



Φ

Ὀδός

Grupo de Estudios Filosóficos Babel

Revista de Filosofía Ὀδός Número 11, Año 9, Volumen 9; ISSN: 2322-8369

*En memoria de David Adrián Salas Carreón y exigiendo
justicia para Hadamay Mejía*

Revista de Filosofía Ὀδός

Número 11, Año 9, Volumen 9; ISSN: 2322-8369

Director

Dr. (c) Jorge Luis Quintana Montes

Editor

Dra. (c) Yirlean Ramos Feria

Comité Editorial

Dr. Jean Orejarena Torres

Dra. Margareth Mejía Génez

Dr. (c) Eduardo Crivelli

Mtro. Felipe Del Río Carrasquilla

Mtro. (c) Jairo Zurita Perriñán

Esp. Margarita Rosa Sánchez Fuentes

Lic. Yiscela Villareal Lozano

Lic. Evelin Guzmán Fernández

Comité Científico

Dr. Federico Gallego Vázquez (Colombia)

Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez (México)

Dr. Iñigo Galzacorta (España)

Dra. Diana Aurenque (Chile)

Dra. Ángeles Jiménez Perona (España)

Dra. Daian Flores (Colombia)

Dra. Catalina López Gómez

Dr. Michael Kraft (Estados Unidos)

Dr. Ricardo Pobierzym (Argentina)

Dr. José Ramón Fabelo Corzo (Cuba)

Dr. Fernando Matamoros Ponce (México)

Dr. Rubén Sánchez Muñoz (México)

Dr. Mauricio Lugo Vázquez (México)

Dr. Ignacio Rojas Godina (México)

Dra. (c). Vanessa Huerta Donado (México)

Mtro. Nayib Abdala Ripoll (Colombia)

Mtro. César Mora Alonso (Colombia)

Mtro. Henry Andrés Rincón Burgos (Colombia)

Mtro. Javier Nicolás González (Colombia)

Licencia Creative Commons

Editorial: *Grupo de Estudios Filosóficos Babel* (COLCIENCIAS PRE005030226199)

Cartagena de Indias, Colombia

Carta desde el Comité Editorial a los lectores de la Revista de Filosofía Ὀδός

«Nota crítica en torno a las reflexiones en tiempos de pandemia»

El año 2020 ha resultado –sin duda alguna– un momento traumático en la historia contemporánea. Por ello agradecemos de forma desmedida a todos los investigadores que desde las distintas áreas del conocimiento han mantenido viva la reflexión y la academia. En especial a aquellos que, a pesar de las circunstancias, confiaron una vez más en la Revista de Filosofía Ὀδός para hacerla el vehículo de su trabajo intelectual.

Quizás los lectores extrañen que entre los trabajos aquí consignados no aparezca siquiera uno que tome como núcleo específico de su análisis la temible pandemia a causa del SARS-Cov-2. La decisión editorial no obedece a una suerte de comprensión de la Filosofía Contemporánea que la asuma como simple trabajo historiográfico, en el sentido que da Jacques Brunschwig a esta labor. La Filosofía, a nuestro juicio, *puede y debe* reflexionar acerca de nuestro aquí y ahora; no obstante, no puede caer presa de la aceleración propia que nos invade día a día. Corremos para alcanzar el metro, el bus o el taxi. Corremos para no llegar tarde al trabajo, a la cita, a casa o a la misa. Corremos para vivir y morir productivamente, por decirlo con Herbert Marcuse. Esta misma celeridad ha invadido –quizás de forma necesaria– la lucha entre las grandes potencias por ofrecer al mundo una vacuna, teniendo siempre como trasfondo las ventajas económicas que implica «llegar primero».

La Filosofía ha caído en este vórtice. Libros, artículos, notas, charlas, conferencias, blogs... una infinita producción filosófica de aquellos autores que también quieren «llegar

primero». Como cadena de ensamblaje, publicaciones tras publicaciones, pretendiendo develar el sentido y el sinsentido de nuestros tiempos. No queremos decir aquí que la Filosofía no deba preguntarse por la pandemia; antes bien, creemos que –para pensarla en su dignidad y complejidad– debe dar un paso atrás: salir del vórtice. Si lo propio de nuestro aquí y ahora es una movilidad acelerada, el filosofar debe ser entonces una suerte de contra-movimiento –y aquí nos servimos atrevidamente de la categoría de Heidegger de una forma no técnica–. Frente a la premura de la vida y del pensar, la Filosofía quizás deba optar por la lentitud, sin confundirla con una especie de improductividad. No ir a prisa no implica estar inmóvil.

La célebre fábula de la liebre y la tortuga puede servirnos, a los formados en Filosofía, como una guía caricaturesca para re-pensar nuestro hacer. El largo silencio guardado por autores como Kant, Husserl o Heidegger ilustra de buena manera lo que queremos indicar. Y no invitamos a guardar un silencio perpetuo, sino a meditar sin afán aquello que debe ser pensado en su dignidad.

Estas breves líneas no son un manifiesto en contra de una Filosofía que piense el presente. Son, más bien, una invitación a hacer frente a la aceleración que prima en las «reflexiones en tiempos de pandemia».

Dr. (c) Jorge Luis Quintana Montes
Director

Contenido

<i>Vladimir Ilich Hernández Gómez</i> . “El carácter trascendental del pensamiento heraclíteo. Una aproximación desde la fenomenología trascendental y la onto-cosmología”.....	8
<i>Evelin Belén Guzmán Fernández</i> . “Bergson y su crítica a la concepción kantiana del tiempo: ¿realmente Kant confundió el tiempo con el espacio?”.....	28
<i>César Augusto Mora Alonso</i> . “La <i>Crítica de la razón pura</i> como propedéutica de la metafísica”.....	39
<i>Henry J. Escobar García</i> . “Algunas observaciones sobre el carácter ético en la época de la técnica moderna”.....	51
<i>Alberto Gómez Marañón</i> . “El concepto de <i>Umwelt</i> de Jakob Von Uexküll: hacia una ontología del mundo animal”.....	58
<i>Arlet Becerra Rodríguez</i> . “La sexualidad como intencionalidad de la existencia”.....	74
<i>Carlos Fernando Acevedo Logreira</i> . “Habitar, espacio y cuidado”.....	85
<i>Adith Shilley Gómez Gómez</i> . “La cortesía: ¿un principio ético?”.....	94

El carácter trascendental del pensamiento heraclíteo. Una aproximación desde la fenomenología trascendental y la onto-cosmología

The transcendental character of heraclitean thought. An approach through transcendental phenomenology and onto-cosmology

Vladimir Ilich Hernández Gómez¹
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Puebla de Zaragoza, México

Resumen: En este texto se indaga en la naturaleza del pensamiento de Heráclito de Éfeso a partir de los fragmentos y las interpretaciones consideradas clave para el acceso a su sentido fundamental, como las de Hegel, Heidegger y Hülsz, por mencionar algunas, en tanto que esta aproximación esté guiada por la fenomenología trascendental de Edmund Husserl, y su caracterización por Sebastian Luft, y la onto-cosmología de Eugen Fink, pues el objetivo principal consiste en interpretar al núcleo de la filosofía de Heráclito, de su pensar, según su carácter trascendental, esto es, considerar que su teoría del *lógos*, inseparable de su tratamiento sobre el *devenir*, hace alusión a la necesidad de distinguir entre un ámbito común de la vida y la sabiduría, el de la *actitud natural*, y uno radicalmente distinto a éste, que lo fundamenta y lo dota de su ser, es decir, el ámbito, o *dimensión*, que sólo se apertura a partir de una *actitud radical*, en donde es necesaria un nuevo tipo de ciencia que logre investigar tal región inusitada de la vida, en el que habremos de encontrar, como *desocultamiento* y *principio*, al *lógos*.

Palabras clave: *lógos*, devenir, fenomenología, trascendental, ontología, cosmología, filosofía de la naturaleza.

Abstract: In this writing, we inquire on the nature of the thought of Heraclitus of Ephesus, by means of the remaining fragments of his work as well as the interpretations that have been considered key to the fundamental access of it, such as Hegel's, Heidegger's and Hülsz's, to mention some. Thus this enquiry will be inroaded by Edmund Husserl's transcendental phenomenology and its characterization by Sebastian Luft, accompanied by Eugen Fink's onto-cosmology as the main goal of our investigation aims to interpretate the very core of Heraclitus philosophy and his thought, all based on its transcendental character. This is considering that his theory of *lógos*, inseparable from his treatment of "becoming" refers to the need to bisect between a common sphere of life and wisdom, that of the *natural attitude*, and one completely different, wick ground and endows with its being the first one. This is, the sphere, or *dimension*, that only unfolds from a *radical attitude*. Here, a new type of science is necessary to be able to investigate such an unusual region of life, in which we will find, as both *disclosure* and *principle*, the *lógos*.

Keywords: *lógos*, becoming, phenomenology, transcendental, ontology, cosmology, philosophy of nature.

¹ Correo electrónico: hernandezg.vladimir@outlook.com

1. Introducción: Heráclito, el enigma inicial

Heráclito de Éfeso es, sin lugar a dudas, una de las personalidades más enigmáticas que el curso de la filosofía nos ha dejado. Tal carácter enigmático viene dado, principalmente, tanto por la fragmentariedad de su obra, pues apenas y conservamos un centenar de fragmentos con mayor o menor grado de autenticidad, como por la particular forma en que enunció y dejó legado de su pensamiento, en tanto que esta forma es, además de aforística, completamente *sui generis*². Bien apuntó ya Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*:

Podemos decir de Heráclito algo parecido a lo que se cuenta que dijo Sócrates: lo que de él se ha conservado es magnífico; en cuanto a lo que no ha llegado a nosotros, hay que suponer que nos parecería igualmente magnífico, si lo conociéramos. O bien, si queremos considerar al destino tan justiciero que hace pasar a la posteridad solamente lo mejor, debemos decir, por lo menos, que lo que de Heráclito conocemos es realmente digno de que el destino nos lo haya conservado (Hegel, 1995: 276).

