la retroalimentación de perspectivas feministas del mundo árabe y el occidental, quienes defienden la especificidad de un feminismo islámico, y quienes desde una postura más radical consideran ineludible un feminismo laico. Dentro de ese abanico, Mernissi representa una variante que, consciente de la impronta del Islam en las sociedades árabes, busca no obstante afirmar la libertad individual de la mujer a través de una exégesis de los textos del Corán para mostrar que sus preceptos, ateniéndose a la postura de Mahoma, no son antitéticos con la libertad y derechos humanos de las mujeres. Esto lleva a repensar el repunte patriarcal y misógino de la sharia como aquello que hay que cuestionar.

Para Graciela Hierro, quien públicamente reivindicó su inspiración aristotélica, la filosofía no puede ser una producción teórica ajena o divorciada de la vida, de ahí que el proyecto al que abocó sus empeños fue el de una ética feminista encaminada a afirmar la dignidad y autonomía de las mujeres (Hierro, 1998). Por ello, cabe destacar que su estrategia teórica fue la articulación de la perspectiva ética utilitarista hedonista y la perspectiva feminista, lo cual la lleva a analizar que, como seres humanos mujeres y hombres, no somos seres abstractos o de razón sin más, sino seres sociales cuyos instintos y características anatómicas han pasado por el tamiz de las significaciones culturales, a la par de las disposiciones actitudinales y los patrones de conducta. Esto le permite evidenciar que el control de nuestros cuerpos y nuestro placer como mujeres ha sido el dispositivo más eficaz para controlar nuestras vidas, sentimientos y mentes. Por ello, en buena lógica no puede más que arribar a la tesis de que la autonomía y dignidad, valores que nos permitirían a las mujeres afirmarnos como personas, tiene como condición reconocer nuestros deseos e intereses, y afirmarlos en formas valiosas de placer (Hierro, 1991: 111-112), tal es la ética del placer y su gran aporte al feminismo.

Cabe señalar que dicha ética estuvo acompañada de un proyecto pedagógico al que Graciela Hierro dedicó numerosas reflexiones. Las razones de dicho proyecto obedecen a que el horizonte de posibilidad del feminismo es el de la modernidad, cuyos ejes constitutivos son el de la agencia que implica que los seres humanos son los artífices de sus vidas y de la historia; a que la afirmación de la vida considerada como un proceso abierto a la posibilidad de nuestra construcción como personas; a que la afirmación como tal conlleva la reivindicación de derechos básicos, y a que la cancelación de esas posibilidades es el sustento que legitima toda crítica posible. Esta lista de bienes que ha sido escamoteada a las mujeres, al ser reivindicada, se convierte en la bandera de la causa feminista.

Estos referentes significativos que constituyen a la modernidad son los que nutren la vertiente ilustrada que, al concebir que el devenir persona es obra de un

proceso formativo en el que hemos de apropiarnos del modelamiento de la propia vida, del cultivo y potenciación de nuestras facultades, cristaliza en la propia humanización. La modernidad tiene una vocación emancipatoria y su vertiente ilustrada una vocación pedagógica por excelencia, mediante la cual construimos nuestra humanidad y podemos proyectar sus bondades en la formación de otros seres humanos.

Por ello, su elección de una ética utilitarista hedonista no es casual, ya que al postular el principio del interés como fundamento de la moralidad, permite colegir a los agentes morales cuáles son sus necesidades, sus prioridades, sus ideales, reconocerse en ellos y pugnar por alcanzarlos. En contraste con el rigorismo de la ética formalista, que apela a la pureza de las intenciones, este es un modelo ético consecuencialista, en otras palabras, un modelo que sustenta el valor moral de la acción en sus efectos prácticos. Graciela Hierro sopesa la productividad del utilitarismo que no necesariamente acompaña a la ética formalista, la cual en el plano abstracto parece irrefutable, pero que difícilmente resiste la prueba de una compleja y terca realidad que desborda las buenas intenciones, y muchas veces las trastoca, mostrando su insuficiencia cuando el propósito es procurar la transformación de realidades injustas.

Un rasgo distintivo de la reflexión feminista es la construcción de una genealogía, de una historia que fue negada y, aún más, tampoco fue escrita. De ahí el rescate para la historia de aquellas voces de mujeres cuya perspicacia abrió senderos que es menester recorrer y ampliar para construir un terreno teórico propio. Para Graciela Hierro su trabajo genealógico, como primera etapa para pensar por cuenta propia, la llevó al estudio y recuperación de la obra de aquellas mujeres que tendrían un poderoso ascendiente en su pensamiento y en su vida, como es el caso de Sor Juana, Rosario Castellanos y Simone de Beauvoir, tres figuras destacadas por su agudeza y brillantez, por su trayectoria intelectual y ausencia de todo conformismo. Cada una con sus particularidades fue autora de certeras críticas e interpretaciones que se convirtieron en grandes aportes al pensamiento feminista. Sor Juana, a pesar de las restricciones a las que están destinadas las mujeres, logró trazar con gran astucia sus propios caminos, sortear los obstáculos y dar curso a sus propios intereses y afanes intelectuales y creativos. Rosario Castellanos abrió camino a profesiones típicamente vedadas a las mujeres, al realizar una osada empresa como lo fue posicionar como tema de reflexión filosófica la problemática de la “identidad femenina”, una reflexión filosófica en un clima académico adverso, un análisis crítico que, no sólo da cuenta de cómo las mujeres carecen de un ser propio, sino que también evidencia la doble opresión que se padece por ser mujer y ser indígena o mestiza (Hierro, 1980). Finalmente, Simone de Beauvoir demostró cómo esa

carencia de un ser propio configura la condición de otredad de las mujeres, cuyo principio de existencia se cifra en el reconocimiento que el hombre les otorga, cuyo sentido de vida es prodigarse a los demás y con ello consumir su subsidiariedad.

En cualquiera de los casos son experiencias vitales, ideas críticas y ejemplos de resistencia, que abren posibilidades para rechazar las condiciones de indignidad a que estarían sujetas las mujeres, para demostrar que no hay destinos inmutables, y para proponer alternativas a fin de apropiarse de sus vidas y afirmarse a cabalidad.

Graciela Hierro al ser una convencida de la necesidad de la transformación personal, del trazo de un proyecto de vida propio y de la importancia de la ética y de la educación para lograrlo, no valoró menos la necesidad de acciones colectivas, de las acciones políticas, de la posibilidad de afianzar iniciativas y proyectos uniendo fuerzas con otras mujeres y algunos hombres, y del valor de la sororidad para inyectarle impulso, cuidado y amor a nuestros empeños por lograr “la igualdad de los géneros, y la democracia de género social y política, como condición básica para poder hablar de un humanismo en los tiempos que corren” (Hierro, 1996: 19).

A tono con esas convicciones, además de su comprometida labor académica y una amplia lista de publicaciones, muchos de sus aportes se plasmaron en las iniciativas que individual y colectivamente emprendió para producir cambios sociales, políticos e institucionales. Estas iniciativas se materializaron en la creación de espacios académicos en los que el feminismo y los estudios de género se incorporaron a la reflexión teórica por derecho propio. Testimonio de ello fue el Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG), hoy CIEG, de la UNAM, que dirigió durante los primeros once años con una calidad incontestable y una notable productividad en investigación y en el campo editorial. Pero de manera por demás destacable en el impulso para replicar esos espacios en otras universidades del país, al promover y acompañar a sus cuerpos de académicas a la creación de Centros de Estudios de Género. Bajo su dirección, el PUEG fue una plataforma que impulsó y acompañó la multiplicación de estos espacios académicos, pero la entereza de Graciela Hierro también la llevó a participar en cuerpos consultores, en cabildeos políticos para promover políticas públicas de equidad de género y reformas legales afines, como también para alimentar la creación de una masa crítica capaz de impulsar cambios y sostener su permanencia. Por su parte, Fátima Mernissi, además de una sólida trayectoria académica, fue defensora de los derechos de la mujer y consultora de la UNESCO. Sus ideas quedaron plasmadas en una vasta obra publicada, así como su difusión en múltiples foros académicos internacionales, pero, sin duda, su trascendencia reside en haber contribuido a abrir brecha en un horizonte socio-cultural no sólo conservador sino también amenazado en ese momento por tendencias integristas.

De esta manera ambas pensadoras no sólo reivindicaron que la condición de posibilidad de la libertad sería defender el derecho de las mujeres a la cultura, sino además contribuyeron a su creación, con una obra escrita, una presencia pública y con un sello personal, valiéndose de la llave de la ironía como una forma “sabia, crítica y política” de vencer obstáculos (Hierro, 1980: 26).

## Bibliografía

- HIERRO, Graciela. (1980). *De la domesticación a la educación de las mexicanas*. México: Ed. Fuego Nuevo
- HIERRO, Graciela. (1991). *La ética del placer*. México: Coordinación de Humanidades UNAM.
- HIERRO, Graciela. (1996). "El Feminismo es un Humanismo". En Graciela Hierro, *Nuestro Tiempo, Ensayos*. Morelos: Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos.
- HIERRO, Graciela. (1998 [1985]). *Ética y feminismo*. México: Coordinación de Humanidades UNAM.
- MERNISSI, Fátima. (1987). *El harén político: el profeta y las mujeres*. Madrid: Ed. Oriente y Mediterráneo.

## *Dos ensayos sobre Heidegger de Agustín Yáñez*

### *Two Essays On Heidegger by Agustín Yáñez*

**Héctor López Domínguez**

INDEPENDIENTE | MÉXICO

**Héctor Aparicio**

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, UNIDAD IZTAPALAPA | MÉXICO

#### **Estudio introductorio**

El cinco de diciembre del año de 1951 Agustín Yáñez obtenía el título de maestro en filosofía con la tesis *Don Justo Sierra, su vida, sus ideas y su obra*. El jurado que lo aprobaría por unanimidad, con distinción *magna cum laude*, estaba compuesto por Samuel Ramos, Edmundo O'Gorman, Eduardo García Máynez, José Gaos y Julio Jiménez Rueda (Hernández Luna, 1951: 377). Yáñez se convertía en un filósofo profesional y para esa fecha ya era un escritor reconocido por los críticos literarios. El hecho de volverse un profesional indica la relación de su prosa con la filosofía. Sin embargo, hasta la actualidad, los críticos han dado poca importancia a este detalle. Por esta razón es pertinente adentrarse a revisar y a difundir los ensayos de Yáñez en los cuales ejerce el análisis filosófico.

Los siguientes textos que presentamos son dos ensayos de Yáñez sobre el pensamiento de Martin Heidegger publicados en 1940. Se trata de ensayos de corte expositivo más que introspectivo, que llevan a la reflexión sobre conceptos y temas metafísicos del filósofo de Messkirch; también precisan afinidades de este pensador con otros autores, por ejemplo, con Søren Kierkegaard. La importancia de estos escritos radica en mostrar el ejercicio filosófico hecho por un literato, el cual esclarece varias ideas sobre la filosofía heideggeriana. Los ensayos son significativos porque aportan información adicional a lo que dicen, esto es, datos sobre lecturas, autores, fuentes, libros que eran ya conocidos en aquella época del cuarenta. Por mencionar un caso de lo anterior, los ensayos muestran que la obra *Sein und Zeit* fue leída a través de una traducción, probablemente al francés,

aunque la mayoría de las citas en los ensayos provienen de las traducciones al español de *Was ist Metaphysik?*

Otras características de estos escritos, además de no ser introspectivos sino más bien explicativos-analíticos, como fue aludido, son: 1) se expresan en la primera persona del plural; 2) tienen citas —aunque muchas veces las fuentes no están puntualizadas—, las cuales van intercaladas para acompañar la exposición de ideas sobre la filosofía de Heidegger. También 3) las fuentes en su mayoría son traducciones de la obra de Heidegger o fuentes indirectas o secundarias al pensamiento heideggeriano, es decir, son comentarios o manuales que leyó Yáñez. Es probable que debido a lo anterior 5) los ensayos no presenten términos en alemán. Como últimas características, 6) el escritor jalisciense no excluye referencias literarias en el despliegue de ideas de carácter filosófico y, 7) a diferencia de la mayoría de los ensayos que escribió, estos que presentamos incluyen notas al pie de página. De manera general, son ensayos que tienen la finalidad de dar a conocer el pensamiento del filósofo alemán el cual iba irrumpiendo poco a poco en el mundo de habla hispana (Constante, 2014).

Es relevante especificar la noticia de los ensayos que se presentan. En una entrevista que hizo Emmanuel Carballo en 1965, Yáñez habla sobre lo que publicó entre la década del treinta y del cuarenta: “Recuerdo que por ese entonces publiqué un ensayo, de los primeros que se escribieron en México, acerca de la filosofía de Heidegger; también publiqué otro sobre la angustia en la obra de Kierkegaard” (Carballo, 1986: 366). La mayoría de los investigadores repiten esta alusión sin dar otros pormenores. No obstante, Leopoldo Zea en *La filosofía en México* proporciona la siguiente información: “En 1940 Agustín Yáñez publica en una revista llamada *Tiempo* dos ensayos el primero de los cuales lleva el título de *La nada en Martin Heidegger* y el segundo *Kierkegaard y Heidegger*” (Zea, 1955: 151-152).

El trabajo de Zea es fundamental para el examen de la historia de la filosofía en México porque aporta datos hoy olvidados por los investigadores del pensamiento mexicano. Así, gracias a la referencia de Zea se localizaron con exactitud los ensayos de Yáñez, a pesar de la extensión del título de la revista, fueron publicados en los números cinco, “La nada en Martin Heidegger”, y siete, “Kierkegaard y Heidegger”, de *Tiempo. Revista mexicana de ciencias sociales y letras*. Los números corresponden a los meses de mayo y julio respectivamente. Los ejemplares de la revista fueron localizados en la biblioteca del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Luego, se procedió a su lectura, análisis y transcripción con anotaciones, es decir, hacer una edición la cual ahora presentamos.

Los estudiosos de la literatura y de la filosofía en México han prestado poca atención a la faceta filosófica de Yáñez. En algunos casos hasta la han despreciado.

Mientras que para los críticos literarios sólo es un registro en la biografía del jalisciense, para los investigadores de la filosofía el pensamiento de Yáñez es mera psicología. Entre los primeros está Alfonso Rangel Guerra, quien en diversas páginas de su biografía *Agustín Yáñez* (Rangel Guerra, 1969), anota, entre otras acciones, la participación del jalisciense en la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras en Guadalajara; que fue director de la revista *Filosofía y Letras*; también el paso como estudiante de filosofía en la UNAM (aunque señala que Yáñez hizo su examen profesional el doce de septiembre de 1951, es evidente, por las noticias ya señaladas, que fue el cinco de diciembre de tal año). Entre los segundos está Guillermo Hurtado quien en su antología del grupo Hiperión califica al pensamiento del jalisciense como una psicología de lo mexicano. Lo pone como un simple antecedente de los hiperiones (Hurtado, 2006: XVII-XVIII).

Pero el nexo de Yáñez con la filosofía no se limita a las acciones que llevó a cabo en su vida. Tampoco su pensamiento se reduce a mera psicología. La contribución del literato al pensamiento en México fue crucial. Por una parte, sus ideas fueron el arranque de lo que se ha calificado como una tradición en la cultural nacional: el humanismo mexicano. Por otra, fue de las primeras colaboraciones en esa tendencia de pensamiento que buscaba el ser del mexicano. En el ensayo “Humanismo y filosofía en México” publicado en 1936, Yáñez apuntó que al humanismo le corresponde la comunicación de ciertos valores cordiales para la convivencia y no simplemente el estudio de las letras clásicas (Yáñez, 1936: 14-17). Así, junto con el filólogo Gabriel Méndez Plancarte, el escritor jalisciense forjó una tradición que se denominó a sí misma mexicana, la cual data desde la Conquista, o incluso desde antes, como por ejemplo para Miguel León Portilla quien habla de un humanismo en las culturas prehispánicas, y que, hoy en día, algunos estudiosos todavía refrendan, como es el caso de Mauricio Beuchot y María del Carmen Rovira por mencionar algunos (véase Priani Saisó, 2011: 211-230; Aparicio, 2019: 251-263).