Las palabras de Hegel sirven ampliamente para introducirnos a la figura de Heráclito, en tanto que de Heráclito sólo podemos decir aquello que los fragmentos y testimonios que han llegado hasta nosotros pueden expresar, y lo que a partir de ellos es posible inferir. No obstante, lo que podemos decir al respecto de Heráclito, al igual que el *reflejo* de un árbol sobre un lago, tampoco carece del todo de realidad, siempre y cuando se mantenga en los márgenes propicios de una adecuada *reflexión* y su interpretación. Mucho se ha dicho de Heráclito, y aún así no parece haberse dicho lo suficiente. El camino a la comprensión del pensamiento del oriundo de Éfeso sigue mostrándose como un objetivo interminable, en constante construcción y, muy heraclíteamente, en *devenir*. Cada estudio e interpretación que se ha emprendido en busca de penetrar en el sentido fundamental del pensamiento de Heráclito se da siempre desde una mirada particular, con sus propios presupuestos, en búsqueda de *algo*, y ésta no será la excepción.

² Extensa y diversa es la discusión referente al modo de expresión de Heráclito de Éfeso, no obstante, para este texto la cuestión sobre la enunciación heraclíteica se mantendrá al margen, pues no constituye un punto central en la materia del presente trabajo; a pesar de lo anterior, cabe resaltar que se mantendrá una cercanía a dos maneras de entender esta cuestión. Estas son: primero, la interpretación de Hegel, que al respecto menciona: “La oscuridad con que Heráclito se expresa obedece más bien, evidentemente, a su descuido en cuanto al modo de enlazar las palabras y a su lenguaje poco desarrollado. (...) Sin embargo, lo que hay de oscuro en esta filosofía se debe, principalmente, a que se expresa en ella un pensamiento profundo, especulativo; el concepto, la idea, se escapan al entendimiento, no pueden ser captadas por él” (Hegel, 1995: 260-261), y –segundo– la interpretación de Heidegger (2012), que directamente –respondiendo– a Hegel, señala que tal modo de expresarse de Heráclito responde fundamentalmente a la esencia de su contenido, es decir, la *verdad* (ἀλήθεια) expresada a través de Heráclito exige que sea expresada de tal forma *aforística* y *dialéctica*.

Este texto tiene como finalidad proponer una lectura e interpretación de los fragmentos, o cuando menos de una selección minuciosa de ellos³, a partir de la cual sea posible articular y sistematizar el sentido fundamental de la filosofía de Heráclito, en tanto que tal lectura e interpretación esté guiada, por una parte, por la fenomenología trascendental husserliana y, por otra parte, la onto-cosmología finkeana, en tanto que este abordaje se logre entrelazar con uno *dialéctico*, que nos servirá principalmente para introducirnos al sentido general del tratamiento del *devenir* en Heráclito, antes de pasar de lleno a su teoría del *lógos*. El objetivo que motiva esta investigación no es el de elaborar una interpretación de interpretaciones, ni mucho menos proponer *la* interpretación, como si se tratase de una cuestión ya resuelta y definitiva, muy por el contrario, el objetivo es generar una brevísima aportación a la tarea perpetua que representa la comprensión del pensamiento de Heráclito de Éfeso, circunscrita en el arduo camino del autoconocimiento filosófico, en tanto que tal aportación consiste en la búsqueda por el carácter trascendental del pensamiento heraclíteo, ya que pensamos que a partir de una interpretación fenomenológica trascendental y onto-cosmológica, junto con la dialéctica, es posible articular el sentido nuclear del pensamiento de Heráclito o, cuando menos, generar una aproximación hacia una filosofía heraclítea trascendental.

2. El tema de la filosofía heraclítea y lo atemático

¿Sobre qué versa la filosofía de Heráclito? ¿Es el pensamiento de Heráclito, legado en los fragmentos, un sistema filosófico? Estas son tan sólo dos de las muchas cuestiones que surgen inmediatamente al adentrarse en el estudio de Heráclito y probablemente sean de las más difíciles de dilucidar. Mondolfo (2000) señala en su texto, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, la multiplicidad de posicionamientos respecto a tales cuestiones, pues enlistando al menos a doce autores, entre los que encontramos a Werner Jaeger, John Burnet y Vittorio Macchiore, por mencionar a algunos, da cuenta de las diversas formas en que se ha interpretado al pensamiento de Heráclito a través de los fragmentos, a veces como un *physikós*, un *moralista*, un *teólogo* o incluso como un mero ermitaño misántropo que vivió alejado de la sociedad. Lo que es un hecho, y que es señalado enfáticamente por Mondolfo, es que cada

³ Adelante se precisará el criterio mediante el cual se hará tal selección, por ahora sólo hay que mencionar que esto se realizará según la cohesión temática que podamos establecer a partir de los conceptos de *lógos* (λόγος) y *devenir*, procediendo con cautela respecto del gran número de fragmentos que parecen decantarse por otro tipo de cuestiones y que, además, son de dudosa veracidad.

interpretación involucra la búsqueda de *algo*, y que ese *algo* buscado es determinado por quien busca y ello motiva el carácter de las interpretaciones, además de que nos encontramos ante el gran problema que representa la ambigüedad en la veracidad de los fragmentos, así como el grado de manipulación que cada fragmento ha tenido, pues al igual que quienes contemporáneamente estudian y estudiaron a Heráclito, a lo largo de la historia ha habido personalidades que citaron y referenciaron las palabras de Heráclito a conveniencia, como se señala respecto de los estoicos y otros⁴.

Mondolfo nos hace ver estos problemas respecto a la caracterización del tema de la filosofía de Heráclito, así como la discusión sobre la presumida unidad originaria de su pensamiento en un sistema filosófico, y se aventura a realizar su propio estudio exhaustivo y riguroso en busca de restituir tal unidad, no a manera de una reconstrucción, sino de una exposición y exégesis, pero ello, aún con el gran valor que representa, no es materia de la presente investigación. Por otra parte, un estudio más cercano a nuestros tiempos, de Constantine Vamvacas (2009), en su obra *The Founders of Western Thought – The Presocratics*, que busca establecer paralelismos entre el pensamiento presocrático y los fundamentos epistémicos de la ciencia natural contemporánea, dice al respecto de Heráclito y Parménides:

Heráclito –y luego Parménides, poco después– serían dos grandes pensadores que señalarían primero el problema del ‘ser’, del ‘devenir’ y del ‘conocimiento’. Darían –cada uno desde su propia perspectiva– una respuesta a esas tres cuestiones fundamentales, que a partir de entonces desafiarían tanto a la filosofía como a las ciencias naturales (Vamvacas, 2009: 101)⁵.

Y más adelante agrega:

El mensaje fundamental de Heráclito, el núcleo de su pensamiento, es la unidad de todo – “todas las cosas son una” 22B50. Esta concepción surge de la *unión de los opuestos* entre los cuales hay una eterna lucha y un equilibrio dinámico. Así, pues, hay una *unidad de todas las cosas en tensión*. Los seres humanos están preocupados porque “no entienden cómo algo que está en desacuerdo consigo mismo está de acuerdo consigo mismo”.^{22B51} Si no hubiera opuestos, con tensión entre los dos, el universo no podría existir. (...) La unión de los opuestos constituye una unidad en la que existe a la vez una oposición y una

⁴ Mondolfo (2000) hace énfasis en la precaución con la que debemos abordar los fragmentos legados por la tradición doxográfica, ya que en múltiples ocasiones se introducen elementos que no corresponden al contexto histórico e intelectual de Heráclito, y que parecen más bien adiciones con miras a justificar un punto propio y no a la citación exacta de su pensamiento. Un caso concreto para ejemplificar es el de Hipólito, que introduce el término *conflagración* (ἐκπύρωσις) con un sentido más bien *teológico* que *cosmológico* o *físico*.

⁵ “Heraclitus –and then Parmenides, shortly thereafter– would be two great thinkers who would first pinpoint the problem of ‘being’, of ‘becoming’, and of ‘knowledge’. They would provide –each from his own perspective– a response to those three fundamental issues, which thenceforth would challenge both philosophy and the natural sciences” (Vamvacas, 2009: 101).

identificación, totalmente ajena a la lógica formal, como ésta se desarrollará después, como disciplina académica. Aristóteles ignora este hecho y se indigna, acusando injustamente a Heráclito de violar el axioma lógico fundamental de la ‘identidad’ o la ‘contradicción’ (Vamvacas, 2009: 105)⁶.

Vamvacas atribuye a Heráclito, y poco después a Parménides⁷, la primacía en el cuestionamiento por el problema relativo al ser, al devenir y al conocimiento, que comienza por ser de índole filosófica y se extiende hasta llegar a las ciencias naturales, por lo que contamos con estos tres grandes problemas fundamentales que guiarían o estructurarían al pensamiento y la filosofía de Heráclito, así como menciona que el núcleo de su pensamiento radica en la cuestión por la *unidad del todo*. Además de esta aproximación de Vamvacas, también contamos con la interpretación de Enrique Hülsz (2011), que en su libro *Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*, expresa:

He querido presentar la filosofía de Heráclito, así, como una gran sistematización de la vida humana, trazada de acuerdo con el *lógos* (entendido como ley y lenguaje del cosmos) y orientada a poner al descubierto la *phúsis* de todas las cosas, y especialmente la del propio ser humano. Antropo-logía y cosmo-logía son las dos mitades que integran lo que podemos denominar la teoría del *lógos* en Heráclito. (...) La teoría del *lógos* que vemos en los fragmentos es, pues, una filosofía del hombre y lo humano. Pero también es una teoría acerca de la propia filosofía, que constituye, en este punto preciso, un tesoro para la tarea indispensable de dar razón de sí misma, que la tradición posterior retomó y profundizó, y que sigue siendo un imperativo urgente para la filosofía de nuestro tiempo (Hülsz, 2011: 8).

Hülsz enfatiza la relación entre la antropología y la cosmología en el pensamiento de Heráclito, y piensa en su filosofía como una filosofía de la vida humana, por lo que su interpretación buscará explicitar esta relación y comprensión. Atinadamente, al igual que gran parte de los estudiosos y estudiosas, resalta el papel del *lógos* y la *phúsis* como elementos fundamentalmente constitutivos del pensamiento de Heráclito, por lo que su filosofía es caracterizada como una *teoría del lógos*, que busca investigar la *phúsis* de las cosas. Esto, aunado a lo resaltado por

⁶ “Heraclitus’s decisive fundamental message, the nucleus of his thought, is the unity of all – “all things are one”.^{22B50} This conception arises from the union of opposites between which there is an eternal struggle and dynamic balance. Thus there is a unity of all things in tension. Humans are troubled because “They do not grasp how something being at odds with itself is in agreement with itself”.^{22B51} If there were no opposites, with tension between the two, the universe could not exist. (...) The joining of opposites constitutes a unity in which there is both an opposition and identification that is totally alien to formal logic, as it will later be developed as an academic discipline. Aristotle ignores this fact and becomes indignant, unjustly accusing Heraclitus of violating the fundamental logical axiom of ‘identity’ or ‘contradiction’” (Vamvacas, 2009: 105).

⁷ Veremos que la contemporaneidad e influencia mutua de Parménides y Heráclito es otra de las cuestiones fundamentales que se presentan en el estudio de ambos pensadores, pero, puesto que no es posible contar con una visión definitoria, ni tampoco cumple un papel indispensable para el presente texto, no será abordada aquí con profundidad.

Vamvacas, nos lleva a pensar en que el pensamiento de Heráclito se centró principalmente en las cuestiones referentes al ser, al devenir y al conocimiento, según su teoría del *lógos*, que vincula estrechamente a la antropo-logía con la cosmo-logía, y busca investigar la *physis* de las cosas, incluida la de la *physis* misma, en tanto que su razonamiento tiende a pensar en la *unidad de todas las cosas*, en el *todo*. Junto a esta caracterización podemos agregar las diversas interpretaciones que otros grandes pensadores han llevado a cabo, como Heidegger, Fink o Hegel, pero considerando que éstas se dirigen más a establecer los paralelismos entre el pensamiento de Heráclito y el propio; esto es, a proyectar su propia filosofía en la búsqueda por el sentido de la filosofía de Heráclito, serán manejadas con mayor precisión en su momento y no serán utilizadas para el encuadre general y preliminar del pensar de Heráclito.

Aún si en prácticamente todo estudio e interpretación sobre Heráclito es posible ver una caracterización temática de su pensamiento, como la que previamente ha sido expuesta, se piensa aquí que tal tematización es tan sólo una división o estructuración de los cauces de su pensamiento, y que en realidad el núcleo de su filosofía no es temático, sino *descriptivo*. Este giro a considerar que la esencia del pensamiento de Heráclito se constituye según un proceder *descriptivo*, propiamente *atemático*, surge de ver una ausencia de juicios y argumentaciones en los fragmentos, y que su enunciación consiste básicamente en sentencias aforísticas, que en vez de tematizar o problematizar *proposicionalmente* alguno de los ejes señalados con anterioridad, más bien parece hacer una caracterización o descripción al respecto, *dialécticamente*, sin asentir o disentir, casi haciendo *epoché*, como una mera *reducción eidética*.

Antes de abordar de lleno tal sentido atemático de la filosofía de Heráclito, que se relacionará directamente con la búsqueda de su carácter trascendental, es necesario tratar los indiscutibles elementos cruciales de su filosofía: el *lógos* y el *devenir*. Para esto, habremos de centrarnos en ciertos fragmentos, apoyándonos en el juicio de Hülsz (2011), que siguiendo toda una tradición sugiere que es razonable afirmar que poseemos una buena parte del *Proemio* de la obra de Heráclito, y que, por su naturaleza, tal pasaje contiene una caracterización sinóptica y anticipatoria del cuerpo del *lógos*, que además es de gran valor para la interpretación de los fragmentos (31).

3. El Proemio, la semblanza del *lógos* y sus vertientes

Como menciona Hülsz, es plausible considerar que contamos con una buena parte del *Proemio* y que en él encontramos una caracterización general de lo que constituye el pensamiento de Heráclito. Los fragmentos (DK 22 B 1, 2) que constituirían tal proemio son los siguientes:

Aun siendo este *lógos* real, siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez. Pues a pesar de que todo sucede conforme a este *lógos*, ellos se asemejan a carentes de experiencia, al experimentar palabras y acciones como las que yo expongo, distinguiendo cada cosa de acuerdo con su naturaleza y explicando cómo está. En cambio, a los demás hombres se les escapa cuanto hacen despiertos, al igual que olvidan cuanto hacen dormidos (DK 22 B 1)⁸. Por eso conviene seguir lo que es general a todos, es decir, lo común; pues lo que es general a todos es lo común. Pero aun siendo el *lógos* general a todos, los más viven como si tuvieran una inteligencia propia particular (DK 22 B 2)⁹.

Tomaremos estos pasajes como punto de partida para elaborar nuestro abordaje e interpretación, pues serán estas líneas las que determinen aquellos otros fragmentos a considerarse en búsqueda de su articulación. Si bien es complejo seleccionar qué fragmentos son más esenciales y por ello necesarios de ser abordados, el criterio que seguiré para su selección consiste en establecer tres categorizaciones: aquellos que digan algo *sobre la identidad/unidad de contrarios*, *sobre la caracterización del *lógos* como algo previo y oculto*, y *sobre la distinción entre los saberes comunes y la sabiduría provista por el conocimiento del *lógos**.

Estas categorizaciones de los fragmentos no pretenden organizar el conjunto total de estos, sino más bien articular aquellos que guardan una aparente conexión temática, pues giran todos ellos en torno al *lógos*, que ha sido identificado como el centro de la filosofía de Heráclito, así como también se seleccionan los pasajes que hacen referencia a la identidad/unidad de contrarios, es decir, a la *dialéctica*. Además, retomaré los famosos pasajes 402a del *Crátilo* de Platón, y 298 b 29 ss. de *Sobre el cielo*, de Aristóteles, en donde se elabora una breve semblanza/síntesis de lo que podemos entender bajo el mote de la *doctrina del flujo perpetuo*, es decir, sobre el tratamiento heraclíteo del *devenir*, en tanto que el *devenir* es aquello de donde parte la filosofía de Heráclito, pues es desde ahí que habrá de retrotraerse hacia sus

⁸ “(τοῦ δὲ) λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον γινομένων γὰρ (πάντων) κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εἰκόασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαίρεων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγεθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται” (Sext., *Adv. math.*, VII, 132).

⁹ “διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ (ξυνῷ, τουτέστι τῷ) κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν” (Sext., *Adv. math.*, VII, 133).

fundamentos y *condiciones de posibilidad*, o sea, hasta llegar a su teoría del *lógos*. Por lo anterior, antes de adentrarse de lleno al problema y caracterización del *lógos* es necesario partir del análisis del *devenir*, que se llevará a cabo con un enfoque dirigido a su *experiencia*, sirviendo la *dialéctica* para comprender cómo aquello que no aparece, el *lógos*, *rige* aquello que sí aparece, cómo es que entra en contacto con la dimensión del acaecer concreto, siendo que el *lógos*, en tanto principio, no puede ser una cosa más entre cosas.

4. La dialéctica y el devenir: la experiencia de la physis

Es casi un entendido común ver en Heráclito la formulación inicial de la *dialéctica*, esto puede ser visto así a partir del asentimiento a la interpretación de Hegel (1995) que piensa que Heráclito ha asumido la formulación eleática del problema del Ser, tanto por Parménides como por Zenón, y que logra su superación con su idea de la dialéctica, no obstante, prescindiendo de la interpretación de Hegel y su suposición de la existencia previa e influencia de la escuela de Elea, también podemos leer en clave dialéctica aquellos fragmentos que apuntan a la *identidad/unidad de contrarios*. Además, junto a esta lectura de la *dialéctica* en Heráclito, hay que agregar la relación que ésta guarda con el estudio del *devenir*. Podemos tomar al *devenir* como un tema expreso de la filosofía de Heráclito, e incluso muchas veces se hace énfasis en que Heráclito era un filósofo del cambio más que uno del *lógos*, generando la errónea imagen de que el pensamiento heraclíteo niega la permanencia de manera absoluta, sin embargo, una adecuada comprensión del tratamiento heraclíteo sobre el *devenir* nos permite ver cómo se relaciona directamente a su teoría del *lógos* y cómo es necesario un elemento de permanencia operando *detrás* del cambio perpetuo.

Hay que partir del *devenir*, pues no podría ser de otra forma. El *devenir* es la forma en que hacemos referencia a dos cosas: al cambio perpetuo, como *ley*, y a su efectuación fenoménica, lo que se *rige* bajo tal *ley*. En tanto que condición formal, el ser siempre cambiante, el *devenir* es un concepto vacío, una mera abstracción, pero, en tanto que el *devenir* sea entendido ya no sólo como un concepto formal, sino que sea entendido como el *conjunto total*, la *totalidad*, de aquellas cosas a las cuales su concepto puede ser aplicado, el *devenir* muta en su contenido, ya no es un mero concepto vacío sino una *realidad efectiva y conformada*. Por ello, cuando hablamos de que debemos partir del devenir, y que esto tiene que ser así, nos referimos a que es desde esta estancia de lo efectivo que debemos retrotraernos hasta lo no-efectivo,

desde lo concreto, lo primero, es que podemos partir hacia sus fundamentos, lo abstracto, o sea, a sus condiciones de posibilidad.

La imagen que Platón y Aristóteles nos heredan sobre la filosofía de Heráclito es, a su vez, la que éste usó para expresar su tematización del ser y el devenir: que todo fluye y nada permanece estático, a excepción de aquello de donde todo surge, y que no es posible entrar dos veces en el mismo río¹⁰. Tenemos, pues, que pensar al devenir como la instancia concreta en la que el ser acaece, pero que, en tanto que es, inmediatamente se torna en su propio no-ser, por lo que es necesaria una dimensión temporal, en tanto que entendamos mínimamente al tiempo como movimiento¹¹. Hegel (1995) nos dirá que esta instancia concreta que está en devenir es la determinación más precisa de ese principio de lo que todo surge, y, por lo tanto, que en ello radica la verdad del ser, y, en tanto que todo *es* y *no-es*, la *totalidad* es el *devenir* (263). El *devenir* se torna ahora en una forma de totalidad que comprende a todas las cosas en sí, siendo que ello mismo no es una cosa, sino que lo encontramos *determinando* todas las cosas, operando por detrás de ellas. No tenemos, pues, experiencia del *devenir*, sino que tenemos experiencia de lo que está en devenir, incluido nuestro propio ser. Es a partir de esto que es y está en devenir, que habremos de retrotraernos al principio de donde todo surge, pero ¿cómo haremos esto? Vamvacas (2009) dice:

Inspirado en una *intuición dialéctica* –más que en la lógica conceptual formal (que, en cualquier caso, aún no se ha desarrollado)– capta la totalidad de la realidad como un proceso que contiene antítesis bipolares en un equilibrio dinámico que, en este sentido, constituye su ‘identidad mutua’. No toma este *tautón* (idéntico) en un sentido limitado y formal. La concepción de la unión de los opuestos apunta a una profunda vinculación de los dos, porque el uno está determinado por el otro y coexiste con él (105-106)¹².