Respecto al ser del mexicano Yáñez lo define como resentido. En un artículo publicado en el año de 1939 este escritor habla del resentimiento en México. Lo señala como fenómeno de la existencia que conlleva a la falsificación de los valores morales y es signo indubitable de la vida decadente. Agrega que el resentimiento es la autointoxicación psíquica —no liberarse de ese sentimiento molesto, nunca llegar a la satisfacción— transmitida por el cura, el maestro y el policía. Para poder reconocer y arrancar el resentimiento del mexicano, explica, es necesario analizar el círculo de acción de estos personajes: iglesia, escuela y comisaría. En especial en “las provincias, en los pequeños pueblos mexicanos y las clases populares que constituyen el meollo, el sector prieto y valioso del país, aparece todo el poder de

dirección que tienen el sacerdote, el maestro y el policía” (Yáñez, 1939: 1). Matices y agentes que rememoran a ese mundo literario que construyó en *Al filo del agua*. Pero ese mundo estaba mediado por el análisis filosófico del resentimiento, que a la vez estaba fundamentado en el fenomenólogo Max Scheler.

No es casual que Scheler esté en la base del pensamiento del escritor jalisciense. En 1912 este fenomenólogo publicó el libro *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, en el cual responde a Friedrich Nietzsche sobre el resentimiento en la moral cristiana. Yáñez posiblemente conoció la traducción del libro de Scheler hecha por José Gaos, publicada en 1927 por *Revista de Occidente*. Pero si Scheler es importante para el jalisciense, ¿por qué escribir sobre Heidegger? La respuesta lleva a transitar diversos caminos. El primero es sobre la difusión del pensamiento alemán en México. Zea, en el texto referido anteriormente, dice que el libro *Las tendencias actuales de la filosofía alemana* de Georges Gurvitch<sup>1</sup> difundió las primeras noticias sobre el pensamiento de Heidegger (Zea, 1955: 151). El dato lo reafirma Gustavo Leyva en *La filosofía en México en el siglo XX*, sobre todo en lo que toca al conocimiento de Edmund Husserl por medio de fuentes secundarias (Leyva, 2018: 187). Yáñez leyó el libro de Gurvitch, el cual empleó en la elaboración de sus ensayos, por ejemplo, en “Intencionalidad” (1933) publicado en la revista *Crisol*. Sin embargo, entre el repertorio de autores que el jalisciense utiliza constantemente está otro muy notable: August Messer.

Resulta que Messer, aunque Zea y Leyva no consideran a este autor como relevante, fue un pensador alemán que escribió una historia de la filosofía. En ésta destacan dos tomos que atienden a la difusión de la filosofía alemana: *Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert* (1913), y *Die Philosophie der Gegenwart* (1916). El primero fue traducido por José Gaos en 1926 y el segundo lo tradujo Joaquín Xirau un año antes. Ambas traducciones fueron publicadas en Madrid por Revista de Occidente. Los libros de Messer no sólo figuran como fuente de Yáñez,<sup>2</sup> también lo son para filósofos como Antonio Caso y Samuel Ramos. Si bien ni Gurvitch ni Messer aparecen explícitamente en los ensayos que se presentan, la información sobre ellos es destacable para comprender el trasfondo de la filosofía en México. Son dos autores que dan un atisbo de la forma en que las fuentes secundarias diseminaron la filosofía alemana.

<sup>1</sup> El original francés es de 1930; la traducción al español de Francisco Alameda Vives fue publicada por el editor M. Aguilar en 1931.

<sup>2</sup> También aparecen en sus ensayos “Bergson y la vida” de 1932, “Nietzsche y el positivismo” de 1939 y otros más.

El otro camino para contestar la pregunta antes planteada es señalar la vía por la cual Yáñez estudió a Scheler y a Heidegger. En el ámbito del pensamiento mexicano se ha señalado que los libros del filósofo de Messkirch primero fueron atendidos en los círculos literarios, en especial por el grupo de los Contemporáneos (Díaz Ruanova, 1982: 21). Octavio Paz también da testimonio de ello en el ensayo de 1978 *Xavier Villaurrutia en persona y en obra*. El premio Nobel expresa que los Contemporáneos tenían un conocimiento tangencial de la fenomenología y del existencialismo. Ellos, según Paz, no habían leído directamente a Heidegger, pero sí a Pablo Luis Landsberg y “una obrita póstuma de Max Scheler: *Muerte y resurrección*”. Pero Paz dice algo más: “Cuesta escribió una nota sobre Scheler y en sus artículos figuran una o dos veces los nombres de Husserl y Heidegger” (Paz, 2003: 69). En efecto, Jorge Cuesta escribió en 1927 una reflexión para la revista *Ulises* sobre el libro *El resentimiento en la moral* del mismo Scheler (Cuesta, 1978: 32-38). Las noticias anteriores hacen patente que además de la recepción de Heidegger por los literatos mexicanos, también Scheler estaba en el catálogo de sus lecturas y Yáñez estuvo relacionado con los Contemporáneos (Rangel Guerra, 1969: 13). No es extraño, entonces, que gracias a ellos tuviera noticia de los dos discípulos de Husserl. Por último, es desatinado pensar que los literatos tenían noticias superficiales de la cultura y filosofía alemanas, como puede interpretarse por los comentarios de Paz. En realidad, el pensamiento germano fue de suma importancia para la formación de la mayoría de los escritores mexicanos del siglo XX (Kurz, 2008: 75-108).

Desde luego, además del ámbito literario, los dos pensadores alemanes también fueron conocidos en el filosófico, y Yáñez, como ya demostramos, estuvo fuertemente emparentado con él. Caso fue maestro de Yáñez, tal como lo refiere en la entrevista que le hace Carballo. Hasta menciona que Caso sugirió que su tesis para recibirse fuera sobre el resentimiento en México (Carballo, 1986: 367). Hacia 1933 Caso dio un giro en sus investigaciones filosóficas y, tal como lo señala Fernando Salmerón, la fenomenología alemana empieza a ser predominante en sus referencias textuales. No sólo Husserl y Heidegger están presentes, también Scheler y Nicolai Hartmann (Salmerón, 1973: 302-303). Igualmente, en la Facultad de Filosofía hay otro profesor que desde 1927 enseña esta filosofía, en especial la fenomenología: Adalberto García de Mendoza (Zirión, 2009: 23-29; Escalante, 2016: 33-39). Dentro de ese contexto formativo de la Facultad, Yáñez conoció la fenomenología, el pensamiento de Scheler y la filosofía de Heidegger.

Cerramos estas puntualizaciones con una reflexión del juicio que se ha hecho acerca de la llegada del pensamiento alemán a México, en específico de la fenomenología y, por supuesto, de Heidegger. La calificación que han hecho los filósofos de la recepción y comprensión de la filosofía germana en el siglo XX es negativa:

desde el menosprecio por los trabajos de García Mendoza hasta la supuesta incompreensión del autor de *Sein und Zeit* por quienes lo leyeron. Todo ello puede resumirse en la siguiente afirmación sobre el pensamiento de Heidegger: “estoy persuadido que la recepción de Heidegger en español, al menos en México, apenas si rozó, de manera sigilosa la puerta de la filosofía” (Constante, 2014: 122). Creemos que es un juicio parcial. La filosofía que se hizo en el territorio nacional, con sus aciertos y sus errores en la comprensión del pensamiento alemán, no puede valorarse por su acercamiento más filosófico o menos filosófico de un autor, mucho menos si ejercieron de una manera fenomenológica o heideggeriana la filosofía. De diversa forma todos los intelectuales mexicanos de principios del siglo pasado tuvieron noticia de la filosofía europea, en específico la hecha por alemanes. Y esa diversidad, esa complejidad, es necesaria estudiarla para reconocer cómo es que llegaron a ciertos argumentos, a ciertas ideas. Lo cual atiende a las condiciones de posibilidad del pensar mexicano, que en el caso de Yáñez hemos tratado de esclarecer, por lo menos en lo que toca a las condiciones textuales: respecto a las fuentes, libros, autores que el jalisciense leyó. De cualquier forma, el trabajo de Constante también reconoce que es necesario realizar esto para la comprensión cabal de la filosofía en México, y la edición de los textos de Yáñez va hacia esa finalidad.

Cabe resumir el contenido de los ensayos. En “La nada en Martin Heidegger” Yáñez empieza describiendo el problema de la nada, el cual se ha desdeñado por la mayoría de los filósofos de la antigüedad y la modernidad. Por lo tanto, ninguno llegó a categorizar una respuesta a este problema, mucho menos a considerar una vía de análisis de la nada, como sería la angustia. Así, el único que pudo dar con la cuestión es Heidegger quien, afirma Yáñez, sorprendió al mundo filosófico al preguntarse por la nada en lugar del ser. De este modo, por vía de la existencia del hombre —el jalisciense no menciona el término *Dasein*— al encuentro con la muerte y la angustia deviene la nada y con ella el ente es revelado, lo cual hace pensar a uno en algo más que el mero ente, es decir, en el ser. El otro ensayo, “Kierkegaard y Heidegger”, hace una comparación de las ideas de ambos filósofos, sobre todo en referencia a la angustia. Ahí Yáñez considera que son gemelos en cuanto a la vía por la cual llegan a sus pensamientos sobre el hombre, a pesar de que uno va por la psicología y otro por la metafísica. De esta manera, el escritor hace una comparación de los textos de Kierkegaard —cita *El concepto de la angustia*— y los del filósofo de Messkirch —cita *¿Qué es Metafísica?*— donde ambos analizan cómo la angustia lleva a la nada, aunque para el danés el concebir la nada termina en una relación religiosa mientras que para Heidegger hace existir al ente en cuanto tal. A pesar de que Yáñez utiliza el término “sistema” para referirse a la filosofía de los dos pensadores, la comparación de sus ideas es atinada y pertinente.

Respecto a la edición de los ensayos cabe decir que fueron respetados los efectos de los caracteres tal cual aparecen en la revista *Tiempo*. Por ejemplo, se mantuvo el uso de mayúsculas, negritas o cursivas, se corrigieron erratas menores, se dejó el espaciado entre párrafos tal y como estaba en el impreso y se modernizaron todos los nombres de los autores. Algunas comas fueron suprimidas y otras añadidas cuando era necesario; se cerraron las comillas cuando no se hacía en el impreso. Los títulos de los libros se han puesto en cursivas ya que la mayoría aparecían sin ellas; también se hizo lo mismo con los términos en latín. Igualmente se modernizó la ortografía, por ejemplo, cuando aparece un verbo con una acentuación que ya no se usa como “fué”; de la misma manera, en algunos casos, separamos el enclítico cuando la acción del sujeto aparecía en el mismo término verbal, en este caso “hállase” por “se halla”. En cuanto a las notas, las de Yáñez están numeradas de manera continua, las de la edición están seguidas por un asterisco (\*). Todos estos criterios corresponden a la difusión de los ensayos porque la metodología para conformar una edición concierne a los fines prácticos para los que se hace (Correa, 2018). Por último, es de suma importancia agradecer al Lic. Felipe Medina González con la ayuda en la transcripción de los textos y a los herederos de Agustín Yáñez, sobre todo a su hijo Gabriel Yáñez, quien amablemente autorizó la edición de estos ensayos.

*Héctor Aparicio y Héctor López Domínguez*

### **La nada en Martin Heidegger<sup>3\*</sup>**

El problema de la nada es anterior al mundo mismo. En él se fincan las más viejas cosmogonías: la Biblia y Hesíodo hacen surgir del caos, del vacío, de la nada, el cielo y la tierra<sup>4\*</sup>; se constituye, desde entonces, uno de los grandes temas de la metafísica universal, no por antiguo e importante, mejor resuelto. Para no seguir más trayectoria que la proyectada por esta cuestión en el mundo de la cultura occidental cuyas son las anteriores referencias de Moisés —crucero con el mundo de oriente— y de Hesíodo, referiremos sus principales jalones a la ilustre escuela de Elea, en especial a Parménides y a Zenón: el primero dio claro y preciso contorno al tema: “el ser como tal, debe ser; el no ser no es” de ello se deduce el principio fundamental de la filosofía eleática: “el ser es uno e inmutable” sobre lo que Zenón

<sup>3\*</sup> La referencia de los ensayos está en la Bibliografía. En ambos ensayos se deja el título en mayúsculas y también el nombre del autor con mayúsculas y cursivas tal como aparece en la revista impresa.

<sup>4\*</sup> Yáñez se refiere al libro del *Génesis*, 1:1, y la *Teogonía*, 117.

de Elea —príncipe del racionalismo— edifica sus aporías.<sup>5\*</sup> Los eleáticos, empero, desdennan el concepto polar del ser: la nada, y se desentenden con buscarle alguna importancia, entregándose, de lleno, al estudio del ser. Pareja actitud guardarán, lógicamente, cuantos filósofos hagan referencia a la nada. Ya tiene la razón un principio de excusa: “la nada no produce nada y lo que existe no puede dejar de ser”. La dialéctica de Elea se ha convertido en largo dogmatismo, en fórmula tabú rigurosa a través de muchos siglos de filosofía. Si pues la actitud de la razón y de los filósofos ante la nada es lógica, para enfrentarse al problema se necesita ir contra la lógica, adoptar una posición irracionalista. Pero —se nos ocurre ahora— ¿no es en cierto modo irracionalista y de un apriorismo inválido la fórmula defensiva de la razón ante el problema de la nada que por difícil torna la remisa?: “el no ser no es; la nada no produce nada”. Habría esperanza en que Descartes —filósofo por muchos conceptos afín a Parménides— al poner su piqueta sobre todo lo viejo, al volver al enlace del pensamiento con el ser tornado a la idea eleática, al condenar al vacío cuanto no sea yo y cuanto quede en el seno de la duda metódica, antes de correr por el camino seguro del conocimiento se avocara a la investigación de aquello que deja fuera como elemento negativo y vacío; pero la duda metódica sólo ha resultado una suspensión y la epojé cartesiana se limita por la evidencia en Dios y se llena poco a poco.<sup>6</sup> Surge en esta época, sin embargo, el genio solitario y atormentado, angustiado, de Blaise Pascal y se asoma resueltamente —para mí un poco voluptuosamente— al foso del misterio, a la “oscuridad” de la nada: adivinamos sus construcciones y divagaciones en su obra, por desgracia fragmentaria, hondas divagaciones que no llegaron a sistematizar una respuesta categórica al problema de la angustia y de la nada, que pocos han sondeado y vivido como el irracionalista que supo conocer las razones del corazón ignoradas por la razón misma. Luego multiplica sus revoluciones el movimiento vitalista —culminando en el idealismo alemán—, y el ser estático pierde significación, la alta significación que heredara de Elea y se impone el acto, el devenir, como lo único absoluto y verdadero, objeto de la glorificación nietzscheana; hay una corriente que bucea en la nada: Hegel (“la naturaleza misma de lo finito estriba en remontarse sobre sí mismo, negar la propia negación y convertirse en infinito; el deber ser impulsa exclusivamente sobre los límites actuales y exclusivamente un paso más allá de ellos; el deber ser sólo es

<sup>5\*</sup> Parménides D.-K. 28 B 2; Zenón 29 B 1-5.

<sup>6</sup> Que Descartes entendió la significación metafísica de la nada, compruébalo este pasaje: “Ni debo imaginarme que no percibo el infinito por una vera idea, sino sólo por la negación de lo finito, lo mismo que comprendo el reposo y las tinieblas por la negación del movimiento y de la luz” (*Med. Tert.* VII, 45).

un progresar finito aunque repitiéndose hasta el infinito; lo infinito está referido siempre a lo finito, opuesto a él, o lo que es lo mismo, determinado, limitado por éste como un infinito finito; el error está en que lo finito está considerado como incompatible e inconciliable con lo infinito”)<sup>7\*</sup>. Hegel hace retroceder su dialéctica sin ofrecernos fórmula alguna exacta; Nietzsche se pierde en la locura. Más tarde, pero en el mismo siglo, otro atrevido y dionisiaco, al igual de Nietzsche, pero en un plano de angustia mística parejo a Blaise, el solitario de Port-Royal, entrará en la nada y nos dirá, dramáticamente, irracionalmente, un mensaje decisivo: Dostoyevski, el epiléptico, pero sin contornar en rigor filosófico sus ataques a la lógica, sin meter en el cartabón sus atrevidos conceptos.

¿Y la nada?, ¿qué es?, ¿cómo se define? El problema está planteado desde siempre por la conversación banal: todos hablan de la nada; ninguno acierta a reducirla, valientemente, a un conocimiento riguroso; los de un lado la desdeñan —postura comodísima desde los tiempos de Elea—, mientras otros se pierden en ella por los caminos del terror —Pascal—, de la epilepsia —Dostoyevski—, o de la locura —Nietzsche.

A dos mil cuatrocientos años de Parménides, sobre la misma roca del ser y del existir, un filósofo ha juzgado que la actitud desdeñosa al camino que se deja cuando se toma el de la investigación existencial, no es útil ni honrada. El problema no debe quedar a nuestra espalda, minando nuestras edificaciones científicas. Abordémoslo.

Este filósofo es Martin Heidegger, de la ya ilustre escuela fenomenológica de Husserl cuyo es el discípulo más autorizado en la Alemania de hoy y su sucesor en Friburgo.

A igual nivel de Max Scheler, Martin Heidegger y el filósofo de la simpatía dan rumbos nuevos a la tendencia fenomenológica y por cierto diferentes a los que le imprimiera el maestro común, Edmund Husserl; esto constituye un dato interesante y de útil recuerdo para comprender y verificar mejor la novísima escuela filosófica. Volveremos varias veces sobre la cuestión en el curso de estas reflexiones.

Desde luego nos interesa conocer cómo dio en el tema de la nada el maestro de Friburgo. Heidegger salió a los campos de la fama con su analítica existencial que corregía varios puntos de las doctrinas husserlianas y llegó, por esta ruta, a ofrecernos su definición —una más sumada a las múltiples que el mismo Husserl ha formulado— de la fenomenología. (Recuérdese ahora la más nueva de las defi-

<sup>7\*</sup> La cita proviene de *Wissenschaft der Logik*. No hemos podido determinar de cuál traducción se tomó la cita o si acaso fue una lectura directa (Hegel, 2011: 261-262).

niciones husserlianas, nacida en la Sorbona cuando el fundador de la fenomenología profesaba sus *Meditaciones cartesianas*: “la fenomenología —definió entonces Husserl— es una egología trascendental” (París 1929).<sup>8\*</sup> Para Heidegger la fenomenología es “la ontología descriptiva de la existencia”<sup>9\*</sup> (*El ser y el tiempo*. 1er tomo)<sup>10\*</sup>. Se descubre primeramente que la existencia se nos presenta como una

<sup>8\*</sup> Véase Husserl (1988: 15-16; 1996: 75-78). El estudio de la filosofía husserliana también estuvo atravesado por la lectura de los libros de Messer y de Gurvitch. Sin embargo, el manual de Messer no expone el pensamiento de los discípulos de Husserl: Scheler y Heidegger. El libro sobre la filosofía actual de aquella época le dedica ocho páginas al pensamiento husserliano en el apartado “La filosofía ‘fenomenológica’. Edmundo Husserl” (Messer, 1941: 169-177). Por ello Yáñez complementó su formación en el pensamiento alemán con el libro de Gurvitch.

<sup>9\*</sup> La referencia es interesante por dos razones. En primera, la cita textual proviene de Gurvitch (1949: 208). En segunda, muestra la mediación de las fuentes secundarias para el conocimiento de Heidegger. El trabajo de Gurvitch contiene cinco apartados: I) dedicado a Husserl; II) sobre el intuicionismo emocional de Scheler; III) donde se expone la filosofía de Emil Lask y Nicolai Hartmann; IV) enseña la nueva orientación de la fenomenología de Heidegger. La publicación de Gurvitch está basada en unas conferencias que dictó en la Sorbona entre 1928 y 1930, lo que indica la importancia otorgada al pensamiento de Heidegger en Francia. De hecho, tanto la explicación de la filosofía heideggeriana hecha por Gurvitch, así como el prólogo que hizo Léon Brunschvicg para *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande* ensalzaban al filósofo de Messkirch tal que no parece ser neutral su exposición (Janicaud, 2015: 15-18). De cualquier forma, el trabajo de Gurvitch fue decisivo para el conocimiento del pensamiento alemán en México (Leyva, 2018: 177-178, 187).

<sup>10\*</sup> Esta mención prueba la importancia que se le otorga a *Sein und Zeit* en la filosofía de Heidegger que, como puede verse, todavía se atribuye como primera parte cuando el filósofo de Messkirch pretendía hacer otra. Además, señalar el título como *El Ser y el Tiempo*, con el artículo determinado masculino tal como Gaos lo traduciría después en 1951, indica que, posiblemente, Yáñez estaba en contacto con las ideas de este español (aunque también puede ser que el título lo haya tomado tal cual lo tradujo al francés Henry Corbin como “l’être et le temps” porque, en el registro impreso de la revista, los sustantivos “ser” y “tiempo” no aparecen en mayúsculas) (Heidegger, 1938). De cualquier forma, es probable que el conocimiento del jalisciense sobre la filosofía heideggeriana estuviera enriquecido por el diálogo con aquel exiliado. Ahora bien, es necesario puntualizar lo siguiente: no puede asumirse, como lo hacen algunos de los estudiosos mencionados (Zirión, 2009; Constante, 2014), que el conocimiento de la filosofía alemana en México se esclareció con la llegada de Gaos, mientras se pasó en tinieblas y a tientas antes de esto. Los intelectuales mexicanos conocían las investigaciones germanas y sabían de su importancia, a pesar de tener noticias a través de traducciones o de fuentes indirectas. Es tan fácil echar por tierra la pretensión de ignorancia del pensamiento mexicano sobre la filosofía alemana con un contrafáctico. Gaos llega a México en 1938. Es acogido en la comunidad mexicana y obtiene un puesto como maestro en la Universidad. Continúa enseñando acerca de la cultura alemana sin mayor repercusión para la filosofía mexicana. Se vuelve una rareza en los anuarios de la Facultad de Filosofía pues los intelectuales del territorio nacional en aquel momento estaban enfocados en interpretar y entender únicamente el positivismo, o solamente el vitalismo, o sólo la neoescolástica, o cualquier otra tendencia que podamos imaginar. Pero no fue así. Como sabemos, Gaos llegó y fue entablando relaciones con los intelectuales mexicanos (Yamuni, 1980: 41-45; Valero Pie, 2015). Esto sucedió porque ellos ya estaban al tanto de la filosofía alemana que estudiaba el pensador español. Tal fue su alcance que pudo publicar la traducción de *Sein und Zeit* que había empezado desde antes de su arribo a México. Para rematar todo esto, cabe añadir que Gaos agradece al mismo Yáñez y a García Máynez con la ayuda para publicar la traducción *El Ser y el Tiempo*. Lo hace en

preocupación anunciándonos este hecho que “el carácter finito y limitado de la existencia humana es más primordial que el hombre mismo”; pero la simple preocupación de la existencia banal se convierte en angustia cuando pasa a estudiarse en la existencia que se encuentra a sí misma: la consciencia moral, la misión de la muerte y la resolución resignada llevan de la molestia que se da en la existencia banal, a la angustia: (es el caso de Pascal, de Dostoyevski y de Kierkegaard, el filósofo danés que algunos señalan como el más claro e inmediato antecedente de Heidegger, pero que nosotros consideramos como gemelo suyo en la doctrina de la angustia).<sup>11,12\*</sup> La angustia, afirma Heidegger en otro lugar, es el sentimiento del abismo, del *hiatus irrationalis* en que está sumida la existencia humana aún en sus manifestaciones más elevadas. Y comienza luego la derivación atrevida de Heidegger que había de culminar en el estudio de la nada: “Característica esencial de la existencia es la muerte y por ello debe encontrársele una interpretación puramente existencial; la muerte no es un acontecimiento de la existencia en el mundo: es la existencia en sí misma que llega a su totalidad por la muerte y por ello mismo se suprime; la muerte se basa en la preocupación, (angustia en la existencia que se encuentra a sí misma), y ya se ha dicho que la preocupación es el ser de la existencia; el ‘ser para la muerte’ es un elemento inseparable de la existencia: en la muerte es donde los hombres están más separados y más devueltos a sí mismos”.<sup>13\*</sup>

Tal es el impulso primordial de la metafísica de Martin Heidegger.

Y un buen día, —el día que inaugura su curso anual en la Universidad de Friburgo el año de 1929— Heidegger medita por el mismo camino de Parménides: ¿qué es el ser?, ¿cuál es la esencia de las cosas, del todo? (Metafísica es totalidad) La pregunta suprema de este día se ha formulado así para Heidegger: ¿qué es metafísica?<sup>14\*</sup> “La interrogación metafísica —advierte preliminarmente el filósofo— debe ser

el prólogo que se incluyó en la primera edición de la traducción y que después se suprimiría (Gaos, 1993:15). Sin duda el pensamiento en México se enriqueció con el exilio español, pero fue un diálogo entre pares intelectuales.

<sup>11</sup> Cf., mi ensayo comparativo: “Kierkegaard y Heidegger”.

<sup>12\*</sup> Aunque la nota de Yáñez podría hacer suponer que tal ensayo ya estaba publicado, en realidad salió a la luz meses después. Posiblemente el jalisciense ya lo tenía escrito y por eso hace el anuncio del texto.

<sup>13\*</sup> Muchas de estas citas también pueden encontrarse en los manuales de Adalberto García de Mendoza. Cabe la posibilidad de que Yáñez leyera sus trabajos. Sin embargo, García de Mendoza tenía como fuente el libro de Gurvitch lo cual lleva a pensar que tanto él como Yáñez tenían un panorama común de autores y lecturas.

<sup>14\*</sup> La traducción que utiliza Yáñez de ¿*Qué es Metafísica?* es la de Raimundo Lida (Heidegger, 1932). En las notas del siguiente ensayo podrá apreciarse que también conoció la versión hecha por Xavier Zubiri.

planteada en su totalidad y siempre por la situación esencial de la existencia que interroga”, es decir, haciendo que el mismo que plantea la interrogación sea introducido en ella, “se torne objeto de la cuestión misma”.

La metafísica, como toda ciencia —y este es el nexo común y último entre ellas—, se dirige hacia el ente mismo; reversamente he aquí que el hombre —un ente— se investiga, hace ciencia, se torna objeto de la cuestión que se propone, o para decirlo con palabras textuales: un ente irrumpe en la totalidad del ente y de tal manera que en esa irrupción y por obra suya el ente se despliega en lo que es y cómo es él mismo, y por encima de él, nada.

Ha surgido el concepto peligroso. Heidegger no pasa de largo: la actitud estudiosa se vuelve reversiva, ya no como en Parménides que simplemente niega a la nada. Heidegger reflexiona: cuando el hombre entregado a la ciencia se asegura de lo que le es más propio —el ente, el ser— *menciona precisamente lo otro*: sólo debe investigar el ente, y *fuera* de él *nada*; exclusivamente el ente, y *más allá* de él, *nada*; únicamente el ente, y *por encima*, *nada*. ¿Y ESTA NADA?, ¿es casualidad el que espontáneamente nos expresemos de ella?, ¿es sólo una manera de hablar y fuera de eso, nada?, ¿por qué nos preocupamos de esta nada?, ¿por qué la ciencia se desentiende de ella y al abandonarla cabalmente la estamos ADMITIENDO? (Parménides ha quedado, de pronto, frente a frente). La analítica existencial se ha atrevido en loco gesto de audacia; por ello cuando se habla de Heidegger, se piensa en Dostoyevski, en Nietzsche, en Kierkegaard; ¿sucumbirá como ellos? *Alea jacta est*.

“La ciencia nada quiere saber de la *Nada*; pero con igual certeza queda establecido que precisamente la ciencia, al tratar de enunciar su propia esencia, pide auxilio a la Nada, reclama para sí lo que ella misma rechazaba de sí; ¿qué fragmentada esencia se revela en esto?”

El viejo problema ha quedado planteado de modo perentorio, con osadía inaudita; para elaborarse, necesitamos ahora llegar a un plano donde se haga posible la respuesta o se evidencie la imposibilidad de responder. Al formular la pregunta ¿qué es la nada?, se introduce por adelantado que la nada es algo, el concepto se ofrece como tal o cual cosa, como un ente. Pero precisamente la Nada se distingue en absoluto del ente: el indagar la Nada transforma el objeto de la indagación en su puesto, choca desde luego con el principio básico de la lógica, el de contradicción.

Ya decíamos al iniciar estas reflexiones que el problema de la Nada requiere en quien con él se atreva una decisión de hostilidad contra la lógica, una postura irracionalista. Anotemos desde luego esta profunda diferencia entre Husserl, (insigne investigador y reparador moderno de la lógica que ha librado singular batalla

por los fueros de esta disciplina, obteniendo como rico botín, los nutridos volúmenes de sus *Investigaciones Lógicas*<sup>15)</sup> y Heidegger: perfiles divergentes en la escuela fenomenológica; divergencia que se acentúa con este motivo de vértigo: la investigación de la Nada. “El entendimiento —prorrumpe enérgicamente el último filósofo— ¿no es en realidad soberano en esta cuestión de la Nada?” Si se entrega la Nada a la suprema instancia de la Lógica, quedará bajo la determinación de lo negado: “negación, es, empero, según la doctrina dominante y siempre respetada de la Lógica, una *específica operación del entendimiento*”; cómo vamos entonces a renunciar al entendimiento.

Pero Heidegger vuelve escrupulosamente sobre el supuesto de que entregar la Nada a la Lógica, es ponerla bajo la determinación superior de lo negativo: ¿es cierto que la Nada viene a ser por aquella determinación superior una manera especial, una modalidad de lo negado? “¿la Nada existe sólo porque existe el No, es decir, la negación?” o más bien ¿no será que *la negación y el No existen sólo porque existe la Nada*? Heidegger pasa inmediatamente a sentar una tesis sensacional: “LA NADA ES MÁS ORIGINARIA QUE EL NO Y QUE LA NEGACIÓN”. Punto continuo afirma: “Si esta tesis es correcta, la posibilidad de la negación como operación del entendimiento —y en consecuencia el entendimiento mismo— dependen, de algún modo, de la Nada. ¿Cómo puede entonces el entendimiento pretender decir este punto?” Precisa ahora demostrar la corrección de la tesis. A ello dirige sus esfuerzos el maestro de Friburgo.

Primeramente, buscará la Nada. “Lo cierto es que *nosotros conocemos la Nada*, aunque sólo sea en la forma en que nos referimos a ella en el vaivén de nuestro hablar cotidiano”. Un paso más y Heidegger nos la define ya: “La Nada es la absoluta negación de la universalidad del ente”. Pero no se crea que esta definición es la última y definitiva; habríamos sido defraudados: es sólo la concentración del concepto común que habrá de tomarse como guía para seguir el rastro de la Nada. Conforme a tal definición, se supone que la universalidad del ente debe ser dada previamente para poder, *como tal, caer* plenamente en la negación, en la cual la Nada habría de revelarse entonces.

Pero surge aquí una dificultad: nuestra finitud esencial nos hace pensar la “totalidad del ente” en la idea, mas no alcanzarlo en la integridad de su universalidad: *en sí y de una vez*; por manera que llegamos así al concepto formal de la Nada imaginada, pero no a la Nada misma. “Ahora bien —dice Heidegger— la Nada,

<sup>15)</sup> *Logische Untersuchungen* de Husserl fueron publicadas en 1900 con segunda edición en 1913. Fueron traducidas al español por Manuel García Morente y José Gaos, publicadas en 1929 en *Revista de Occidente*.

nada es; y entre la Nada imaginada y la “propia”, no cabe distinción posible, como que la nada representa la completa ausencia de distinción”. Por otra parte, concluye Heidegger, las objeciones del entendimiento, “si no captamos la totalidad del ente en sí, *a diario nuestra existencia se encuentra en medio del ente en su totalidad*”: “justamente las disposiciones (de ánimo) nos ponen así en la presencia del ente en su totalidad” y ellas también “nos encubren la Nada que buscamos”. Habría que buscar “una *disposición de ánimo* que, según su más auténtico sentido de descubrimiento, *volviera patente la Nada*”. Esta disposición en la que el hombre es traído a la presencia de la Nada misma es la angustia.

Vuelve Martin Heidegger a las distinciones que en obras anteriores había establecido entre el estado o disposición anímica de la angustia, y la inquietud angustiosa, el temor, o los sentimientos afines que corresponden a la timidez o la *presencia* de este a aquel ente *determinado*. “La angustia es siempre angustia ante... pero ante esto o aquello”: al contrario de la confusión que producen la inquietud angustiosa y el temor, la *auténtica angustia* “produce una *peculiar* tranquilidad”. En la angustia hay una indeterminación, un alejamiento del ente en su totalidad, “que nos oprime”, “que nos deja sin punto de apoyo”: únicamente queda y cae sobre nosotros al huir el ente, *ese ningún*: “*LA ANGUSTIA MANIFIESTA LA NADA*”.