¹⁰ “Dice en algún lugar Heráclito que todas las cosas pasan y nada queda inmóvil, y comparando a los seres con la corriente de un río, dice que no podrías entrar dos veces en el mismo río” (Platón, *Crátilo*, 402a). “Otros en cambio afirman que las demás cosas tienen todas nacimiento y flujo y ninguna está firme, pero que una única y sola queda permanente, de la que todas éstas han nacido para transformarse: lo cual parece que quieran decir muchos otros y Heráclito de Éfeso” (Aristóteles, *Sobre el cielo*, 298b 29 ss).

¹¹ La cuestión de la temporalidad en el pensamiento de Heráclito es amplísima y desempeña un papel nuclear para la mayoría de las investigaciones, no obstante, para no desviar el curso de la presente, habremos de apelar a las palabras de Hegel para una concepción simple pero suficiente del tiempo en Heráclito: “El tiempo es el devenir puro como intuido, el concepto puro, lo simple, la armonía basada en lo absolutamente contrapuesto; su esencia consiste en ser y no ser en una unidad, y no encierra más determinación que ésta” (Hegel, 1995: 266).

¹² “Inspired by a *dialectical* intuition –rather than formal conceptual logic (which, in any case, has not yet developed) –he grasps actuality whole as a process containing bipolar antitheses in a dynamic balance that in this sense constitutes their mutual ‘identity’. He does not apprehend this *tauton* (identical) in a narrow, formal sense. The conception of the union of opposites points to a deep bonding of the two because the one is determined by the other and co-exists with it” (105-106).

Hay que considerar, pues, que Heráclito se inspira en una cierta *intuición dialéctica*, no formulada a partir de nociones lógicas, pues, además, no corresponden a su contexto histórico, y por ello, mediante esta *intuición* concibe a la realidad en tanto que totalidad como un proceso bipolar, dinámico, que surge de la oposición de sus extremos, de los *contrarios*, pero no entre cualquier par de contrarios, ni mucho menos entre contradicciones, como lo interpretó Aristóteles¹³, sino de aquellos contrarios en los que el uno es determinado por el otro, *el otro suyo*, pues, como dice Hegel (1995), el uno lleva implícito en su concepto a su contrario. Además, Hegel (1995) agrega: “claro está que esto resulta siempre difícil y oscuro para el entendimiento, que tiende a considerar por sí mismo y separadamente el ser y el no ser, lo subjetivo y lo objetivo, lo real y lo ideal” (264), enfatizando que el ser y el no-ser son meras abstracciones carentes de verdad, y que lo primordial verdadero está sólo en el *devenir* (263).

El *devenir* es, pues, *proceso* y *realidad*. En tanto que *proceso* designa al modo de ser cambiante del ente, y en tanto que *realidad*, designa a la totalidad de entes que están en devenir. Es esta segunda acepción del *devenir* la que tendemos a pasar por alto, pues nos olvidamos de cuál es el referente primero al que apelamos cuando hablamos del *devenir*: el mundo. Hablar de mundo resulta complicado, pues de inicio es un concepto que no corresponde al contexto histórico de Heráclito; no obstante, Fink (2016) piensa que podemos tratar en términos de mundo a aquello que el pensamiento antiguo refería como *physis* (Φύσις), y en cierto sentido, según su relación con lo que se entendía como *kósmos* (κόσμος).

Physis puede pensarse, de esta forma, como el conjunto concreto de determinaciones, es decir, como el *horizonte* en el cuál las cosas se efectúan y son contenidas¹⁴, denotando un carácter *real* en el ser de la *physis*. Por otra parte, puede y debe ser entendida como *naturaleza* en tanto que esencia o principio; esto es, cuando hablamos de *la physis de las cosas*, no apelamos a la realidad efectiva, sino a la naturaleza intrínseca de las cosas, aquello que las dota de ser, por lo que habremos de entender su referencia a lo esencial y determinante de las cosas. *Kósmos* significa, por su parte, aquello que ha sido *ordenado*, es decir, lo que resulta del *kosmein*, del

¹³ Aristóteles pensó al discurso de Heráclito como un discurso proposicional, y creía que éste violaba el principio de no-contradicción, por lo que, en palabras de Eggers Lan en *Los Filósofos Presocráticos* (1981), hay que decir que: “si Aristóteles se hubiera percatado de que el discurso de Heráclito no es proposicional sino dialéctico, lo habría considerado similar a la plegaria, ya que, aun cuando es un discurso *significativo*, en él no se enuncia algo verdadero o falso” (326).

¹⁴ No se entienda el término “contener” aplicado a la *physis* como si de un recipiente se tratase, sino como un contener, es decir, un tenerse mutuamente, que cambia la imagen de pensar a las cosas como manzanas en una canasta, y más bien invita a pensar en cómo los filamentos de una canasta se con-tienen entre sí.

ordenar, y que, entonces, referiría a la forma interrelacionada en que existe y subsiste el Todo, pues tal término, *kósmos*, puede entenderse en un sentido de totalidad.

Así, el *devenir* puede identificarse con el término *physis* en tanto que hace referencia al conjunto de cosas que son y están en devenir, según su existencia efectiva, y al mismo tiempo, la identificación del *devenir* y la *physis* se da por su carácter *determinante*, pues el *devenir* no es sólo un horizonte estático, sino uno *dinámico*, que determina lo que en él acaece, *rige* a las cosas según su naturaleza. La noción de *kósmos*, por su parte, se aplica a la idea de *physis*, pues la *physis* es un *kosmein*, es una unidad última resultante de la multiplicidad ordenada que en ella se constituye. Por esto, cuando hablamos del *devenir* como *mundo*, hay que referirnos al conjunto de cosas que en él se constituyen, sin que él sea tomado como una cosa, y que –a su vez– determina a las cosas que en él acaecen, pues las dota de su ser, en tanto que *el ser es el devenir*, y así tomar su conjunto como *kósmos*: como un todo ordenado, como una unidad que surge de la multiplicidad y que requiere de un principio que dé cuenta de su ordenamiento, de algo que *rija* sobre todas las cosas.

Se mencionó ya con anterioridad que este mundo en devenir, llámese también únicamente *mundo* o *devenir*, es la dimensión en la cual el ser de las cosas se hace efectivo, incluyendo a nuestra propia existencia, y por ello ha de ser a partir de esta *experiencia originaria del mundo* que debemos retrotraernos a sus fundamentos y principios, a sus condiciones de posibilidad, por lo que es necesaria una cierta *reducción* que nos genere la apertura a tal *dimensión trascendental*. Esta primacía del devenir como una instancia llena de sentido y verdad, como el cúmulo mismo de verdades, es uno de los grandes legados del pensamiento de Heráclito, pues siguiendo a Heidegger (2012), es apropiado decir que Heráclito está pensando de una forma ya no metafísica lo que aún no es metafísica. Finalmente, hay que decir que este mundo, este devenir, puede ser nombrado también como el *mundo de vida* (*Lebenswelt*) de Husserl, pues, según Luft (2017), es a partir del *mundo de vida* –en el cual *somos* y *estamos* de manera casi irreflexiva, en una *actitud natural*– que habremos de hacer *reducción* hacia sus fundamentos y condiciones de posibilidad, en una expansión de la mirada filosófica (9-10).

De esta forma, entendiendo al devenir como *proceso* que se da *dialécticamente*, y que es – en tanto que *realidad*– el *horizonte* en el cual el ser acaece, hay que volver a las palabras de Heráclito: “[Heráclito, pues, dice que el todo es divisible indivisible, engendrado inengendrado, mortal inmortal, *lógos* tiempo, padre hijo, dios justo:] “no escuchando a mí, sino a la Razón

(*lógos*), sabio es convenir que todas las cosas son Uno”, dice Heráclito” (DK 22 B 50)¹⁵. El análisis de este fragmento es altamente problemático, pues nos encontramos con términos de difícil traducción y que requieren ya no un párrafo dentro de un texto, sino toda una investigación y disertación al respecto, por lo que, a partir de los objetivos del presente escrito, tal discusión será dejada al margen, no obstante, es menester proceder con cautela al respecto¹⁶. Es momento, pues, de adentrarnos en lo que parece ser el elemento más fundamental de la filosofía y el pensar de Heráclito, aquello en lo que múltiples y grandes mentes han buscado penetrar en búsqueda de su sentido esencial, y que representa la clave de acceso no sólo al pensamiento heraclíteo, sino a la *sabiduría*: el *lógos*.

En lo que sigue habremos de centrarnos, por lo tanto, en qué nos quiere decir aquella de las más afamadas sentencias de Heráclito: “no escuchando a mí, sino a la Razón (*lógos*), sabio es convenir que todas las cosas son Uno («οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναί»)” (DK 22 B 50).