Y la admirable estructuración del problema termina así; “que la angustia revela la Nada, lo comprueba el hombre mismo, inmediatamente, una vez desaparecida la angustia. Al fulgor instantáneo del recuerdo reciente, debemos decir: aquello ante lo cual o de lo cual nos angustiábamos era “en rigor”, *nada*. En efecto: *la Nada misma como tal, estaba allí*”.

El problema ha quedado —repetimos otra vez el adverbio— admirablemente elaborado.

¿Cómo va a darle Heidegger la respuesta final?

Afirmaciones que fundamentan la respuesta: “La Nada se revela en la angustia, pero no como ente, ni se da tampoco como objeto. La Nada se revela en la angustia *con el ente y en él*, en cuanto ente en fuga hacia la totalidad. La Nada no ejerce atracción hacia sí, sino que, por esencia, aleja de sí” produciendo una “inmovilidad de encantamiento mágico”; “este rechazo —totalmente alejador hacia el ente en fuga en su totalidad— conforme al cual la Nada oprime en la angustia a la existencia, es *la esencia de la Nada: la anulación*”. “Ni es un aniquilamiento del ente, ni surge de una negación. La anulación tampoco es susceptible de reducirse a aniquilamiento ni negación. *La nada misma anula*”.

Esta cualidad esencial anuladora de la Nada —sigue arquitecturando Heidegger— lleva, afirma en el ente la existencia; la existencia humana destacándose así

de la Nada, “llega al ente y penetra en él”; “lo que es la existencia y lo que no es proviene ya, como tal existencia, de la Nada revelada”. Llega así el filósofo a la corona de la tesis que atrás conceptuamos fundamental, a saber, la de que es más originaria la Nada que el no y la negación. El razonamiento se completa así: “La existencia, manteniéndose a sí misma en el interior de la Nada se halla ya por encima del ente en su totalidad: *a este estar por encima del ente lo llamamos trascendencia*. Si la existencia en el fondo de su esencia no *trascendiera* —es decir, ahora, si no se mantuviera por anticipado en el interior de la Nada— *nunca podría estar en relación con el ente*. Imposible todo ser por sí mismo y *toda libertad*, sin una originaria manifestación de la Nada”.

Hemos llegado a la respuesta del programa: “La nada no es un objeto ni en general un ente. *LA NADA ES EL HACERSE POSIBLE LA MANIFESTACIÓN DEL ENTE COMO TAL PARA LA EXISTENCIA HUMANA*”.

La definición anterior a que ha llegado Heidegger tras una reducción fenomenológica ejemplar, tan ejemplar que por sí sola, evitando largas explicaciones, expresa lo que es una reducción fenomenológica, realiza filosóficamente una idea sobre la nada por Hegel apenas esbozada. Como se acaba de ver y un poco después se puntualiza en la conferencia que estudiamos, la Nada no ofrece el concepto opuesto al ente, sino que corresponde primordialmente a la esencia del ser mismo; en el ser del ente se realiza el anular de la Nada”.

Se enlaza esta novísima doctrina de la manifestación del ser por la nada sin que ambos conceptos choquen, sino antes bien, se estimulen y completen, con la vieja teoría cosmogónica: Dios creó al mundo de la Nada; de las tinieblas y del vacío surgió el cielo y surgió la tierra: *ex nihilo fit ens creatum*. Ya se ve cómo la teoría de Heidegger tiene tras de sí una tradición que confirma espléndidamente. *Ex nihilo fit ens creatum*, ¿cómo? Manifestándose el ser, finito por esencia, en la trascendencia de la existencia mantenida en el interior de la Nada.

Por esta ruta se ha llegado a verificar cómo el problema de la Nada “ciñe en torno la totalidad de la Metafísica” o —etimológicamente— problema que va más allá del ente como tal. Al mismo tiempo se corresponde el enunciado de la conferencia: ¿qué es metafísica?, cumpliéndose las dos condiciones de todo capítulo metafísico: a saber, que abrace la totalidad de la problemática metafísica y que el sujeto de la investigación torne en objeto de la misma.

Intentaremos ahora una síntesis —desnudo esquema— del sensacional problema ofrecido por Heidegger: ¿Qué es metafísica?, es decir, ¿qué está *más allá* del ente? Nada. ¿Y esta Nada? El entendimiento y la ciencia nada quieren saber de ella porque ya sólo el enunciado de la pregunta viola el principio de contradicción; la Nada no

es; la cuestión se priva así de su propio objeto. Mas el entendimiento no puede adelantarse a dar un juicio negativo sobre la Nada porque esta es más originaria y anterior que el No y la negación: es consecuencia, anterior al entendimiento mismo. Se llega a la prueba de esta tesis razonando así: la negación se basa en el no que surge de lo anulador, característica esencial de la Nada; (la negación, además, sólo es una forma de lo anulador: otras maneras de la anulación, de la Nada, son el infringir, el odiar, el incumplir, el privar y el prohibir); la anulación es la esencia de la Nada que se manifiesta en la angustia; la angustia es una disposición de ánimo que nos hace encontrarnos en la universalidad del ente y que al mismo tiempo nos lleva a la presencia de la Nada: la angustia es el acontecimiento de la existencia en el que la nada está patente. Puestos ya en contacto de la Nada por medio de la angustia, podemos descubrir que no se trata de un ente, por tanto no se trata —como se creía— de un concepto contrario al ente, antes bien, la Nada concurre en unidad con el ente, la Nada se revela con el ente y en él; pero como la nada aleja de sí, este alejar es la esencia de la misma Nada, es la anulación, una de cuyas maneras es la negación: se vuelve así al punto de partida. Pero además Heidegger elucida este reparo: ¿cómo, si la existencia para mantenerse en relación con el ente debe darse en la Nada y esta se manifiesta primariamente en la angustia, se reconoce que la angustia —condición de la existencia conforme a la teoría— se da tan raras veces? Responde el filósofo: “que la angustia se presente en raros momentos significa que la Nada se nos oculta en su primordialidad, perdiéndonos nosotros enteramente, de determinada manera, en el ente: cuanto más nos dirigimos al ente, tanto menos lo dejamos ser rechazado por la esencia anuladora de la Nada y ésta más se aparta de nosotros: en este juego la Nada nos remite al ente. ¿Qué testimonio más impresionante de la manifestación continua, aunque disimulada, de la Nada en nuestra existencia que la Negación? La existencia no puede engendrarla, como la negación que pertenece a la esencia del pensar humano, engendra el No, porque la negación niega cuando se pone a su alcance un objeto negable: la negación dictamina acerca de un No, pero de ningún modo añade el No sacándolo de sí misma. Volvemos al objeto negable y por negar: ¿cómo podrá ser considerado objeto negativo a menos que todo pensamiento como tal mire ya previamente a la Nada? Ahora bien: la total invasión de la existencia por la anulación en todas sus formas —negación, prohibición, privación, odio, incumplimiento— atestigua la capacidad de revelarse —continua y sin duda oscurecida— que tiene la Nada, lo que implica que la angustia primaria es reprimida las más de las veces en la existencia. “La angustia está allí. Duerme apenas. En cualquier instante puede despertar en la existencia”. Tal es el concepto de la Nada en Martin Heidegger. La exposición que hasta aquí hemos hecho demuestra una dialéctica que, con otros motivos, une al filósofo con

los maestros antiguos de la escuela de Elea. Tal vez la dialéctica sea uno de los más graves reparos que puedan hacerse al discípulo de Husserl aduciendo algunas razones idénticas a las esgrimidas contra la dialéctica de Hegel y contra toda filosofía meramente dialéctica.

Heidegger ha peleado la gran batalla entre la metafísica y la lógica. Esta es la más rica significación de su trabajo en la historia de la filosofía. Muchos fueron los derrotados en igual pelea: ya hemos mencionado, a lo último Nietzsche, Kierkegaard. ¿Cómo ha salido, por su parte, Heidegger? ¿Puede gloriarse —y hasta dónde le ayuda su dialéctica— de un triunfo como el de Husserl al arrebatarse a la psicología los terrenos usurpados a la lógica? Difícil de suyo, el problema se espina aún más por cuanto Heidegger incluye en él aspectos religiosos y éticos, entre otros meramente ontológicos; su irracionalismo al oponer la angustia a las leyes de la Lógica advierte el regreso de la razón práctica y su triunfo sobre la razón pura que en manos de Kant dio tiros de gracia a la metafísica.

Todo ello origina la concurrencia de poderosos intereses críticos ante la revaluación metafísica de Heidegger: su conjunto plantea el motivo para reflexiones posteriores.

### Kierkegaard y Heidegger

Al intentar un breve bosquejo de los antecedentes históricos de Martin Heidegger acerca de su investigación de la Nada, llamamos al filósofo danés Søren Kierkegaard, gemelo del maestro de Friburgo.<sup>16</sup>

Con efecto, hay un innegable e inmediato parentesco de consanguinidad entre Kierkegaard y Heidegger, no importa que las fisonomías y tendencias de ambos filósofos sean diferentes. Al estudio de tal parentesco y de las diferencias de tipo entre ambas filosofías se consagra este ensayo; investigará preferentemente los elementos de la metafísica de Heidegger en el concepto de la angustia de Kierkegaard.

Recordada sea aquí la sorpresa del mundo filosófico cuando Martin Heidegger, al iniciar en 1929 su curso anual en la Universidad de Friburgo, se planteó la cuestión: ¿qué es la metafísica?, y cuando todos esperaban con fervoroso interés una doctrina novísima del *Ser*, escucharon una antilógica y suprema investigación de la *Nada* en cuyo seno está la esencia metafísica.

<sup>16</sup> “La Nada en Martin Heidegger”. — *Tiempo* No. 5.

¿Cómo se atrevió Heidegger a afirmar la existencia de la Nada? Por el descubrimiento de la Angustia, “disposición de ánimo que trae al hombre a la presencia de la nada”.

El concepto de la angustia es la matriz común de Heidegger y de Kierkegaard: al salir de ella por los campos de su tiempo, de su interés filosófico y de su actitud vital, devienen caminos diferentes: mientras el uno asciende por aquella disposición de ánimo —la angustia— al concepto de la nada y de éste al del ser, el otro pensador se sumerge por la angustia y la nada en las aguas de la psicología, la dogmática y la ética, hasta salir, por tan diversas rutas, a un resultado afín con la aspiración última de Heidegger, y es en Kierkegaard la integridad y grandeza por la angustia aliada victoriosamente con la fe: “Cuanto más hondamente se angustia, tanto más grande es el hombre”... La angustia es, en unión de la fe, absolutamente educativa porque “*consume todas las cosas finitas*”. Heidegger, por su parte, dirá: “‘Tanto más vive, tanto más es’... Característica esencial de la *existencia* es la *muerte*... La muerte es la existencia en sí misma que llega a su totalidad y por ello mismo se suprime; la muerte se basa en la preocupación, (angustia en la existencia que se encuentra a sí misma) y ya se ha dicho que la preocupación es el ser de la existencia; el ‘*ser para la muerte*’ es un elemento inseparable de la existencia: en la muerte es donde los hombres están más separados y devueltos a sí mismos”.

Hijos de la angustia, “objetos de la cuestión misma” como quiere Heidegger,<sup>17</sup> ni el alemán, ni el danés, al final, como acaba de verse, niegan la comunidad de origen; a través de procesos disímbolos llegan a conclusiones parejas: la plenitud del ser, plenitud considerada por el uno desde el lado religioso y por el otro desde el metafísico. El resultado no es nuevo, por lo demás; antes bien coinciden las corrientes religiosas y metafísica que ahora parcialmente estamos advirtiendo, en el concepto de plenitud buscado por los místicos de todos los tiempos: desde la

<sup>17</sup> Es sabido que Søren Kierkegaard padeció una angustia ancestral. En sus *Papeles póstumos* cuenta cómo su padre, siendo pastor niño y soportando mil privaciones, hambre, frío, desnudez, blasfemó contra Dios y este remordimiento que lo atormentaba a los ochenta y dos años fue patrimonio de la familia. Søren escribe: “La alegría de ser niño yo no la he tenido nunca”, y en otro lugar: “Es y será el combate más difícil cuando un hombre no sabe si su afición es una enfermedad del ánimo o un pecado”. El patetismo sube de tono en la obra *Estadios en el camino de la vida* donde leemos: “Un hijo es como un espejo en que el padre se contempla y para el hijo también el padre es el espejo en que se ve a sí mismo tal como será algún día. Sin embargo, raras veces se examinan uno a otro. Sólo a veces acontece que el padre se queda silencioso, mira con triste rostro al hijo, lo examina y dice: ‘Pobre hijo mío, vives en una llamada desesperación’”. En otro lugar liga esta terrible observación declarando: “Este fue el gran terremoto, la terrible revolución que me obligó a una interpretación nueva e indefectible de todos los fenómenos. Sospeché que la ancianidad de mi padre no era una bendición divina, sino una maldición, y que los relevantes dones espirituales sólo servían en nuestra familia para consumirnos mutuamente”.

anulación budista y el rigor cristiano que encuentra el tipo más alto en los primitivos y en los monjes, hasta los místicos modernos que han vivido hasta que los hizo vivir el sacudimiento negativo de la guerra de 1914; síntesis de esa confluencia mística de esencias religiosas, éticas, psicológicas y metafísicas, son aquellos versos de Teresa de Jesús:

Vivo sin vivir en mí,  
y tan *alta vida* espero,  
que muero porque no muero.<sup>18/19\*</sup>

Añádase al texto de Heidegger antes citado, (“la muerte es la existencia en sí misma que llega a su totalidad”), texto tomado de su obra *El ser y el tiempo*<sup>20\*</sup>, estas otras expresiones que se leen en su conferencia *¿Qué es metafísica?*<sup>21\*</sup>: “La esencia de la nada es la anulación: el *anonadamiento*. En su anonadamiento, la nada nos remite precisamente al ente” y piénsese en la identidad con los místicos que aspiran, por el aniquilamiento, a la eterna fusión con el Ente supremo. “La angustia en

<sup>18</sup> La literatura española abunda en este proceso que lleva del aniquilamiento, de la muerte, a la plenitud existencial, ya no sólo entre los místicos; recuérdese, no más, la abundancia de pasajes que en esta dirección nos ofrece don Francisco de Quevedo y Villegas.

<sup>19\*</sup> Como mencionamos en la introducción, Yáñez hace un cruce de las referencias literarias a la hora de filosofar. En este caso los versos del poema atribuido a Santa Teresa provienen de un villancico en octosílabos que generalmente se relacionan con el misticismo, pero también con el amor cortés. El poema se conoce como “Vivo sin vivir en mí”.

<sup>20\*</sup> Esta cita se encuentra en §48 de *Sein und Zeit* (Heidegger, 1997: 263). La misma cita puede ser encontrada en Gurvitch (1949: 218) y en las obras de García de Mendoza. No obstante, no hay razón para suponer que Yáñez desconoció directamente esta obra de Heidegger. Yáñez sabía francés (por lo menos eso puede deducirse por los galicismos presentes en sus demás ensayos) y para 1938 la editorial Gallimard publicó la compilación *Qu'est-ce que la métaphysique?* traducida por Henry Corbin. El libro incluía cinco partes junto con un prólogo del mismo Heidegger: 1) traducciones completas de *Was ist Metaphysik?*, *Vom Wesen des Grundes*, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*; 2) parciales de *Sein und Zeit* de los párrafos 46 a 53 y 72 a 74; de *Kant und das Problem der Metaphysik* de los párrafos 42 a 45 (Heidegger, 1938). Justo los párrafos 46 a 53 de *Ser y Tiempo* son los que tratan del advenimiento del ente por medio de la muerte, la angustia y la nada, mismo tema que analiza Yáñez en sus ensayos. Ahora bien, el mismo Zea (1955, 151) corrobora que esta obra fue importante para el estudio de la filosofía de Heidegger en México. Además, como registro material, existen dos ejemplares de la traducción de Corbin en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Podemos concluir que tanto Yáñez al igual que sus coetáneos estaban lejos de ser legos en la filosofía heideggeriana.

<sup>21\*</sup> Las citas comparativas que están en este ensayo son de *Was ist Metaphysik?* Corresponden a la traducción de Xavier Zubiri publicada en la revista Cruz y Raya en 1933. La cita que viene a continuación está en Heidegger (2003: 39-40). Dado lo que se mencionó en las notas al ensayo anterior y con esta referencia se puede corroborar que Yáñez conoció las dos traducciones de ese texto, la de Lida y la de Zubiri.

unión con la fe como medio de ‘salvación’” rotula Kierkegaard el capítulo último de su *Concepto de la angustia* y esa salvación es nada menos que la plenitud, —*grandeza* dice el filósofo— del hombre; nada menos que la *existencia* eterna.

Si en el resultado final convergen el dogmático y el metafísico, asimismo en el punto de partida se encuentran. Cuatro citas textuales lo comprobarán: “En este estado (el de la inocencia) hay paz y reposo; pero hay al mismo tiempo otra cosa que, sin embargo, no es guerra ni agitación —pues no hay nada con qué guerrear. ¿Qué es ello? —Nada. Pero ¿qué efecto ejerce? —Nada. *Engendra angustia*” (Kierkegaard).<sup>22\*</sup> “Si queremos captar de una manera explícita la existencia científica, tal como la hemos esclarecido, tendremos que decir: Aquello a que se endereza esa referencia al mundo es al ente mismo —y a nada más; aquello de que toda actitud recibe su dirección es del ente mismo —y nada más; aquello en lo cual irrumpe la investigación para dilucidarlo es en el ente mismo —y en nada más... Lo que hay que inquirir es tan sólo el ente, y, por lo demás —nada; el ente sólo y —nada más; únicamente el ente, y fuera de él —nada... La nada es la negación pura y simple de la omnitud del ente: esta caracterización de la nada, ¿no es, al fin y al cabo, una indicación de la dirección en que únicamente podremos tropezar con ella...? La angustia hace patente la nada... ‘*La angustia se halla por una especial tranquilidad*’” (Heidegger).

Investigando en campos diferentes, al dogmático y al metafísico les ha salido al encuentro, en el principio de su trabajo, el mismo problema conductor de la Nada.

Y al llegar a las dos citas ya anunciadas, que se refieren al punto de partida, al planteamiento de la cuestión a investigar, encontramos una de las analogías más importantes y vivas entre los pensadores que se vienen estudiando. Se trata nada menos del procedimiento para abordar el viejo y espinoso problema que les ha salido al paso. La lógica se adelanta e impide rotundamente seguir por ese camino: “Pero ¿no es intangible la soberanía de la lógica?” Se pregunta Heidegger, y acto continuo, demostrando que la nada es más originaria que el no y la negación, actos del entendimiento que dimanen de la *existencia* de aquella, adopta un procedimiento irracional, culminante en la corriente filosófica moderna de irracionalismo.

También Kierkegaard prescinde de la lógica para investigar el “sentimiento” de la angustia y la existencia de la nada porque el problema está fuera de sus lími-

<sup>22\*</sup> Véase Kierkegaard (1982: 59). La versión que utiliza Yáñez del libro *El concepto de la angustia* es la de José Gaos editada por Revista de Occidente en 1930, la cual después tuvo diversas ediciones en Espasa-Calpe (Franco Barrio, 1989: 216-218). Cabe señalar que la traducción de Gaos provenía de la versión alemana del libro de Kierkegaard.

tes: “Lo que lógicamente pensado es exacto, se torna en la Dogmática vacua charlatanería... Si la lógica ha de tener tanta trascendencia como ha menester la ética para su gloria y su vergüenza, entonces ya no es lógica”. Y como la investigación del pensador danés se desenvuelve en torno al problema del pecado original, declara terminantemente: “Véase cuán ilógicos tienen que resultar los movimientos en la lógica puesto que lo negativo sería el mal. Querer explicar por la lógica cómo ha venido el pecado al mundo es una necedad que sólo se les puede ocurrir a hombres preocupados hasta el ridículo por encontrar a todo precio una explicación”.

Debe recordarse en este lugar el sistema especial como Kierkegaard concibe la epistemología. Lo explica en su libro sobre el pensador danés el Prof. Harald Høffding.<sup>23\*</sup>

Conclusión común de Kierkegaard y Heidegger: la nada no es susceptible de ser racionalizada: la intuimos en la angustia. El maestro de Friburgo es más explícito y radical en la enunciación del resultante a que acabo de dar forma.

En el principio y en el fin hemos advertido la convergencia de los dos filósofos. Pero también abundan los puntos de contacto en el proceso de sus elaboraciones filosóficas. Veámoslo en citas sucesivas, comparativas:

“La nada, que es el objeto de la angustia, se torna más y más un algo. La nada de la angustia es, por tanto, un complejo de presentimientos que se reflejan en sí mismos, *acercándose más y más al individuo*. A la realidad precede la posibilidad de la libertad. La posibilidad consiste en que se *puede*. En un sistema lógico es harto cómodo decir que la posibilidad *pasa a ser realidad*: en la realidad no resulta esto tan fácil: *se necesita de una determinación intermedia: esta determinación es la angustia*.” —Kierkegaard.

“Con el radical temple de ánimo que es la angustia hemos alcanzado aquel acontecimiento de la existencia en que se nos hace patente la nada y desde el cual debe ser posible someterla a interrogación. La cuestión ha sido planteada *realmente*. En la angustia nos sale al paso la nada a una con el ente. La angustia no aniquila el ente para dejarnos como residuo la nada, ¿cómo había de hacerlo si la angustia se encuentra precisamente en la más absoluta impotencia frente al ente total? Antes bien, la nada se manifiesta con y en el ente en tanto nos escapa éste en total. La nada no atrae, sino que, por esencia, rechaza; pero este rechazo es, como tal un remitirnos, dejándolo escapar, al ente en total que se hunde; nos hace patente este ente en su plena, hasta ahora oculta extrañeza, como lo *absolutamente otro* frente a

<sup>23\*</sup> El jalisciense se refiere a Søren Kierkegaard del también danés Høffding (1930). De hecho, las citas de la nota 2 de este ensayo son tomadas de este libro.

la nada. En esa clara noche que es la nada de la angustia, es donde surge la originaria “patencia” del ente como tal ente: que es *ente* y no *nada*. LA ESENCIA DE ESTA NADA ES QUE LLEVA AL EXISTIR, POR VEZ PRIMERA ANTE EL ENTE EN CUANTO TAL. *Existir* (ex-istir) significa: *estar sosteniéndose dentro de la nada*. La existencia está siempre allende el ente en total; a este estar allende el ente es a lo que nosotros llamamos trascendencia” (condición de la existencia). “Sin la originaria patencia de la nada ni hay mismidad *ni hay libertad*. La nada es la *posibilitación* de la patencia del ente, como tal ente, para la *existencia humana*. La nada no nos proporciona el contraconcepto del ente, sino que *pertenece originariamente a la esencia del ser mismo*”. Heidegger.

“Es menester distinguir bien (el concepto de la angustia) del miedo y demás estados análogos”. Kierkegaard.

“Angustia es radicalmente distinto de miedo”. Heidegger.

“La angustia debe entenderse continuamente en relación con la libertad”. Kierkegaard.

“Sin la originaria patencia de la nada no hay libertad”. Heidegger.

“La angustia es el *momento* en la vida individual”. “Lo futuro, en cuanto posibilidad de lo eterno (es decir de la libertad) se convierte en el individuo de la angustia”. “En la más moderna filosofía culmina la abstracción en el ser puro; pero el ser puro es la expresión más abstracta que hay para la eternidad, y, en cuanto es la nada, es una vez más el momento”. Kierkegaard. (Compárese esta cita con el conjunto general de las citas de Heidegger. Véase también el concepto de *momento* en Kierkegaard: capítulo III de *El concepto de la angustia*).

Para juzgar mejor estas paralelas no hemos de olvidar que los dos pensadores se mueven en campos diversos, con propósitos diversos; Kierkegaard echa mano de la psicología en lo entrañable de la investigación de la angustia. Heidegger hace de la cuestión de la nada la totalidad metafísica y personalmente se ofrece como objeto de la cuestión misma.

Las diferencias de puntos de vista, finalmente, concurren a acentuar el parentesco entre los dos filósofos. Unas citas más:

“El objeto de la angustia es la nada. La angustia y la nada marchan continuamente paralelas”. Kierkegaard.

“La nada se descubre en la angustia —pero no como ente. — *Tampoco está dada como objeto*”. Heidegger.

“La angustia puede compararse con el vértigo. Aquellos cuyos ojos son inducidos a mirar hacia el abierto abismo, sienten vértigo”. Kierkegaard.

“En la angustia hay un retro-ceder ante... que no es ciertamente un huir, sino una fascinada quietud”. Heidegger.

Es por demás curioso advertir las ramificaciones del pensamiento de ambos filósofos a lo largo de sus sistemas. Y aún no puede decirse hasta dónde llegue Heidegger por el atrevido y remotísimo camino que toma en su famoso discurso de la Universidad de Friburgo.

## Bibliografía

- APARICIO, Héctor. (2019). "El acontecimiento del humanismo mexicano: Agustín Yáñez y Gabriel Méndez Plancarte". En Silvia Betti (Ed.) *Norteamérica y España: Una historia de encuentros y desencuentros*. Nueva York: Escibana Books. 251-263.
- CARBALLO, Emmanuel. (1986). *Protagonistas de la literatura mexicana*. México: Ediciones del Ermitaño-SEP.
- CONSTANTE, Alberto. (2014). *Imposibles de la filosofía frente a Heidegger*. México: Ediciones Paraíso.
- CORREA, Guadalupe. (2018). "Hacia una edición anotada de la *América poética* de Juan María Gutiérrez". (*Anecdótica*, 2(2), 43-55.
- CUESTA, Jorge. (1978). *Poemas y ensayos*. II. *Ensayos* I. (Miguel Capistrán y Luis Mario Schneider. Eds.). México: UNAM.
- DÍAZ RUANOVA, Oswaldo. (1982). *Los existencialistas mexicanos*. México: Editorial Rafael Rodríguez Siles.
- ESCALANTE, Evodio. (2016). "Adalberto García de Mendoza. El oscuro lugar inescapable". *Revista de la Universidad de México*, 148, 33-39.
- FRANCO BARRIO, Jaime. (1989). "Kierkegaard en español". *Azafea*, 2, 211-234.
- Gaos, José. (1993). *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*. México: FCE.
- GURVITCH, Georges. (1949). *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- HEGEL, G.W.F. (2011). *Ciencia de la lógica. Volumen I: La lógica objetiva* (Félix Duque, Trad.). Madrid: UAM Ediciones- ABADA Editores.
- HEIDEGGER, Martin. (1932). "¿Qué es metafísica?" (Raimundo Lida, Trad.). *Sur. Revista trimestral*, II, 128-150.
- HEIDEGGER, Martin. (1938). *Qu'est-ce que la métaphysique? Suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin* (Henry Corbin, Trad.). Paris: Gallimard.
- HEIDEGGER, Martin. (1997). *Ser y Tiempo* (Jorge Eduardo Rivera C., Trad.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- HEIDEGGER, Martin. (2003). *¿Qué es metafísica?* (Xavier Zubiri, Trad.) España: Editorial Renacimiento.
- HERNÁNDEZ Luna, Juan. (1951). "Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras". *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 43-44, 357-378.

- HØFFDING, Harald. (1930). *Søren Kierkegaard* (Fernando Vela, Trad.). Madrid: Revista de Occidente.
- HURTADO, Guillermo. (2006). *El Hiperión. Antología*. México: UNAM.
- HUSSERL, Edmund. (1988). *Las Conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental* (Antonio Zirión, Trad.). México: UNAM.
- HUSSERL, Edmund. (1996). *Meditaciones cartesianas* (José Gaos y Miguel García Baró, Trad.). México: FCE.
- JANICAUD, Dominique. (2015). *Heidegger in France* (François Raffoul & David Pettigrew, Trans.). Bloomington: Indiana University Press.
- KIERKEGAARD, Søren. (1982). *El concepto de la angustia* (José Gaos, Trad.). Madrid: Espasa-Calpe.
- KURZ, Andreas. (2008). "La importancia de la filosofía y de la cultura alemanas en la revista *Contemporáneos*". *Literatura Mexicana*, 19, 1, 75-108.
- LEYVA, Gustavo. (2018). *La filosofía en México en el siglo XX*. México: FCE.
- MESSER, Augusto. (1941) *La filosofía actual* (Joaquín Xirau, Trad.). Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- PAZ, Octavio. (2003). *Xavier Villaurrutia en prosa y en obra*. México: FCE.
- PRIANI SAISÓ, Ernesto. (2011). "La tesis del humanismo novohispano: fuentes e implicaciones teóricas y políticas". En Ana Cristina Ramírez (Ed.), *Filosofía desde América: Temas, balances y perspectivas* (pp. 211-230). Ecuador: Universidad Politécnica Salesiana.
- RANGEL GUERRA, Alfonso. (1969). *Agustín Yáñez*. México: Empresas Editoriales.
- SALMERÓN, Fernando. (1973). "Los filósofos mexicanos del siglo XX". En Mario de la Cueva (Ed.), *Estudios de historia de la filosofía en México* (pp. 302-303). México: UNAM.
- VALERO PIE, Aurelia. (2015). *José Gaos en México. Una biografía intelectual, 1938-1969*. México: El Colegio de México.
- YAMUNI, Vera. (1980). *José Gaos. El Hombre y su Pensamiento*. México: UNAM.
- YÁÑEZ, Agustín. (1936) "Humanismo y filosofía en México". *Universidad. Mensual de cultura popular*. 6, 1, 14-17.
- YÁÑEZ, Agustín. (1939, 1 octubre). "El resentimiento en México". *El Nacional*, p. 1.
- YÁÑEZ, Agustín. (1940). "La nada en Martín Heidegger". *Tiempo. Revista mexicana de ciencias sociales y letras*, 5, 421-430.
- YÁÑEZ, Agustín. (1940). "Kierkegaard y Heidegger". *Tiempo. Revista mexicana de ciencias sociales y letras*, 7, 17-22.
- ZEA, Leopoldo. (1955). *La filosofía en México. II*. México: Libro-Mex.
- ZIRIÓN, Antonio. (2009). *La fenomenología en México. Historia y antología*. México: UNAM-FFYL.

*Reseña de AGUILAR, Mariflor. (2019).  
El persistente sujeto. Interpelación  
identificación de Althusser a Butler.  
Ciudad de México: Monosílabo, FFYL-UNAM.*

**Juan Manuel Rodríguez**

A tres décadas de la inquietante pregunta lanzada por Jean-Luc Nancy (1989) “*Après le sujet qui vient?*” [¿Quién viene después del sujeto?] que convocó a una suma de importantes filósofos para responderla, aparece *El persistente sujeto. Interpelación/ identificación de Althusser a Butler*, libro en el que la filósofa postestructuralista mexicana Mariflor Aguilar recorre los caminos intrincados que toma la pregunta sobre el sujeto en la actualidad y, aunado a ello, nos invita a pensar una propuesta de sujeto que se construye a partir de ese recorrido. Su breve genealogía nos coloca ante ese sujeto que está por venir, pero que paradójicamente siempre ha estado presente: *el* sujeto identitario.<sup>1</sup>

El deseo de ponernos al día unido a las actuales reflexiones se convierte en una forma de presentar algo nuevo a través de una meditación pausada de nuestro presente y del pasado, de modo que cada capítulo del texto guarda un carácter de novedad impuesto por su reflexión detenida del pasado. Así es como Mariflor Aguilar nos entrega reflexiones inéditas sobre el sujeto, tejiendo y repitiendo el pasado de una manera distinta a como se había pensado. Por medio de la lectura de *El persistente sujeto* advertimos una escritura construida en dos líneas temáticas entrelazadas: por un lado, una línea que trata de reconocer la forma en que se discute y discutió la cuestión del sujeto y, por otro, una línea que intenta proponer una teoría materialista del sujeto que permita entender más adecuadamente el modo en que cada uno de nosotros adquiere forma (identidad) y actúa en el mundo.

El primer capítulo presenta una de las bases que sostiene el libro, así como una posible explicación de la relación existente entre postestructuralismo y fenómeno-

<sup>1</sup> Si bien este sujeto es objeto del capítulo cinco, se hace latente en todos los momentos del texto. Su anticipación y anunciación es siempre gracias a su problematización.

logía.<sup>2</sup> Ahí, bajo el problema de la constitución del sujeto, el tema de la interpelación se vuelve crucial, puesto que según Aguilar “la conformación de la subjetividad tiene que ver con procesos de reconocimiento y de identificación” (2019: 18) propiciados por dicha estructura. De suerte que la interpelación se convierte en la estructura actual y actuante que atraviesa lo individual y el todo social para conformar al sujeto. Sin ella la propuesta reflexiva de la autora no puede llegar a su conclusión y tampoco puede problematizar lo que en su recorrido tomará como objeto de discusión: el *sujeto vacío*.<sup>3</sup> Lo que afirma es que la interpelación es el vínculo entre posestructuralismo y fenomenología y, además, nos permite explicar el modo en que el mundo (social) instiga al individuo a subjetivarse, es decir, a permanecer sujetado a dicho mundo.