5. El *lógos* y la permanencia: *kósmos*

Pero la primera pregunta que debemos formularnos es la siguiente: ¿cómo concebir al *lógos* de Heráclito? Para esto, nos apoyamos en Vamvacas:

En cuanto a la palabra heraclíteica *lógos*, ¿se refiere sólo a ‘discurso’, ‘relación’, ‘medida’, o también a algo más sutil? ¿Podría *lógos* connotar, quizás, las implicaciones más profundas del pensamiento y el lenguaje, y al mismo tiempo el significado del primer principio cósmico? ¿Podría ser que el *lógos* sea el ‘orden cósmico’, que es también el ‘orden del lenguaje y del pensamiento’? O, ¿podría ser el *lógos*, tal vez, lo ‘racional’ y ‘sabio’, del que “los hombres se muestran incapaces de comprender”?^{22B1}. En su aproximación ontológica, Heidegger daría una dimensión más profunda al estudio del *lógos* heraclíteo. Hemos visto que *legein* significa inicialmente “coleccionar”. La colección presupone la *selección* de algo, que permanece oculto. El *lógos*, por lo tanto, es el recogimiento y presentación (tanto como pronunciamiento y revelación) del desocultamiento de los seres, es decir, del ‘Ser de los seres’. Precisamente esta revelación de los seres del ocultamiento (*léthe*) es *a-létheia* (no-ocultamiento: la verdad). La verdad surge de la perpetua oposición y conflicto de los seres, donde la reunión y presentación del *lógos* los desoculta como una

¹⁵ “Ἡ. μὲν οὖν ἐνφησιν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα, πατέρα υἱόν, θεὸν δίκαιον· «οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναί» (ὁ Ἡ. φησι.)” (Hippol., *Refut.*, IX, 9).

¹⁶ Dos de las grandes cuestiones que surgen a partir de éste fragmento son la oposición entre el *lógos*-tiempo (λόγον αἰῶνα) y el pasaje: “sabio es convenir que todas las cosas son uno (ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναί)”, enfatizando el «ἐν πάντα εἶναί», las cuales son desarrolladas ampliamente en los Cursos de Friburgo del Semestre de verano de 1943 y del Semestre de verano de 1944 de Heidegger (2012) y el Seminario del semestre de invierno de 1966-1967 de Heidegger y Fink (2017).

unidad ('todos [son] uno'). "En esa gran época", afirma Heidegger, "el decir del Ser de los seres contenía en sí mismo la esencia [oculta] del Ser del que hablaba. El secreto de su grandeza consiste en tal necesidad histórica". *El lógos heraclíteo no es sobre el 'ser' sino que es el 'Ser' en sí mismo. El lógos presenta al 'Ser', el 'Ser de los seres', y se identifica con la Verdad. Lógos = Ser = Verdad (desocultamiento)* (Vamvacas, 2009: 111)¹⁷.

Vamvacas nos remite a Heidegger por su gran lectura ontológica del *lógos* heraclíteo, guiada según el sentido originario del verbo *legein*, que indica un *colectar*, un *reunir* de algo que permanece oculto, pero –a su vez– el *lógos* es el *desocultamiento* de aquello que ha sido reunido y yacía oculto: es el *Ser de los seres*. El desocultarse (*a-letheia*) es una concepción de la verdad, pues en tanto que algo está ocultado, la verdad es su desocultamiento. La verdad del *lógos* radica en *desocultar la unidad* subyacente a la multiplicidad, oposición y conflicto de los seres, en ello radica el «ἐν πάντα εἶναι» del *lógos*, el "todas las cosas son Una". Así, el *lógos* no es algo sobre el ser, sino que es el *Ser en sí mismo*.

El *lógos* tiene un carácter de ocultamiento y desocultamiento, es algo que no aparece y, sin embargo, hace aparecer. El *lógos* es el colectar originario de todas las cosas, es lo que da génesis a su unidad no-aparente, y es también lo que hace aparecer tal unidad, en tanto que la desoculta, pero sin desocultarse a sí mismo. Este mismo *lógos* es, por lo tanto, un *principio*, y no sólo en tanto que da génesis a las cosas, es decir, en tanto que es *el Ser del ser de las cosas*, sino también en tanto que las *rige*, las *determina* y las gobierna. Por ello leemos en el fragmento 16: "[Pues, acaso podrá ocultarse uno de la luz sensible; pero de la inteligible es imposible] o, según dice Heráclito, ¿cómo podría uno ocultarse de lo que nunca tiene ocaso?" (DK 22 B 16).¹⁸ El *lógos* es eso que nunca tiene ocaso y de lo que no podemos ocultarnos. Otro pasaje muy claro es el fragmento 41: "una sola cosa es lo sabio, conocer la *Razón*, por la cual todas las

¹⁷ "As for the Heraclitean word *Logos*, does it refer only to 'speech', 'relation', 'measure', or to something more subtle as well? Could *Logos* connote, perhaps, the deeper implications of thought and language and at the same time the significance of the cosmic first principle? Could it be that *Logos* is the 'cosmic order', which is likewise the 'order of language and thought'? Or, could *Logos*, perhaps, be the 'rational' and 'wise', which "men prove unable to understand"?^{22B1} In his ontological approach, Heidegger would lend a deeper dimension to the study of the Heraclitean *Logos*. We have seen that *legein* initially signifies 'collecting'. *Col-lection* presupposes the *se-lection* of something, which remains concealed. The *Logos*, then, is the collected and presented (both as pronouncement and as revelation) unconcealment of beings, that is of the 'Being of beings'. Precisely this revealing of beings from concealment (*lethe*) is *a-letheia* (un-concealment: the truth). Truth comes forth out of the perpetual opposition and conflict of beings, where the gathering and presenting *Logos* unconceals them as a unity ('all [are] one'). "In that great era", Heidegger states, "the saying of the Being of beings contained within itself the [concealed] essence of Being of which it spoke. The secret of greatness consists of such historical necessity". *The Heraclitean Logos is not about 'being' but is 'Being' itself. Logos presents 'Being', the 'Being of beings', and is identified with Truth. Logos = Being = Truth (unconcealment)*" (Vamvacas, 2009: 111).

¹⁸ "λήσεται μὲν γὰρ ἴσως τὸ αἰσθητὸν φῶς τις, τὸ δὲ νοητὸν ἀδύνατον ἔστιν, ἢ ὡς φησιν Ἡ.: τὸ μὴ δύνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι" (Clem., *Paedag.*, II, 99).

cosas son gobernadas por medio de todas” (DK 22 B 41)¹⁹. Nuevamente enfatiza aquí el papel *rector* que caracteriza al *lógos* y su pertenencia a todas las cosas.

Podemos volver ahora a nuestro *Proemio*, en donde encontramos señaladas algunas problemáticas en torno al conocimiento del *lógos*. Dice Heráclito que, aún siendo el *lógos* real, los humanos, tanto antes como después de haberlo oído por primera vez, son incapaces de comprenderlo, y que, a pesar de que todo sucede conforme a tal *lógos*, siguen viviendo como si tuviesen una inteligencia propia y particular. Hegel (1995) piensa que en estas problemáticas en torno al conocimiento y comprensión del *lógos*, en realidad Heráclito estaría tematizando la necesidad de la objetividad; i. e., de la identidad de la razón con lo general y no con lo individual, que es –a su vez– la identidad de lo subjetivo con lo objetivo, y que se traduce en tener el conocimiento del ser en general. En términos de Heráclito: estar *despiertos*. Este conocimiento del ser en su forma de *lógos* es un conocimiento distinto a cualquier otro, y por ello Heráclito menciona en múltiples ocasiones, de maneras distintas, que la sabiduría no consiste en una mera *polymathía*²⁰, y dice: “de cuantos he oído los discursos, nadie llega al punto de reconocer que lo sabio es algo distinto de todo lo demás” (DK 22 B 108)²¹, aún si “común a todos es la inteligencia” (DK 22 B 113)²². Es este sentido tan radical que Heráclito atribuye al *lógos*, el ser algo distinto de todo lo demás, lo que nos lleva a considerar la necesidad de pensarlo desde una *actitud radical* y comprenderlo según su carácter *trascendental*. Para lograr entrever esto, necesitamos antes analizar el concepto de la *reducción eidética*.

El concepto central de la fenomenología trascendental, dice Luft (2017), es el de la *reducción eidética*, y si bien es imposible una comprensión unívoca de tal concepto, sí que es posible una aproximación general a su sentido nuclear a partir de la fenomenología husserliana de madurez, y para ello habremos de remitirnos a dos conceptos más que son inseparables de éste: la *actitud natural* y la *actitud fenomenológica*. La actitud natural es el término que designa que justamente no sabemos que estamos en una actitud natural (Luft, 2017: 10), y por lo tanto, nos

¹⁹ “εἶναι γὰρ ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτῃ ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων” (Diogen. Laert., *Vitae*, IX, 1).

²⁰ En el fragmento DK 22 B 40 leemos al respecto: “La mucha erudición (*polymathía*) no enseña a tener inteligencia; pues se lo habría enseñado a Hesíodo y Pitágoras y aun a Jenófanes y Hecateo (*πολυμαθίη νόον ἔχειν*) οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεά (τε) καὶ Ἐκαταῖον” (Diogen. Laert., *Vitae*, IX, 1).

²¹ “Ἡρακλείτου. ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον” (Stob., *Floril.*, I, 174 Hense).

²² “ξυνόν ἐστὶ πᾶσι τὸ φρονεῖν” (Stob., *Floril.*, I, 179).

referimos al encuentro originario del humano con su mundo, del cual tiene experiencia y vivencia de una manera ‘normal’, insospechada, sin dar cuenta de los fundamentos y condiciones de posibilidad que hacen, valga la redundancia, posible su experiencia y vivencia de mundo.

Según Luft (2017), Husserl insistió en que el motivo principal por el cual la fenomenología era tan difícil de concebir es porque la región de esta ciencia es una nueva dimensión, y no es una región al lado de otras regiones, para aclarar esto, pensando en términos de dimensionalidad, hay que pensar en la región de la actitud natural como una bidimensionalidad, y en la región de la fenomenología como una tridimensionalidad, es decir, desde la bidimensionalidad, algo como una mano apoyada sobre un plano es inconcebible, únicamente sería posible observar cinco círculos aparentemente inconexos entre sí, en cambio, desde la tridimensionalidad, estos círculos ya no serían vistos inconexos sino que se vería de dónde surgen, es decir, se vería la mano, habría una nueva región de vasta profundidad, en otro sentido, una ampliación extraordinaria de la mirada filosófica (Luft, 2017: 10). La fenomenología será la ciencia que ha de estudiar esta nueva región mediante una actitud radical, y su modo de acceso es la *reducción eidética*.