En este punto es de sumo interés, ya que con el análisis del *llamado* en Heidegger, comienza a mostrar los encuentros y desencuentros entre ambas corrientes. Por el lado de los encuentros, la autora sugiere que existen tres puntos de coincidencia que se pueden verificar en la reflexión que hace Heidegger del llamado: 1) el carácter constitutivo de la interpelación, que tanto para la fenomenología como para el postestructuralismo es el eje central que construye al sujeto, pues no hay tal sin interpelación o llamado. 2) El llamado se presenta como una estructura con un carácter ambivalente, es decir, el llamado puede invitar al sometimiento o a la emancipación. En el análisis de Aguilar, Heidegger revela el llamado bajo dos formas antagónicas: la *Anspruch* y la *Zuspruch*. La *Anspruch* es el llamado al que el sujeto obedece, mientras que la *Zuspruch* es el llamado que invita a liberarnos del modo dominante de comprensión. Algo similar sucede en el proyecto interrelativo de Althusser, los sujetos que marchan solos serán aquellos que atienden a la interpelación hegemónica y los “malos sujetos” serán aquellos que se sujetan a una interpelación que pervierte o invita a transformar los modos de producción.<sup>4</sup> 3) Por último, el *llamado* es atemporal pues éste no está en un pasado, ni en un presente o futuro por venir, sino que somos interpelados siempre. Por el lado de los desencuentros, la autora descubre en el discurso fenomenológico un pensar poéti-

<sup>2</sup> Quizá ahí también se presenta una posible lectura autobiográfica de la autora en la que no sólo se explica dicha relación, sino que ella se auto explica las derivas que han urgido en su reflexión filosófica.

<sup>3</sup> El sujeto vacío es un concepto que algunos teóricos herederos del pensamiento lacaniano y althusseriano han propuesto en los actuales debates sobre el sujeto. Dicho sujeto se presenta como la estructura invariante vacía que posibilita que los individuos sean quienes son. Entre los diversos teóricos que proponen una versión similar de sujeto vacío se pueden revisar Alain Badiou, Mladen Dólar, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek.

<sup>4</sup> El anexo final de su texto que nos presenta la teoría de la ideología en el pensamiento althusseriano es central en el desarrollo de esta tesis y sugerente para discutir su actualidad y la comprensión de la afirmación presente.

co-metafísico en donde lo que se oye en el llamado es el ser, y por el otro, el del posestructuralismo, revela un pensar sociopolítico, donde lo que se oye en la interpelación es la repetición o transformación de los modos de producción. De esta forma, la filósofa mexicana encuentra en estas dos corrientes filosóficas un eje de pensamiento en común y las suscribe a un núcleo de reflexión inédito: la *interpelación*. Por lo anterior, la interpelación (el llamado) se convierte para la autora en condición estructural desde la cual los sujetos y el todo social se configuran, sin ella no podríamos dar cuenta de cómo nos constituimos como sujetos y la forma en que los llamados nos condicionan a estar de un modo determinado en el mundo.

La tesis sobre la interpelación como centro de los actuales debates sobre el sujeto es discutida en el segundo capítulo a partir de las críticas hechas desde el psicoanálisis por Žižek y Dolar. Ahí, Mariflor Aguilar nos presenta no sólo su defensa de la tesis sobre la *interpelación*, sino que pone en la palestra los argumentos de los pensadores de la escuela de Eslovenia y, al hacerlo, la autora pone en cuestión algunas tesis sobre el *sujeto vacío* que lo presuponen como aquella materia prima, pre-ideológica y pre-subjetiva que antecede al ejercicio de la interpelación. Esto revela que la importancia de estos autores radica en que a través de su filiación al psicoanálisis aportaron nuevas herramientas de discusión en el plano de las ciencias sociales, además de que permitieron nuevos desarrollos críticos en la teoría del sujeto y de los cuales emana la propuesta del *sujeto vacío*. La suspicacia de la filósofa mexicana se torna inquietante al cuestionar dicha tradición teórica por afirmar que el cambio individual, así como el social, sólo son posibles por la relación existente entre el ser y los espacios vacíos. A partir de ello descubre que la defensa del *sujeto vacío* se asocia directamente a una visión metafísica del cambio donde, para pensarlo, es necesario que se produzca de una nada que le precede (*creación ex nihilo*). Así, el *sujeto vacío*, desde la lectura del libro, se convierte en una de las versiones más actuales del discurso metafísico en su totalidad que piensa que los cambios o lo nuevo advienen de una nada o vacío que les precede.

La actual relevancia del discurso psicoanalítico en las teorías políticas, filosóficas y sociales obnubila el pensamiento de la interpelación. Recuperarlo como centro de la reflexión requiere tomar distancia de la vertiente psicoanalítica que defiende al *sujeto vacío*. Por lo que otra de las tareas sugerentes del libro es tratar de presentar algunos pensadores afines a este pensar, como una corriente teórica que cuestiona la comprensión psicoanalítica del sujeto y, simultáneamente, finca las bases que constituyan al sujeto identitario como aquél que se forma en las múltiples interpelaciones e identificaciones en las que se inscribe, se afianza y se transforma. Es de suma relevancia la propuesta crítica que hace a ciertas tesis lacanianas, pues en un presente en el que abundan las lecturas de lo social con instrumentos del psicoaná-

lisis, la autora perfila una corriente de pensamiento alterna que, además de sugerente, resulta un espacio en el que se abren nuevas posibilidades para repensar las formas de acción y transformación social de los individuos. Por lo que la acción crítica del libro invita a construir las bases para comenzar a pensar fuera, de otro modo, más allá o más acá de la corriente de pensadores herederos del psicoanálisis lacaniano.<sup>5</sup>

La presentación que hace en el tercer capítulo de la propuesta teórica de Judith Butler, además de cumplir con ser una buena introducción al pensamiento de la *interpelación* en dicha autora, ya que nos muestra la adherencia al discurso postestructuralista, es también la forma que Aguilar utiliza para cuestionar algunos presupuestos psicoanalíticos. Con su lectura de Butler, la autora nos muestra las críticas a la constitución del sujeto en Žižek y Dolar —también Lacan— bajo tres críticas: la crítica al núcleo que resiste a la simbolización (*sujeto vacío*), la crítica a la tesis sobre el fracaso de la interpelación y la crítica a la concepción de lo simbólico y lo real en Lacan.<sup>6</sup> Todas ellas relacionadas dan cuenta de que la visión psicoanalítica se sostiene en una percepción del sujeto como algo invariante, incapaz de responder a la condición histórica de su formación. En suma, la crítica de la filósofa mexicana al psicoanálisis y a su concepción de sujeto se adhiere a la de Judith Butler, ya que ambas tienen como hilo conductor la propuesta de historizar todo aquello que en una vertiente del psicoanálisis se toma como invariante. Al hacerlo se critica la ontologización del psicoanálisis, es decir, la idea de concebir estructuras invariantes que sostienen la posibilidad del sujeto y su irrupción en el orden de la realidad. La sugerencia que nos hace se vuelve alarmante, pues no sólo critica los presupuestos psicoanalíticos, sino también sus consecuencias, pues del hecho de que no exista ese *sujeto vacío* resistente a la interpelación no se tiene como resultado que no se pueda pensar el cambio, sino que éste emana de la pluralidad de significaciones inmersas en el plano simbólico y que en su repetición son transformadas o resignificadas. En la lectura del presente texto nos damos cuenta de que Mariflor Aguilar propone que la transformación no está al final del trajín violento que los sujetos hagan en contra de las estructuras —y sus interpelaciones—, sino en la remoción permanente (violenta en algunos casos) que se hace a los núcleos que articulan tanto a las estructuras como a los sujetos. No hay sujetos elegidos para producir el cambio, puesto que todos somos sujetos de/para/contra la transformación.

Continuando su crítica a las propuestas de sujeto emanadas por una parte de los pensadores afines al psicoanálisis, el capítulo cuarto presenta algunas discusiones

<sup>5</sup> En un texto de hace algunos años Stavrakakis (2010) los definía como la *Izquierda lacaniana*.

<sup>6</sup> Lo singular del libro es que no solo los discute, sino que presenta una descripción adecuada de ellos.

de otros autores que nos ayudan a seguir construyendo esa corriente filosófica alternativa que permita pensar las cuestiones sociales y políticas, e incluso las psicoanalíticas, desligadas de nociones como *sujeto vacío*. Robert Pfaller es un autor analizado por la filósofa mexicana. Su concepción spinozista de “límite”, pensado como una cosa opuesta a otra a otra distinta o igual, le permite continuar defendiendo la idea de que el cambio se produce desde la contraposición y no desde el vacío. De tal modo que, a diferencia del modo hegeliano (y psicoanalítico) de pensar el cambio constituido por la negatividad (vacío), la propuesta de Pfaller revela que el fracaso de la interpelación no es una ausencia de ella, sino una interpelación diferente. El pensador austriaco le permite afirmar que no hay vacío en el sujeto, sino interpelaciones diferentes o contrapuestas que anidan dentro de él y posibilitan los cambios. Por otra parte, la reflexión que hace de Nelly Richard y su versión de lo real lacaniano<sup>7</sup> le ayuda a seguir mostrando que no es necesario pensar a Lacan desde las estructuras invariantes de la lectura hegemonizada que se ha tenido de dicho autor. Lo escandaloso del libro se presenta al final de este capítulo donde convierte a Žižek en el propio crítico de la idea de *sujeto vacío*. En esta sección, a partir de una lectura detallada de dicho autor, nos lleva a comprender las tantas inconsecuencias, contradicciones e insuficiencias teóricas del escritor más prolífico de la actualidad. Al finalizar todo este trazado teórico del capítulo, la autora termina por confirmar su propuesta de presentarnos una corriente distinta al pensamiento hegemónico lacaniano-marxista-postestructuralista y, con ello, nos entrega la sensación de que aún es posible leer de una manera diferente conceptos como el deseo y la fantasía que una línea de lectura desde el psicoanálisis se había tomado por propiedad.<sup>8</sup>

Después de todas estas críticas que se han señalado, la autora se permitirá recuperar la tesis de que la interpelación es la estructura de articulación para pensar el sujeto que viene después, pero que siempre ha estado en discusión: el sujeto identitario. De tal manera que frente a la tildada y repetida tesis de que el sujeto es aquello que se resiste a la interpelación (el *sujeto vacío*), Aguilar propone pensar al sujeto como “el conjunto de interpelaciones atravesadas todas ellas por la dimensión del deseo y la fantasía. Si esto es así, el sujeto ni está vacío ni puede ser un

<sup>7</sup> Las definiciones del concepto de lo Real en Lacan resultan complejas, pero frente a la versión que piensa lo real como algo que se sustrae al plano de lo simbólico y de lo imaginario, Richard nos hace pensar al plano de lo real como producto de las interacciones entre lo simbólico y lo imaginario.

<sup>8</sup> Quizá de una manera disimulada la autora nos entrega en la totalidad del texto una forma de lectura que nos permite desembarazarnos de la forma hegemonizada de leer la historia de las teorías del sujeto y, gracias a ello, se permite abrir espacio a una nueva propuesta de sujeto.

núcleo impermeable a las identificaciones; por el contrario, el sujeto es un conjunto articulado de y por identificaciones móviles y jerarquizadas” (2019: 83).

Así, luego de una discusión extensa con la idea de *sujeto vacío*, las críticas a la interpelación y algunas críticas al psicoanálisis, la pensadora mexicana nos regala un capítulo quinto que, a pesar de ser el final del texto, a nuestros ojos es el comienzo de una teoría del sujeto capaz de comprender cabalmente las relaciones inherentes entre sujeto y estructuras sociales. Una teoría que permite incidir directamente en el campo de la realidad social, pues advierte una escena invisibilizada donde los sujetos y las estructuras participan relacionamente para perpetuar o revolucionar los modos de reproducción reinantes.

Para presentar la escena en la que intervienen los sujetos y las estructuras relacionamente, Aguilar nos obsequia una lectura de Balibar y su propuesta de *heteronomía de la heteronomía de la política* como la “otra escena” —por encima de la autonomía y la heteronomía de la política— donde se juegan los cambios o revoluciones sociales.<sup>9</sup> En dicha escena los sujetos se conforman relacionamente con las estructuras, ya que el campo de acción de los sujetos afecta las estructuras tanto como las estructuras a los sujetos. De este modo es que se vuelve importante la propuesta de sujeto que hará la teórica posestructuralista mexicana, pues con ello lanza una tesis para repensar nuestra forma de constituirnos como sujetos y el compromiso que adquirimos para perpetuar o transformar el modo de producción reinante, ya sea en la aceptación de sujeto que vamos siendo en el transcurso de nuestra historia o en su renuncia. Es así como este capítulo poco a poco irá perfilando las características del sujeto identitario propuesto en el libro.

Dentro de las sugerencias más interesantes sobre este sujeto rescato: 1) la invitación a pensar al sujeto como un campo abierto a la necesidad y la contingencia producida por las múltiples interpelaciones que lo configuran. Esto nos lleva a entender con más eficacia la idea de que el sujeto es producto de llamados ambivalentes que pueden invitar al sometimiento o a la agencia; 2) el deseo de mostrar que la interpelación es la estructura universal que permite explicar la conformación de los sujetos (cómo se ven a sí mismos) y que la respuesta a dicha estructura nos convierte en seres posibilitados para identificar el rol que ocupamos en la sociedad, es decir, nos permite ser sujetos que pueden dar cuenta de sí; 3) la instigación a

<sup>9</sup> Esta propuesta de Balibar (2009) es una invitación para comenzar a pensar a contrapelo de los discursos políticos que piensan que la política se resuelve en las instituciones y sus cambios (autonomía de la política) o en las prácticas individuales (heteronomía de la política). Lo que Balibar propone es comenzar a pensar una escena en que las estructuras y los individuos participan relacionamente en sus cambios o transformaciones (heteronomía de la heteronomía de la política).

dejar de pensar al sujeto como una entidad sustancial y pasar a entenderlo como el conjunto de *procesos identificatorios* que se dan en la interpelación, de esta forma el sujeto deja de ser un ente constituido y pasa a ser el conjunto de interpelaciones/ identificaciones que se hacen perpetuamente; 4) la presentación del sujeto como el conjunto de procesos interpelativos/identificatorios que se forma en las prácticas sociales en que se produce; esto le permite participar de la posibilidad de identificarse/desidentificarse con dichas prácticas, es decir, participar de la posibilidad de actuar para la perpetuación del sistema o para su transformación. De este modo es que en los sujetos se tejen las posibilidades de reproducir el sistema o de revolucionarlo. De esto se deriva la última sugerencia: 5) el sujeto es *un proceso sobredeterminado de interpelaciones/identificaciones en el que siempre está puesta en juego la posibilidad de perpetuación o transformación del mundo*. Por todo lo anterior, la propuesta del sujeto identitario sería aquella que entiende que en manos de todos está la transformación del mundo e interpela en esa dirección. Leer el libro es ser llamado a tomar conciencia sobre el modo en el que uno reproduce el sistema y, al mismo tiempo, de que éste se puede transformar con base en otras identificaciones.

El sujeto identitario se convierte en aquel que viene después del sujeto, que no se ha pensado nunca y que llega por primera vez (como teoría del sujeto), pero que opera en todo proceso de constitución social. Es aquél en el que la estructura de la interpelación se vuelve núcleo central de su constitución y los procesos de perpetuación o transformación del mundo quedan cerca de sus manos. Es un sujeto nuevo en tanto que invita a repensar los modos en que se produce el todo social y los individuos, nuevo en tanto que revoluciona la forma psicoanalítica anquilosada de pensar al sujeto. Pero es tan viejo que permite repensar la manera en que la acción política se ha hecho en la historia, viejo en tanto que en él se pueden recuperar y condensar todas esas luchas que a lo largo de la historia han buscado la transformación del mundo. Este nuevo sujeto es aquel que viene por primera vez, pero en él se repiten de una manera diferente todas las posibilidades de transformar el mundo. El libro entonces es una puesta en escena del modo paradójico en que la problemática del sujeto da luz sobre algo nuevo que ha permanecido desde siempre oculto y que tomarlo con seriedad nos invita a pensar en nuestra responsabilidad con la perpetuación o transformación del modo de producción social. Su lectura nos invita a comprender que en la historia de la problemática del sujeto se encontraba anidada ya la respuesta a la inquietante pregunta de Nancy, y que solo hacía falta desenmarañarla, pero más importante aún es que en esa historia que cuenta Aguilar se revela, como un pequeño haz de luz, que gracias a la interpelación todos podemos participar en la transformación del mundo.

## **Bibliografía**

- AGUILAR, M. (2019). *El persistente sujeto. Interpelación/identificación de Althusser a Butler*. Ciudad de México: Monosilabo-FFyL.
- BALIBAR, E. (2009). *Violencias identidades y civilidad*. Madrid: Gedisa.
- NANCY, J.-L. (1989). *Après le sujet qui vient*. Francia: *Cahier Confrontation*, 1-9.
- STAVRAKAKIS, Y. (2010). *La izquierda lacaniana*. Buenos Aires: F.C.E.

*Reseña de GONZÁLEZ VALENZUELA, Juliana.*  
(2017). *Bíos. El cuerpo del alma y el alma del*  
*cuerpo. México: Fondo de Cultura Económica/*  
*Universidad Nacional Autónoma de México.*

**María Teresa Padilla Longoria**

Ha salido a la luz la obra ponderada y producto de la madurez y literal disciplina filosófica de muchos años de Juliana González, *Bíos. El cuerpo del alma y el alma del cuerpo*, coeditada por el Fondo de Cultura Económica y la Universidad Nacional Autónoma de México. Con una prosa decantada y amena, pero no por ello, menos profunda y rigurosa, la autora hace suyo el método propio del filosofar socrático-platónico: el examen dialógico o dialéctico como duda metódica y renovada capacidad de asombro, teniendo como trasfondo la bioética.

Con toda honestidad y, por ende, sin ambages, la obra nos encara, en cada una de sus secciones, con profundos cuestionamientos, con la complejidad y retos de la relación y el entretrejimiento de la ética, la antropología filosófica y la ontología con las ciencias de la vida.

*Bíos* consta de dos grandes apartados: uno dedicado a las reflexiones bioéticas y otro a la presencia de la filosofía. Con respecto al primero, la autora va diseccionando, concienzudamente, sus temáticas torales en un nutrido y variado conjunto de subsecciones. Haciendo gala de una cultura y conocimiento profundos del *status questionis* que va de la materia a la vida y de la vida a la libertad, Juliana González se replantea, parafraseando en forma y fondo, la interrogante de Max Scheler por el puesto del hombre en el cosmos, pero añadiendo la prospección contemporánea, a saber, las nuevas inquisiciones claves desde el ángulo y a la luz de la bioética y las neurociencias o, en otros términos y dicho de manera dubitativa y sucinta: ¿qué significa ser hombre en el presente?

De forma que, a juicio de la autora, el auténtico giro hacia la realidad espacio-temporal implica la expansión y el equilibrio, del que la bioética, en su *función práctica*, pueda dotar y conducir, a los avances de la ciencia y tecnologías de la vida y sus implicaciones prácticas de impronta moral, socio-política y jurídica, hacia fines racionales y, por tanto, favorables para la humanidad. Con ello se evitará adolecer

de los males de las revoluciones biológicas que, so pretexto de evitar los dualismos, han sucumbido ante monismos y reduccionismos. En efecto, de lo que se trata es de hacer el movimiento de retrotracción al ámbito de la vida material y biológica de todo cuanto *ψυχή* comporta con vistas a que *σῶμα* se entienda cabalmente y en toda su extensión: como su matriz vital, esto es, su fuente nutricia, originaria, fundamental de existencia espacio-temporal, en una palabra, interdependiente.

Para ir más allá de dualismos y reduccionismos, Juliana González insiste en que la paradoja lógica se supera al afirmar, no sin asombro, rayano en el misterio, la realidad y la racionalidad de la contradicción onto-antropológica: la unidad-dual como coexistencia del dinamismo de la relación dependencia-independencia, continuidad-discontinuidad tanto de lo corpóreo como de lo mental al incorporar, sin negar la especificidad, la dimensión de la conciencia y de lo espiritual a la vida biológica.

El proceso metamórfico más sorprendente es el que va de la materia a la vida y de la vida a la libertad humana. Con humildad, destaca la autora, siempre hemos de renovar en nuestros días el *θαῦμα* filosófico-científico ante la extraordinaria recreación —en cuanto reactualización presente y operante— de la *ars combinatoria* que da lugar al milagro plástico de la vida. La vida, tal y como nos lo indican Erwin Schrödinger y Jesús Mosterín, es así, milagrosa novedad de ese *bíos* materia-energía, preñado de vitalidad. Hablar de *bíos* es entender que sus rasgos definitorios son la complejidad, la excepcionalidad, la unicidad y la irreducibilidad. Más aún: es referirse al *plus* bio-mórfico de la particularidad en el seno de la universalidad de la materia físico-química. En suma, entender en profundidad lo que significa la vida implica comprenderla como el proceso metamórfico paradójico que ella reviste: como novedad ontológica que, sin desasirse de la materia físico-química universal, se organiza estructuralmente como materia viviente.

Asimismo, Juliana González presenta el largo proceso de evolución biológica y de humanización, en paralelo, tanto física como espiritual, del *Homo sapiens*: desde la adquisición de la posición bípeda y el conjunto de nuevas determinantes anatómicas que trae consigo, a saber, la ventaja de la perspectiva visual, el desarrollo del aparato fonador y, por ende, del lenguaje, la diferencia y provecho del pulgar oponible, la ampliación de la bóveda craneal y, por ello, el crecimiento del cerebro. Lo que nuestra autora quiere poner de relieve con todo esto es que el *homo sapiens* posee una naturaleza histórica en devenir o en proceso que nunca acaba de conformarse, pero que también puede involucionar y, con ello, deshumanizarse.

El proceso de humanización histórica, físico-espiritual del *Homo sapiens* implicó el refinamiento del cuerpo humano y la gradual adquisición de habilidades que se tradujeron en los desarrollos creativos de objetos útiles y herramientas que, a su

vez, se concretaron en el descubrimiento y aplicación del fuego, de la agricultura, la caza, la pesca hasta el correlativo florecimiento de las facultades mentales y emocionales, de manera destacada en el lenguaje, que hizo posible la conciencia del mundo como realidad misteriosa y abanico abierto a la intercomunicación, el saber de la naturaleza humana y no humana, de la vida y de la muerte. Al respecto, en la obra se destaca lo que representó la verdadera revelación del arte rupestre como manifestación emblemática del devenir propiamente humano en la gestación y evolución de la conciencia, los conocimientos, las creencias, las excelencias perceptivas y la sorprendente sensibilidad artística y simbólica. De forma que el arte rupestre fungió como el aglutinante de la sabiduría estética con la técnica y de la ética con el sentido originario de religiosidad.

Con base en lo anterior, el texto pretende hacernos ver que genética y libertad no se contraponen, pues las implicaciones filosóficas que comporta el reconocimiento de los así denominados errores evolutivos son, por paradójico que pudiera parecer, determinantes biológicas de la libertad humana y, por ende, del λόγος, de la πρᾶξις y de la ποιήσις gracias a los cuales el hombre ejercita su capacidad transformativa de la naturaleza, de cultivo del mundo y de su propio mundo interior. Por ello, aunque el cerebro sea el órgano que coordina y controla la conducta de conformidad con el entorno y los impulsos congénitos, todo esto no es más que un acotamiento, pero no una determinación absoluta. El margen de acción en la deliberación y la decisión actúa en concomitancia con los genes, ya que de ellos depende la plasticidad cerebral programada para la libertad. Por tanto, la aparición del *Homo sapiens* constituyó una auténtica novedad ontológica, puesto que su identidad lo hace único e inconfundible en excelencia y dignidad y responsable ante el universo y ante sí mismo.<sup>1</sup>

Asimismo, la autora se arriesga a proponer que el continuo que va del mundo físico-químico al vivo es compatible con la teoría de la emergencia que sustenta la discontinuidad cualitativa de la evolución, cuyo fondo es el crecimiento continuo en complejidad que conduce al cambio de nivel.

Retornando a Heráclito (retroactivamente) y a Hegel, Juliana González habla de la comprensión dialéctica de la realidad como racionalidad armónica de contrarios y como vía para superar dualismos y monismos. Así, llega a la médula de su

<sup>1</sup> Aunque habrá que esperar todas las novedades que nos reporte la reconstrucción que se hiciera en Moscú en abril de 2018, en la Universidad Nacional de Ciencia y Tecnología (MISIS) de la cabeza del *Homo naledi*, descubierto en Sudáfrica en el 2013 por el paleoantropólogo estadounidense Lee Berger. Lo que se sabe es que fue un homínido que convivió con los humanos y, con base en este dato, se podría cambiar por completo lo que hasta ahora sabemos sobre la evolución.

propuesta, a saber, la necesidad de una ontología de la temporalidad y de la relatividad que comprenda al ser del hombre como un proceso abierto tanto de la gestación propia como de su ser en el mundo con vistas a superar los reduccionismos y los determinismos dimanantes de los avances biocientíficos y biotecnológicos. La autora es incisiva al respecto y nos muestra cómo la determinación para la indeterminación de la naturaleza natural es dialéctica o simultáneamente abierta, esto es, condicionada e incondicionada al mismo tiempo.

Por ello, se hace posible hablar del *ethos* en el *Homo sapiens* como una segunda naturaleza, a saber, de un carácter en donde reside la unidad indisoluble de naturaleza y espíritu, mente y cuerpo, necesidad y libertad, *natura* y cultura. La conclusión bioética que nuestra filósofa extrae de lo anteriormente dicho es que los genes y el cerebro constituyen el sustrato y la condición de posibilidad del alma. De esta manera redefine el enfoque con el cual debe entenderse la naturaleza humana: ésta es naturaleza moral e histórica; materia gris y *psyché*, universo plástico y creador de la cultura con sentido. Por tanto, el verdadero salto cualitativo hacia lo humano propiamente dicho, tanto de la *physis* exterior como de la interior, se da con la libertad como distintivo antropológico modal expresado en la conciencia, la voluntad, la valoración, la decisión y la transformación creadora de lo real. El hombre redimensiona la evolución biológica al introducir en ella los elementos espacio-temporales innovadores de la historia y del mundo.

Remitiéndose a la esperanza antropológica de Kant, Juliana González rescata la radicalidad del mal como inclinación humana que quedará subsumida a la originalidad del bien como predestinación más elevada. Por ello, la autora propone que el nuevo humanismo de hoy es de corresponsabilidad con todo el universo en su conjunto: de eco-ética. Éste comporta una soteriología “terrena” que se traduce en el cuidado de la vida (dicho de otro modo, la naturaleza) en todas sus modalidades. El nuevo humanismo está revestido de un *ethos* con una raigambre corporal del alma y con un vuelo anímico sobrenatural corpóreo. Aludiendo a Bertrand Russell, la obra nos abre a la idea de la contemplación como literal ciudadanía universal o bio-cosmopolitismo. Más aún: es en el repliegue, propiamente dicho, de la autognosis o reflexión de la vida sobre sí misma, cuando la evolución alcanza su coronamiento en la conciencia.

Hablar en nuestros días del genoma humano y de la naturaleza humana significa, a juicio de la autora, hacer una modificación de la condición ética del hombre como necesidad de elaborar una bioética filosófica. De manera que la φύσις griega debe ser entendida en su doble vertiente: como naturaleza natural y como naturaleza esencial. Esto nos conduce a repensar la φύσις ontológica a la luz de la φύσις biológica. Así se puede afirmar que el ADN es el sustrato universal de

la vida tanto sincrónica como diacrónicamente hablando. Haciendo una retrospectiva heraclíteica sería válido aseverar que el ADN es permanencia en el cambio, diversidad y unicidad. Esto es equivalente a afirmar que el genoma contiene un logos en el sentido profundo del vocablo griego: como orden y lenguaje. Juliana González arriesga todavía más: el ADN evidencia el misterio de la vida, la materia se hace vida sin dejar de ser materia, pero sin reducirse a ella. Por consiguiente, la vida humana se hace historia (*ethos*-cultura-libertad) sin dejar de ser vida. Es por el hombre que la vida deviene autoconsciente, pues al hablar de sí misma se torna conciencia viviente. El universo genómico también plantea problemas, uno de ellos, de carácter insoslayable, es el de la eugenesia: ¿cómo saber qué es lo que cabe mutar de nuestra naturaleza biológica si desconocemos qué es nuestra naturaleza ontológica?

Sin ambages la obra nos plantea el cuestionamiento sobre las implicaciones éticas y filosóficas de la medicina genómica. Es así que si la molécula de ADN es el sustrato universal de la vida, luego, simultáneamente, el genoma también es la clave de las diferencias individuales y únicas. Si el genoma de *Homo sapiens* es el mismo para cada ser humano, todo racismo queda invalidado biológica, ética y ontológicamente. La biotecnología ha de partir de la base de que todo ser vivo comparte una naturaleza común, lo cual entraña potencialidades médicas formidables. Pero, ¿cuáles son los riesgos de la medicina genómica? La autora enumera tres ineludibles: la invasión de la privacidad, la afectación de la autocomprensión y la intercomprensión de la vida humana, y la estigmatización poblacional. Asimismo, el para quién de la medicina genómica obliga a replantearse el clásico tema ético-ontológico sobre la naturaleza humana y el *télos* de lo humano. Parafraseando, *mutatis mutandis*, a Dostoievski, Juliana González dice: si no hay naturaleza humana, todo está permitido.

En el texto se hace hincapié en que hay una irreductibilidad del acto libre como αὐξήσις (incremento) de la naturaleza, pero de la φύσις sin hendiduras biológicas ni ontológicas. De ahí que una auténtica aproximación al cuerpo humano implique un rechazo tanto a los fanatismos cientificistas como a los fundamentalismos religiosos. La vida humana es un prodigio por la riqueza físico-espiritual que comporta y, por ello, debe ser entendida como misterio, como tensión acoplada de armonía de contrarios, al estilo del Efesio. Para concluir este apartado, la filósofa mexicana asienta que el mejoramiento humano, vía la medicina genómica, debe llevarse a cabo con vistas a la libertad y al nuevo humanismo.

Con respecto a la tecnología, el vínculo entre ética y bioética es propuesto en términos mítico-simbólicos. Así, el nuevo Titán biotecnológico es Prometeo desencadenado y deslumbrado por la nueva *techné* que terminará, por su post ὄβρις,

nuevamente encadenado. Tal y como reza el dicho: Dios perdona siempre, los hombres, a veces, la naturaleza jamás. Aludiendo al *Protágoras* de Platón, el texto resalta la lección del mito en el contexto del filósofo ateniense: sólo la auténtica vida ético-política puede salvar al hombre. La biotecnología nos enfrenta a la difícil ambigüedad de las promesas y amenazas por su potencial factibilidad. La vía que Juliana González propone es asumir el proceso tecno-científico irrefrenable, haciéndonos dueños de él al dotarlo de sentido ético y racional. Esto es: introducir valores y criterios de la razón práctica que conduzcan a la felicidad humana y, por ende, a la misión constructora de lo humano. En suma, hacer valer la razón ética es el sentido profundo y la auténtica misión de la bioética. De forma que la ética filosófica es insustituible por la perspectiva fundamental, reflexiva y universal de los problemas que sitúa en el contexto histórico pertinente. Asimismo, el libro sugiere repensar a Aristóteles con respecto al estatus ético-ontológico del embrión humano, replanteando la pregunta sobre la significación metafísica del ser en potencia. A juicio de la autora, la clave reside en entender al embrión como un ser en proceso que se va constituyendo, en dicho desarrollo embrionario, como mismidad, como permanencia en el cambio. Por lo tanto, nada le puede restar su significación de vida humana.

Con respecto a las razones filosóficas de una bioética laica, Juliana González esgrime que la vida es una en su diversidad y diversa en y por su unidad. Por consiguiente, la apelación a una ética y bioética laicas implica asumir actitudes racionales, plurales, inquisitivas y tolerantes.

En relación con la neuroética y la violencia se afirma que somos nuestro cerebro en el proceso temporal de evolución integradora que entraña. Si somos *Homo sapiens sapiens* ha de aflorar nuestra diferencia específica, porque nuestra naturaleza neuronal nos condiciona y proyecta, de manera antinómica, tanto para la no-violencia como para la violencia. Con vistas a evitar los monismos reduccionistas de Churchland y Dennet, así como los dualismos interactivos de Popper y Eccles, la autora propone que el mundo humano debe entenderse como espíritu encarnado y como cuerpo humano animado. En otras palabras, la neurobiología ha de ser comprendida en términos de plasticidad cerebral, esto es, en sus posibilidades de moldeamiento y autopoiesis experiencial, ambiental y ética. El hombre neuronal encuentra de nuevo, biológicamente hablando, su excelencia en la vida misma, en su naturaleza biológica que se define en la autotranscendencia recreativa. Hay que trabajar por y para la paz a fin de invertir la hegemonía de la violencia y convertirnos en artífices o poetas de la paz, εἰρενοποιοίς.