El *re-ducere* de la reducción es el retrotraerse desde el ámbito de la *actitud natural* hacia aquello que es su condición de posibilidad, a saber: *dimensión trascendental*, y para ello requiere de una *actitud radical* y una *ciencia radical*, pues, dice Luft (2017), todas las ciencias conocidas son ciencias de la actitud natural, ya que la diferencia entre una vivencia común y una descripción científica es tan sólo una visión metódicamente depurada (11). Podemos decir, volviendo a Heráclito, que el conocimiento del *lógos* no es posible dentro de los marcos de la actitud natural, sino que requiere de una apertura hacia una dimensión de mayor profundidad, trascendental, y de una actitud radical para comprender que se trata de algo distinto de todo lo demás.

En esto consiste principalmente el carácter trascendental del pensamiento heraclíteo, en la necesidad de pensar al *lógos* de una manera radical, que lo distinga de todo lo demás, tanto de todas las cosas como de todas las sabidurías, estando necesariamente en una dimensión de mayor profundidad, en la cual sea tomado como fundamento y condición de posibilidad de todo aquello que se gobierna por él. Pero, ¿cómo se relaciona el *lógos* con todo lo demás?,

¿cómo es que genera y gobierna todas las cosas? Para entender esto es momento de invocar el pensamiento onto-cosmológico de Eugen Fink.

El *lógos* guarda una relación con todas las cosas. Tal relación consiste en la determinación de todas las cosas, es decir, a todas las gobierna, pero él mismo no es una cosa. Al igual que cuando hablamos del *devenir* en términos de *mundo*, encontramos que es posible hablar del *lógos* en términos de mundo, por lo que habrá que pensar que el principio del devenir, que se pensó como el propio devenir, en verdad es *el lógos en sí mismo*. El *lógos* es la determinación de todas las cosas, en tanto que su ser, el ser de todas las cosas, es el devenir. Parece ser, pues, que la determinación primera del *lógos* respecto de todas las cosas, el dotarlas de su ser, es *ponerlas en devenir*. De esta forma, el *lógos* es principio rector, pero, en tanto que está en todas las cosas y todas las cosas están en él, es *totalidad*. La totalidad, dice Fink (2016), no debe de ser entendida como un conjunto de elementos finitos, como una mera suma, sino que debe entenderse como la *relación* que prevalece entre todas las cosas, o sea, como una no-cosa que *aparece*, que se *presenta* a partir de las cosas comprendidas en sí misma (120). La relación que guarda la totalidad, el *lógos*, con todas las cosas, o puesto en otros términos, el mundo con lo intramundano, es esencialmente *simbólica*.

El *symbolon*, señala Fink (2016), es una noción arcaica que surge de un contexto meramente mercantil, y que indica la relación que guardan dos fragmentos respecto de su estado original de unidad. Si tomamos algo y lo fragmentamos, tanto la totalidad de los fragmentos como cada fragmento en sí mismo debe entenderse como *symbolon* (120). Lo determinante del *símbolo* es, pues, su *symballein*, el *coincidir* entre sus fragmentos, resaltando entonces el carácter de *fragmentación-compleción* como un modelo de referencialidad entre el todo y sus partes, pues el todo no está sólo en la totalidad, sino también en la particularidad. No se hace presente en tanto que todo-totalidad, sino que se proyecta en una parte de sí mismo, en tanto que todo-parte, *muta su no-finitud en algo finito*. El *lógos*, pues, no aparece en sí mismo, sino que aparece a través de aquello sobre lo que rige y gobierna, y, al aparecer no-apareciendo, *desoculta* la unidad originaria, la totalidad, que comprende a todas las cosas a través de todas ellas. Esta armonía, este *kosmein* originario del *lógos*, es señalado por Heráclito cuando dice: “la

armonía oculta es superior a la manifiesta” (DK 22 B 54)²³, y cuando de él dicen: “según Heráclito, la naturaleza ama ocultarse” (DK 22 B 123)²⁴.

De esta forma, a través de la fenomenología trascendental y la onto-cosmología, podemos entender al *lógos* como aquello que dota a las cosas de su ser, como un principio que establece su relación con todas las cosas de manera *simbólica* en una unidad originaria oculta que se pone al descubierto, se *desoculta*, a través de un elemento de sí misma, es decir, que se hace presente no en su totalidad, sino en una parte finita de sí misma, y que, en tanto que es algo radicalmente distinto de todas las cosas, requiere de una *actitud radical* que se encargue de su estudio y, consecuentemente, del desarrollo de una ciencia capaz de investigar esa nueva dimensión de profundidad, que es en lo que radicaría la sabiduría propia del *lógos*.

Ahora parece ser más claro, pues, que el sentido fundamental del pensamiento heraclíteo –cifrado en su tratamiento y descripción del *lógos*, y cómo éste se relaciona con el *devenir*– es de un carácter *trascendental* y *onto-cosmológico*. Evidentemente no debemos incurrir en anacronismos tales como asegurar que Heráclito era una especie de “protofenomenólogo-trascendental”, e incluso hablar de que hacía onto-cosmología podría ser, aunque menos anacrónico, igualmente apresurado, por ello, es preferible decir que, si bien su pensamiento y filosofía distan unos dos mil quinientos años de nuestro horizonte, es posible considerar conceptos y categorías de la fenomenología trascendental husserliana y de la onto-cosmología finkeana para acercarnos a la comprensión del sentido fundamental de su pensamiento, a partir del cual sea posible ya no sólo una interpretación de los fragmentos, sino una *continuación* de su filosofía, en tanto que no aseguremos una continuación del pensamiento de Heráclito, sino del *pensar heraclíteo*, pues, como él mismo dice: “a todos los humanos les está concedido conocerse a sí mismos y ser sabios” (DK 22 B 116)²⁵, ya que: “ser sabio es virtud máxima, y sabiduría es decir la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza escuchándola” (DK 22 B 112)²⁶. Lo que nos resta es, pues, meditar en torno a lo que parece ser aún más fundamental que el propio *lógos* en el pensamiento de Heráclito, pues el *lógos* es en sí mismo tan sólo un recurso para dar cuenta de ello, esto es, *la unidad*.

²³ “ἁρμονίᾳ ἀφανῆς φανερῆς κρείττων” (Hippol., *Refut.*, IX, 9, 5).

²⁴ “φύσις δὲ καθ’ Ἡράκλειτον κρύπτεσθαι φιλεῖ” (Themist., *Or.*, 5: 69 B).

²⁵ “ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοὺς καὶ φρονεῖν” (Stob. *Floril.*, III, 5, 6).

²⁶ “τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθῆα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας” (Stob., *Floril.*, I, 178).

6. Filosofía de la unidad: consideraciones finales

Llegados a este punto, habiendo recorrido –aunque de manera breve, pero suficiente– los principales elementos que constituyen el pensamiento de Heráclito de Éfeso, es posible dilucidar que se trata todo sobre la *unidad*. Si bien este señalamiento no resulta nada extraño, pues Heráclito constantemente evoca a la unidad en sus sentencias, parece ser siempre necesario enfatizar el papel crucial que ésta desempeña, pues es en su búsqueda que se desarrolla la filosofía de Heráclito, el núcleo de su pensamiento, que se traza como apenas unos *prolegómenos* para su desocultamiento y su posterior comprensión. Parece ser que es tan sólo una primera mirada hacia esa dimensión de vasta profundidad, es una *iniciación*.

Lo maravilloso de esta búsqueda heraclíteica por la verdad es que se da fundamentalmente en el horizonte del *mundo de vida*, en el propio *devenir*, pues reconoce la primacía y fundamentalidad del encuentro originario con el mundo, de su experiencia y vivencia originaria, tratando a este mundo, esta *physis*, en tanto que *kosmos*, como una instancia llena de sentido, depositaria de la verdad que, aunque oculta, ha de desocultarse. No podríamos, pues, no recordar al *principio de todos los principios*²⁷ con el cual Husserl nos hace dar cuenta de que ninguna teoría puede obtener de ella misma su verdad, sino únicamente de las daciones originarias, es decir, que la estancia originaria y fundamental de la verdad no está en las teorías de las ciencias que desarrollan una visión metodológicamente depurada del *mundo de vida* en la *actitud natural*, sino que tal estancia es de mayor profundidad y originariedad, y ésta está, igualmente, ligada al *mundo de vida*, en tanto que es posible retrotraerse hacia ella, en una *reducción eidética* que la haga *evidente*, que la *desoculte*.

Heráclito, pues, parece ser uno de los primeros pensadores que dieron cuenta de esta diferencia radical entre las sabidurías construidas desde una concepción superflua de la verdad y la sabiduría única, proveniente de una concepción más originaria sobre la verdad, reconociendo que no se trata de una dimensión del mundo concreto y en devenir, sino que, por ser principio, debía de hallarse en un ámbito de mayor profundidad y riqueza, aunque inexplorado. Heráclito, no obstante, no se limitó únicamente a la contemplación solipsista de esta nueva dimensión, sino que nos dejó vías hacia su intelección. Nos habló sobre la

²⁷ “*Toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima de conocimiento*” (Husserl, 2013: 129).

importancia de adoptar esta nueva actitud radical, de ver que ningún discurso puede dar cuenta de aquello que no se remite al ámbito en el cuál estos han sido contruidos, y por ello necesitamos de un nuevo discurso (*lógos*) que logre dar cuenta de aquello que no es discurso, sino *razón* y *principio* (*lógos*), y probablemente es por eso que Heráclito no construye un discurso proposicional, sino uno *dialéctico*, que –además– parece dar primacía a lo *descriptivo* más que a lo *temático*, pues entendió que no se trataba de que él construyera proposiciones y argumentaciones que justificaran la necesidad de aquello originario y fundamental, sino más bien de identificar las vías mediante las cuales cualquiera, en tanto que adoptara y se comprometiera con tal *modo heraclíteo de ver y concebir al mundo y sus fundamentos*, pudiese evocar y tener intelección de aquello, por lo que no invita a una búsqueda activa, sino a una actitud de escucha y pasividad, de *apertura*, mediante la cual es posible retrotraerse, hacer *reducción*, para dar lugar al *desocultamiento*. Y esto que ha de desocultarse no es, propiamente hablando, el *lógos*, sino la *unidad* a la que el *lógos* mismo hace referencia.

Hay que pensar, pues, que el pensamiento de Heráclito, y su filosofía, es producto de una originaria intelección de la verdad, de un encuentro con su fundamentalidad, con su desocultamiento, y que se establece como una descripción de ella, señalando sus particularidades y los problemas que implica el descubrimiento de esta nueva dimensión inexplorada, radicalmente distinta a la dimensión en la cual se han establecido conocimientos y sabidurías que se pretenden verdaderas. Es en virtud de esto que indica que no aspiremos a la *polymathía*, sino al conocimiento de lo verdadera y únicamente sabio: el conocimiento del *lógos*, o sea, *re-conocer la unidad subyacente a todas las cosas*.

Finalmente, aún con todo lo misantrópico que Heráclito pueda parecernos, en verdad, a través de sus fragmentos, no podemos hacernos otra idea que la del personaje incansable que exhortaba a sus conciudadanos al conocimiento de lo sabio, y que en ello veía la virtud, la unidad en una comunidad, *la comunidad del lógos*, que sabría ver la unidad fundamental que subyace a todas las cosas y conocer entonces esa ley divina mediante la cual todo es gobernado a través de todas las cosas, cifrando una inexorable conexión entre lo antropológico y lo cosmológico: dota al humano de un lugar propio respecto de su *kéasmos*, al mismo tiempo que le enseña que no es distinto a ninguna otra cosa que participa del *lógos*.

La reflexión heraclíteica fundamental ya no es tan sólo una objetivación de la naturaleza y su principio general, sino que es esencialmente el encuentro originario con el mundo, que nos

lleva a encontrarnos a nosotros mismos en la búsqueda de la unidad de todas las cosas, de nuestra subjetividad y la objetividad, del mundo y lo intramundano, del *ánthropos* y el *kósmos*, del mundo de vida y el mundo de las esencias, del adentro y el afuera: es todo una *unidad*. Por último, tan sólo resta invocar las palabras de Heráclito, que resumen todo su pensamiento, toda su investigación y el núcleo de su filosofía, como nada más que una búsqueda constante de nuestro propio ser, tan sólo un esfuerzo por conocernos: “ἐδιζήσάμην ἐμεωυτόν (*me he investigado a mí mismo*)” (DK 22 B 101)²⁸.

Referencias

- Eggers Lan, C., y Juliá, V. E. (1981). *Los filósofos presocráticos*, Madrid: Editorial Gredos.
- Fink, E. (2016). *Play as Symbol of The World and other writings*, USA: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2012). *Heráclito*, Buenos Aires: El Hilo de Ariadna.
- Heidegger, M., y Fink, E. (2017). *Heráclito. Seminario del semestre de invierno 1966-1967*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1995). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hülsz Piccone, E. (2011). *Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Kirk, G. S., Raven, J. M. y Schofield, M. (1997). *Los filósofos presocráticos*, Madrid: Editorial Gredos.
- Luft, S. (2017). “Sobre los múltiples significados de la reducción según Husserl. Reflexiones acerca del significado fundamental del concepto central de la fenomenología trascendental”, en: *La lámpara de Diógenes* 28/29, pp. 7-33.
- Mondolfo, R. (2000). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México: Siglo Veintiuno Editores.
- Rainer, H. (2010). “Eugen Fink (1905-1975)”, en: H. Rainer Sepp y E. Lester (Eds.), *Handbook of Phenomenological Aesthetics*, USA: Springer, pp. 119-121.
- Vamvacas, C. J. (2009). *The Founders of Western Thought – The Presocratics*, USA: Springer.

²⁸ Plut., *Advers. Colot.*, 20: 1118 c.

Bergson y su crítica a la concepción kantiana del tiempo: ¿realmente Kant confundió el tiempo con el espacio?

Bergson and his critique of the Kantian conception of time: Did Kant really confuse time with space?

Evelin Belén Guzmán Fernández¹
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Puebla, México

Resumen: Este artículo ofrece un análisis de la *Estética trascendental* en lo concerniente al concepto de tiempo para demostrar que Bergson tenía razón al afirmar que Kant confundió el tiempo con el espacio, al haberlo pensado bajo el estandarte de homogeneidad y divisibilidad. Sin embargo, pese a la crítica bergsoniana, se hace énfasis en que ésta no aborda diferentes pasajes de la *KrV* que pueden refutar su teoría. En ese sentido, la interpretación se muestra incompleta, pues, en la *Análisis de los principios*, el esquema de la sustancia determina un tiempo lleno de contenidos, el cual parece no entrar en la categorización propuesta. De ahí que se le conceda la crítica únicamente en lo correspondiente a la *Estética trascendental*, pero no en lo restante de la *KrV*; mostrando así la posibilidad de salvar la concepción kantiana sin entrar en contradicción con la *Estética*. De modo que el artículo concluye con una reflexión en torno a la crítica bergsoniana del tiempo como espacio y su nueva propuesta metafísica, donde la primera sirve en función de la segunda más que de un estudio meticuloso sobre el *idealismo trascendental*. Por ende, las quejas que se le puedan imputar a Bergson tienen que ir dirigidas a la oposición entre ciencia y filosofía, pues la crítica del tiempo homogéneo nació de la pretensión de establecer una postura contra el positivismo lógico, que parecía estar en conexión con la *KrV* por su lenguaje conceptual y no intuitivo de la vida. Asimismo, se menciona que ambas posiciones filosóficas son relevantes debido a que las ideas de ambos autores recobran una actualidad en el ámbito científico, y no sólo eso, sino que ambas son inconmensurables, pues cada una construye una imagen del humano que expresa una vitalidad y una relación indisoluble entre el mundo y nuestra duración como seres temporales.

Palabras clave: tiempo como espacio, tiempo homogéneo y divisible, idealismo trascendental, *durée*, crítica al positivismo lógico.

Abstract: This article puts to offer an analysis of the concept of time in the *Transcendental Aesthetic* in order to prove that Bergson was right when he said that Kant misunderstood time as space. However, an emphasis is made in the fact that the Bergsonian critic does not take in account some passages of the *KrV* that could easily refute it. In that regard, the Bergsonian interpretation is incomplete for in the *Analytic of principles* the scheme of substance determinates a time full of contents, which doesn't seem to fit in the proposed categorization. Thus the critic is only accepted in regard to the *Transcendental Aesthetic*, but not in the *KrV* entirely, showing a possibility to save the kantian conception of time without contradicting the said in the *Aesthetic*. This way, the article concludes with a reflection regarding the Bergsonian critic of

¹ Correo electrónico: evelin.guzman@alumno.buap.mx

time as space and its proposal of metaphysics, in which the first works in function for the latter, instead of presenting a rigorous study about *transcendental idealism*. For all of that, the complaints that can be put in Bergson must be directed to his opposition between science and philosophy for the critic of homogeneous time was born out of the pretension of establish a stance against logical positivism, which seemed to be in connection whit the *KrV* thanks to its conceptual language and not life-intuitive. Likewise, it is mention that both philosophical positions are relevant due to the ideas of both authors regaining actuality in the scientific field, and, not only that but also being both incommensurable, for each idea builds an image of the human being that expresses vitality and an unbreakable relationship between both our world and our condition as temporal beings.

Keywords: time as space, homogeneous and divisible time, transcendental idealism, *durée*, criticism of logical positivism.

Introducción

En el ámbito del conocimiento existen relaciones que, por naturaleza propia, están destinadas a la inseparabilidad. Una de ellas es el encuentro entre ciencia y filosofía. Mucho se dirá, no obstante, acerca de la separabilidad de éstas, pues es bastante clara si no la oposición, al menos, la distancia existente en cuanto al método, al proceder de las cuestiones y al objeto de estudio de cada una, sólo por mencionar algo. Bergson, en relación a esto último, es aún más tajante y opondrá el método intuitivo al simbólico; es decir, hará una distinción pronunciada entre el saber metafísico y el conocimiento científico, en tanto que el primero pretende trascender los conceptos del segundo.

En este orden de ideas, Bergson aboga por el método intuitivo, debido a la siguiente razón: para evitar caer en el psicologismo y, en consecuencia, en explicaciones “muertas” y mecanicistas que no hacen más que anular el papel vivo y activo de la intuición. Por ende, no sólo buscará hacer una crítica a la ciencia sino también a la tradición. Por ello mismo Kant se verá envuelto en toda esta discusión. Se preguntará, sin embargo, ¿qué discusión y sobre qué problemática versará dicha crítica? Pues bien, más allá de las diferencias que puedan existir entre sus teorías de la intuición², podemos decir que para Bergson la concepción kantiana del tiempo corresponde a una posición “cientificista”.

² “Respecto, pues, a la teoría kantiana de la intuición, retenemos, de momento, los siguientes aspectos: se caracteriza por la inmediatez y la receptividad (con los problemas que la conciliación de ambas notas ocasiona), forma parte de un proceso vinculado a la sensibilidad (que es receptiva) siendo el entendimiento (espontaneidad) la culminación del mismo, y, en tercer lugar, se trata de una forma de representación. Estos tres puntos entendemos que tienen una relevancia importante para la comprensión de la crítica bergsoniana a esta teoría, ya que Bergson, como veremos, sólo admitirá la caracterización de la intuición por la inmediatez, rechazando, sin

Es decir, por un lado, el lenguaje expresado en la *KrV* es en extremo simbólico y conceptual; por otro, “la «razón pura», [está] temáticamente distanciada de otras dimensiones del sujeto humano” (Revilla, 1984: 36). Y no sólo eso, el argumento decisivo de la crítica bergsoniana radica en que Kant abordó el problema del tiempo desde una perspectiva newtoniana, la cual implicaba un tiempo homogéneo, divisible, reversible y sucesivo. Dichas características serán, pues, rechazadas por Bergson; y esta posición se plasmará de mejor manera en el fragmento que sigue, tomado de sus *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia*:

El error de Kant ha sido tomar el tiempo por un medio homogéneo. No parece haberse dado cuenta de que la duración real se compone de momentos interiores unos a otros y que, cuando reviste la forma de un todo homogéneo, es que se expresa como espacio. Así la distinción misma que establece entre el espacio y el tiempo supone, en el fondo, confundir el tiempo con el espacio (Bergson, 1999: 161).