En lo referente a los logros, promesas y amenazas nanotecnológicas, el libro reconoce que la nanotecnología nos ha abierto a un mundo cuasifantástico de po-

sibilidades que, de no ejercerse con responsabilidad universal, correremos el riesgo de extinción de lo humano del *Homo sapiens* en su expresión más “nano sutil”.

Respecto a la bioética y los derechos humanos la autora pone de relieve que la *Declaración Universal de bioética y derechos humanos* implica, por principio, el reconocimiento igualitario, respetuoso y solidario de la dignidad humana inalienable como la de una entidad personal autónoma, universal y libre.

En la segunda parte de *Bios. El cuerpo del alma y el alma del cuerpo*, Juliana González hace un recorrido de lo que ha constituido su itinerario filosófico con vistas a resaltar cómo está presente la filosofía en la vida en los contextos particulares de algunos autores. En la actualidad, la φρόνησις socrática implica reconocer la ἀρμονία entre autoconciencia y vida, silencio y diálogo, διάνοια y dialéctica comunicativa, cuidado de sí y de los otros, examen interior y ἔλεγχος agoral. De manera que el alma ética y el cerebro ético de las neurociencias constituyen una unidad interactiva indisoluble que proyecta la infinitud de estructuras y funciones del universo interior, pero, al mismo tiempo, su autonomía, independencia e irreductibilidad.

Kant es, a juicio de nuestra filósofa, referencia obligada para la bioética actual partiendo de las propias interrogantes fundamentales del filósofo de Königsberg: qué es el hombre y qué es la libertad. Vemos, asimismo, que en el Kant tardío hay una necesidad de efectuar una síntesis entre naturaleza y libertad, esto es, entre filosofía teórica y práctica. La autora apunta que, para el filósofo alemán, la historia se dirige hacia la realización de un ideal cosmopolita en la paz perpetua como sentido moral de la humanidad plasmados en la autonomía, la universalidad y la paz. En suma, la actualidad de Kant reside en una relectura de sus principios y conceptos éticos básicos para insertarlos en una ética para la bioética, verbigracia: la autonomía, la dignidad, el respeto, la humanidad y el juicio de reflexión que permiten la sana interacción bidireccional entre los parámetros éticos universales y la realidad concreta, diversa y móvil.

Juliana González propone recuperar para la bioética el trasfondo vital apolíneo-dionisíaco de Nietzsche como fenómeno ético-estético, a manera de conciliación milagrosa desde el fondo primordial, entre ambos, en la afirmación trágica en cuanto intensidad y sentido de vivir como héroe esperanzado. Es el sí originario a la vida de Zarathustra, del ser libre creadoramente y con sentido del para qué, en una frase, como fidelidad al sentido de la tierra.

El texto retoma de Freud el drama psíquico de la vida como drama moral, como crítica radical, pero al mismo tiempo configuradora del *ethos* y de la praxis moral contemporáneos: del resurgimiento del valor de la conciencia como esperanza única de salud y racionalidad moral con base en el rescate del fundamento radical

de la naturaleza humana, esto es, en la tensión pulsional de la continuidad dinámica entre destino y carácter, entre eros y *thánatos*. De manera que Freud apunta con el psicoanálisis hacia la trascendencia ética, sin romper con la hondura unitaria de la psiquis.

Juliana González destaca de la obra de Amartya Sen las aporías de la economía y los caminos de la libertad en la denuncia clave de nuestro tiempo: el econocentrismo y la econo-cracia. La naturaleza de la economía se ha visto profundamente empobrecida por su alejamiento de la ética. La reforma de la economía y la recuperación de su esencia sólo serán posibles si abren al desarrollo procesal de la libertad y a la justicia y si la economía recupera su base racional. El gran desafío actual es cómo concretar el magno esfuerzo por hacer reales la justicia y la libertad.

Eduardo Nicol le permite poner en primer plano la concepción de una naturaleza humana dinámica, proteica, histórica, simbólica y, por ende, libre y misteriosa, pero también en terrible riesgo de sucumbir ante la necesidad aplastante y anónima de la *razón de fuerza mayor*.

La idea tensional armónica de contrarios del amor como ímpetu originario de la vida y como conciencia profunda de la historicidad del fenómeno amoroso mismo, es tomada de Octavio Paz, no sin dejar de resaltar su crisis y agonía en su más banal trivialización frívola: como barbarie tecnológica y mercantil en su cosificación anónima. Juliana González reasume la necesidad de rescatar el sentido “dialéctico” del amor en la vivacidad de su llama doble en la cual se descubre la unidad de la vida como lógica procesal viviente o poética en la constancia de su propia variación. Es así como, con base en la lectura del poeta mexicano, la autora vislumbra una nueva ética de la otredad en la temporalidad libre y responsable. Es por eso que la soledad laberíntica de Paz se torna apertura a la otredad del tú y del mundo que se encuentra en la comunidad originaria mítico-poética y amorosa de la unidad de y en lo diverso.

Cierro con tres observaciones y sugerencias. En primer lugar, sería posible incorporar a estas reflexiones, entre otros, la tradición presocrática temprana de Alcmeón de Crotona y la tardía de Diógenes de Apolonia. Alcmeón fue el primer pensador que sostuvo que el único ser con inteligencia/compreensión, *σύννιμι*, es el hombre, y que el centro coordinador y gobernante de todas las sensaciones es el cerebro. Esta tradición fue seguida por Diógenes de Apolonia y por Platón en el *Timeo*. En el medievo son notables, también, a este respecto, las aportaciones de Casiodoro.

En segundo lugar, y con respecto al estatus ético-ontológico del embrión humano. Habría que ser, a nuestro juicio, más preciso. Cuando se afirma: “Nada le puede restar [al embrión humano] su significación de *vida humana*” (González,

2017: 118), no se le concede la condición de persona. Podría hacerse una distinción más fina y decirse que en el embrión humano hay una persona, mas no una personalidad. A este respecto, sería valioso incorporar la ya añeja discusión sobre el estatus del embrión humano de la tradición greco-latina, judeo-cristiana, bizantina y árabe.

Por último, al hablar de la fe y la razón (González, 2017: 129), Juliana González afirma que la primera no se discute. Ha habido simposios y reuniones muy fructíferas entre científicos (astrónomos, físicos, cosmólogos, biólogos, antropólogos, médicos) que profesan alguna religión y científicos que no. Eso implicaría entender la fe religiosa y la religiosidad en un sentido mucho más dinámico y crítico y como un proceso de búsqueda, y no exclusivamente como un conjunto de dogmas inamovibles.

Enhorabuena, Juliana González revitaliza la vocación filosófica con la aparición de *Bíos*.

*Reseña de HEIDEGGER, Martin. (2019).  
De la experiencia del pensar. (Traducción  
y prólogo de Alberto Constante y Ricardo  
Horneffer). México: Pitzilein Books.*

**Román Leyva Hernández**

En el primer cuarteto de un conocido soneto, Quevedo dice lo siguiente: “Retirado en la paz de estos desiertos/con pocos, pero doctos libros juntos / vivo en conversación con los difuntos / y escucho con mis ojos a los muertos”. Además de bellamente dicha, la idea es clara: mediante la lectura se establece un diálogo con los que ya no están, pero que nos conforman, porque aún podemos escucharlos. Sin embargo, para que el diálogo se dé efectivamente, no basta sólo con la escucha, porque el texto también debe decirnos algo, debe hablarnos. Y cuando se trata de un texto que no está en la lengua materna, la traducción juega un papel determinante, pues mediante ella puede o no hablarnos y, en consecuencia, ofrecer la posibilidad de entablar un diálogo. Esto significa, entre otras cosas, que traducir es interpretar, como bien lo señala Heidegger a lo largo de su obra, así como en *De la experiencia del pensar*: “Lo hablado nunca es, en lengua alguna, lo dicho.” (Heidegger, 2019: 57). Esta diferencia crucial entre *Rede [lo hablado]* y *Sprache [lo dicho]* la conocen bien Alberto Constante y Ricardo Horneffer, que en este caso ofrecen una nueva traducción de *Aus der Erfahrung des Denkens*<sup>1</sup> junto con un prólogo, en una edición bilingüe (alemán/español) realizada por la editorial Pitzilein Books, México, 2019.

Escrito en forma aforística en 1947 e incluido en el volumen 13 de la *Gesamtausgabe*, *De la experiencia del pensar* ya no es el “típico ensayo filosófico” al que

<sup>1</sup> Menciono algunas otras traducciones que se han realizado de este texto. R. Barce, “De la experiencia del pensar” en, *Palos de la crítica*, 41/2 (abril-septiembre 1981); F. Duque, “Desde la experiencia del pensar”. Madrid: Abada, 2005; J. B. Llinares, “Desde la experiencia del pensamiento”, texto trilingüe. Barcelona: península, 1986; A. García Astrada, “La experiencia del pensar” seguido de Hebel, el amigo de la casa. Córdoba: Ediciones del copista, 2007.

Heidegger recurría en sus primeros trabajos, divididos en párrafos y estructura capitular. Más bien, el autor opta por *abrir otro camino* para reconsiderar y replantear una serie de temáticas que son recurrentes en sus textos: el ser, el lenguaje, el pensar y la experiencia.

Esto último, de alguna manera, viene a cuestionar la creencia general de que el pensamiento de Martin Heidegger está enfocado a un único tema: el ser. La cuestionabilidad es viable sobre todo teniendo en cuenta que la obra de este pensador alemán parece dar indicios de lo contrario, o, ¿acaso es factible englobar de manera general en el “ser” (*Sein*) formulaciones como *Seyn*, *Lichtung*, *Geviert*, *Ereignis* o *die Sache (des Denkens)*? Esta pregunta emana de la sugerente traducción de Alberto Constante y Ricardo Horneffer del arcaico *Seyn* alemán por *seer*, antigua forma española del verbo “ser”, que los traductores hallaron en el *Cantar del Mio Cid*. ¿Refiere a lo mismo *ser* que *seer*?

Aunado a lo anterior, también habría que recordar que ya desde *Ser y tiempo*, y quizá desde un poco antes, Heidegger enfatizaba, echando mano de los indicadores formarles (*Formale Anzeigen*), que los existenciales, en contraste con los conceptos (*Begriffe*) y categorías, carecían de contenido, puesto que no señalaban *algo quiditativo* de aquello a lo que apuntaban. De esto se desprende una pregunta no poco importante, ¿por qué Heidegger se opone, al parecer, a conceptualizar? La lectura de algunos de los aforismos de *De la experiencia del pensar*, referidos al término de experiencia, podría ayudar a responder estas interrogantes.

Por experiencia se entiende, predominantemente, una especie de acumulación de ciertos casos particulares, semejantes entre sí, que pueden dar paso a una regla general que, posteriormente, nos permita actuar en otros futuros casos parecidos. De aquí que se diga que alguien es experto, *perito en algo*, o que sea un hombre de mucha experiencia. Como se puede apreciar, esta idea predominante de *ex/periencia* hace mayor énfasis en la *pericia*, que en el prefijo *ex*.<sup>2</sup> Con base en esta idea de experiencia, podría decirse que Heidegger es un experto en el tema del ser.

Sin embargo, frente a esta idea de experiencia, Heidegger mismo ofrece otra que, si bien no es totalmente contraria a la anteriormente expuesta, sí es diferente. Dicho de otra manera, el autor de *Aus der Erfahrung des Denkens* pone mayor énfasis no tanto en la *pericia*, sino en el prefijo *ex*, el cual significa “salir”, “estar fuera”. Es decir, “estar fuera de pericia”, “salir de la pericia”. En este sentido, habría que decir que, propiamente dicho, el pensador es *im-perito* en toda materia, en cualquier

<sup>2</sup> Según Joan Corominas, *experiencia* proviene del latín “*experientia*”. Palabra derivada del participio “*perito*”, que justo significa lo que en español actual, “experto en algo” “entendido en algo”. Cfr., Corominas (1987).

tema, pues, en sentido estricto, aquello a lo que se vuelca la tarea del pensador no es un *objeto de investigación*. Por esto anota Heidegger: “Pocos son los suficientemente experimentados en distinguir entre un objeto aprendido [*gelehrten Gegenstand*] y una cosa pensada [*gedachten Sache*]” (Heidegger, 2019:33).

Recorrer *sistemáticamente un mismo camino* es viable sólo para el experto, pues tiene un objeto determinado de investigación. Pero para el pensador, la sistematización de recorrer el mismo camino no es viable, porque aquello por lo que interroga no es algo delimitado, definido. Por esto, al pensador le corresponde, desde la perspectiva heideggeriana, estar en camino constantemente. O como anota Heidegger en otro aforismo: “Ponerse en camino a una estrella, sólo esto” (Heidegger, 2019:29). Bajo esta otra idea de experiencia, habría que decir que *Seyn, Lichtung, Geviert, Ereignis o die Sache (des Denkens)*, más que conceptos que refieren al ser (*Sein*), son caminos abiertos que intentan nombrar lo pensado por ellos.

En este sentido, *De la experiencia del pensar* es otro camino recorrido y, por lo tanto, otra experiencia, en la que Heidegger se acerca al pensar, al ser y al lenguaje. Un camino donde los aforismos sustituyen al concepto y a la categoría; donde el pensar (*Denken*) se acerca más al recuerdo (*Andenken*) y al poetizar (*Dichten*), que a la representación y al cálculo; donde se intenta ir más allá de la filosofía, dando un paso atrás (*Schritt zurück*), para pensar lo no pensado por ella.

De lo que se trata, en fin, es no dar toda respuesta y formulación por definitiva y definitoria, de lo que se trata es prestar la mayor atención a aquello por lo que se interroga y dejar que lo interrogado tome la palabra. Como anota Heidegger: “Tan pronto como tenemos la cosa [*Sache*] ante los ojos, y nuestro corazón presta oídos a la palabra, brota el pensar” (Heidegger, 2019:33).

**Bibliografía**

- COROMINAS, J. (1987). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. España: Gredos.
- HEIDEGGER, M. (2019) *De la experiencia del pensar*. (Traducción y prólogo de Alberto Constante y Ricardo Horneffer). México: Pitzilein Books.

## CONTENIDO

### Artículos

*Problematizar la tecnología en México: Ramos, Lombardo y Zea*  
José Francisco Barrón Tovar y Diego Fernando López López

*El proceso de desmitificación de la vida por la cultura occidental: una mirada crítica  
de la Filosofía de la Liberación y el pensamiento decolonial*  
Isabel Guerra Narbona

*Nietzsche, Heidegger y los maestros de la comedia de la existencia*  
Mario Alberto Morales Domínguez

*La triple escritura del ser en la obra de Heidegger.  
Una interpretación a partir de los Cuadernos negros*  
César Alberto Pineda Saldaña

*Intencionalidad, pre-reflexión e imaginario: sobre los fundamentos  
de la fenomenología existencial de Jean-Paul Sartre*  
Sergio González Araneda

### Dossier: El espacio en la filosofía japonesa

*La dinámica de basho: La concepción de Kitarō Nishida del lugar como un campo de fuerzas*  
Felipe Ferrari Gonçalves

*Espacio y espacialización en Japón: entre arte y filosofía*  
Marcello Ghilardi

*Naturaleza, cultura y mundo de la vida. Algunas consideraciones ontológicas*  
David W. Johnson

*Pensando el espacio habitado. Domesticidad, espiritualidad y rito del habitar japonés*  
Nadia Vasileva

### Traducciones, reseñas y notas

*El papel de los precursores en la evolución de la ciencia* (Traducción de Violeta Aréchiga Córdova y  
Juan Felipe Guevara Aristizabal)  
Hélène Metzger

*Fátima Mernissi y Graciela Hierro: dos contextos y una causa común*  
Griselda Gutiérrez

*Dos ensayos sobre Heidegger por Agustín Yáñez*  
Héctor López Domínguez y Héctor Aparicio

*Reseña de AGUILAR, Mariflor*

*Reseña de GONZÁLEZ VALENZUELA, Juliana*

*Reseña de HEIDEGGER, Martin*