Siendo así, según la interpretación bergsoniana el tiempo como forma pura *a priori* no toma en cuenta ni la diversidad de flujos de duración ni la heterogeneidad del tiempo, ni su correspondiente irreversibilidad e indivisibilidad. Más bien, sucede lo contrario, a saber: que puede ser fragmentado si tomamos un punto en el tiempo, debido a su homogeneidad. Asimismo, de esto último se desprende la condición de su reversibilidad, pues cualquier punto que se tome de la línea del tiempo es el mismo. Incluso, de esta reversibilidad se deriva que el tiempo es sucesivo, debido a que las partes se unen unas tras otras, en un antes y un después. De tal modo, parecería que Kant defiende un tiempo “espacializado”, donde se confunden la homogeneidad del espacio y la heterogeneidad del tiempo.

La crítica apunta a que Kant no pudo vislumbrar ni definir el futuro (y el presente) como inasimilable al pasado; es decir, creador, innovador e imprevisible. Lo anterior se comprueba por el hecho de que las partes del Todo del tiempo, que son homogéneas, son reversibles en el tiempo mismo. Sin embargo, según Axel Cherniavsky, la crítica hecha por Bergson se centra más en la *Estética trascendental*, dejando de lado algunas importantes implicaciones del esquematismo de las categorías. En consonancia con esto y como refuerzo de la argumentación mantenida por Cherniavsky: “Barthélemy-Madaule le concede a Bergson la crítica: ‘el paralelismo es innegable’. Pero quizá el ‘Esquematismo de los conceptos puros del

embargo, los demás puntos: la intuición no es receptividad sino vivencia, no tiene un carácter representativo, por el contrario se define como contacto o convivencia, y las funciones de la sensibilidad y el entendimiento las encontraremos en sentido inverso” (Revilla, 1984: 199).

entendimiento’, sin contradecir a la ‘Estética’, ofrezca él mismo la posibilidad de superarla” (Cherniavsky, 2006: 8).

Por lo tanto, en la presente disertación demostraremos que, pese a que la interpretación bergsoniana del tiempo kantiano es fructífera para su propia propuesta metafísica (intuitiva) —y para la filosofía y la ciencia en general—, no aborda de manera integral el *idealismo trascendental*. Esto, porque 1) no toma en cuenta que todo concepto puro presupone una multiplicidad cambiante, la cual es suministrada por la *Estética trascendental*, y porque 2) la *Analítica de los principios*, canon para la *facultad de juzgar*, es “la que le enseña aplicar a los fenómenos los conceptos del entendimiento, que contienen la condición de reglas *a priori*” (Kant, 2009: 190).

En ese sentido, proponemos un análisis de la *Estética trascendental* en lo concerniente al concepto de tiempo, para contraponerlo a las interesantes ideas de Bergson, las cuales retomaremos de su obra *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Éste, corresponderá al primer acápite de la investigación, el cual buscará examinar si la crítica bergsoniana del tiempo en la *Estética trascendental* efectivamente expresa que el tiempo se confundió con el espacio. De esta sección se concluirá que Bergson, de acuerdo a su propia crítica del tiempo como espacio, tenía razón. Sin embargo, pese a su interpretación, se hará énfasis en que no aborda diferentes pasajes que pueden refutar su teoría, razón por la cual —a nuestro juicio— se muestra un poco incompleta. Entre aquellos pasajes encontramos el de la *Analítica de los principios*, la cual contiene, por ejemplo, el esquema de la sustancia. Dicho esquema, en palabras de Cherniavsky, determina un tiempo sucesivo y lleno de contenidos, el cual parece no entrar en la categorización propuesta por Bergson.

Asimismo, y en relación con la primera parte, el segundo acápite del ensayo versará sobre la solución propuesta por Axel Cherniavsky en *La concepción del tiempo de Henri Bergson: el alcance de sus críticas a la tradición y los límites de su originalidad*. Ésta, mostrará la posibilidad de salvar la concepción kantiana del tiempo sin entrar en contradicción con la *Estética trascendental*, pese a la crítica que plantea Bergson. En consecuencia, de este apartado se reconocerá que la oposición a la filosofía kantiana reside, más bien, en un cambio dentro del pensamiento filosófico. Es decir, la propuesta bergsoniana del tiempo tuvo la pretensión de establecer una postura contra el positivismo lógico y el mecanicismo, que parecían estar en conexión con la *KrV* por su lenguaje conceptual y no intuitivo de la vida; esto es, alejado de las vivencias y del acceso directo a la realidad.

1. ¿Kant confundió el tiempo con el espacio en su “Estética trascendental”? la crítica bergsoniana y la postura kantiana

Kant, en la *Estética*, comienza su exposición con una puntualización conceptual muy necesaria en torno a términos tales como el de sensibilidad, sensación e intuición. Estas señalizaciones se vincularán, posteriormente, en definiciones y argumentos, respectivamente. Una definición, verbigracia, que podemos encontrar es la del término *fenómeno*, el cual presupone dos conceptos para formularse: el primero es el de sensación, el segundo es el de intuición empírica. La sensación será definida como “el efecto de un objeto sobre la capacidad representativa, en la medida que somos afectados por él” (Kant, 2009: 71). La intuición empírica, por su parte, se definirá como “aquella intuición que se refiere al objeto por medio de la sensación” (Kant, 2009: 71). De estas dos conceptualizaciones se concluye que todo objeto de la intuición empírica será nombrado como *fenómeno*.

El *fenómeno*, a su vez, contará con una concepción hilemórfica de las apariencias (Guyer, 2010: 95). En primera instancia, el *fenómeno* referirá a la sensación como materia. En segunda instancia, a la ordenación de lo múltiple en ciertas relaciones, entendido como forma. Esta explicación detallada del concepto de *fenómeno* es muy importante para la exposición, pues de esta se distinguirá, primero, que la *Estética trascendental* aísla la sensibilidad “para que no quede más que la intuición empírica” (Kant, 2009: 73). Y, segundo, que aísla de igual manera todo aquello que no sea intuición pura, que es aquello suministrado *a priori*.

En este orden de ideas, el sujeto será aquel que proporciona la forma del *fenómeno*, pues ésta no puede proceder de los objetos mismos; ya que la intuición pura precede a todo objeto. Ahora bien, para Kant hay únicamente dos formas puras de la sensibilidad: tiempo y espacio. Estas intuiciones puras cuentan con un análisis propio, cada uno señalando su correspondiente exposición metafísica y trascendental. La exposición metafísica, en ambos casos, “aims to expose the origin and content of our representation of space [and time], while a transcendental exposition aims to explain whether and how our representation of space [and time] can serve as a principle or ground for cognition” (Guyer, 2010: 96). La exposición metafísica, entonces, nos muestra que tanto el espacio como el tiempo tienen su origen *a priori*, o sea, que no se obtienen a partir de la experiencia. No obstante, pese a que ambas comparten características similares, el espacio se distingue, por un lado, por ser la forma que corresponde al sentido externo, en el cual nos representamos objetos como fuera de nosotros. El tiempo, por su parte,

corresponde al sentido interno, que posibilita la intuición de nosotros mismos y nuestro estado interior. El tiempo, asimismo, será “la condición formal a priori de todos los fenómenos en general” (Kant, 2009: 82).

De ahí que el espacio, dentro de la propia filosofía kantiana, no pueda confundirse con la intuición del tiempo; pues cada una tiene propiedades intrínsecas que posibilitan ciertos conocimientos sintéticos *a priori*. Dicho en otras palabras y retomando lo comentado previamente: 1) el tiempo es condición de todo *fenómeno* en general, provengan ya del exterior o del interior, cosa que no ocurre con el espacio, que sólo refiere a objetos externos; aunado a ello, 2) aunque ambos son dos fuentes de conocimiento de los cuales pueden extraerse juicios sintéticos *a priori*, el espacio posibilita la fundamentación de la geometría y el tiempo el de la mecánica.

Esta diferenciación, empero, solamente ha sido abordada desde la perspectiva kantiana. Falta, de acuerdo al objetivo de nuestra disertación, distinguirla en relación con el pensamiento bergsoniano. De acuerdo con Deleuze, las diferentes obras de Bergson nos pueden proporcionar una visión más ampliada y completa de su concepción del tiempo, las cuales no entran en contradicción interna sino que se apoyan unas a otras. En *El bergsonismo*, se expondrá, pues, que “No hay más que un solo tiempo (monismo), aunque haya una infinidad de flujos actuales (pluralismo generalizado) que participan necesariamente del mismo modo virtual (pluralismo restringido)” (Deleuze, 1987: 84). Esto, descompuesto en sus partes constituyentes, significa en esencia que 1) el tiempo es único, impersonal y universal por el hecho de que, pese a existir un 2) flujo simultáneo de duraciones, siempre esta simultaneidad 3) nos conduce a la duración interna del tiempo real –que es un Todo virtual-, la cual reside en la duración del espectador (sujeto). Es decir, el tiempo, en tanto duración de un sujeto, es aquello que posibilita una coexistencia particular de simultaneidad de flujos, donde los flujos pueden ocupar la misma duración y, por tanto, entenderse bajo una tercera duración: la nuestra. La duración que engloba todas las duraciones se toma, en consecuencia, como real, como una totalidad que abarca tanto el momento de la división de los tiempos; es decir, el tiempo vivido, como el que no está dividido, o sea, lo virtual. Si nos ubicamos dentro del ámbito de lo virtual, se vuelve “evidente que no hay más que un solo tiempo” (Deleuze, 1987: 85), pues la duración propia (del espectador) no sólo abarca el flujo de todas las demás duraciones sino que, a la par, se abarca a sí misma hasta el infinito. De esta caracterización del tiempo bergsoniano se

desprenden algunas consecuencias, las cuales serán muy importantes para la crítica que le hará a Kant.

El tiempo bergsoniano, o también conocido como *durée*, puede denominarse por medio de los siguientes conceptos: irreversibilidad, indivisibilidad, creatividad (que crea), innovación, movimiento, dinamismo, heterogeneidad y continuidad. La *durée* es constitución de realidad, es innovación y creación de lo nuevo, lo inesperado y lo indeterminado. Es imprevisible porque de la posibilidad surgen nuevas experiencias, estructuras, fenómenos. Es irreversible porque cualquier acto, ya sea natural o moral, no puede volver a su estado anterior; esto es, siempre hay cambio. Es dinámico y con movimiento porque posee una continuidad casi interpenetrada de sus partes. El tiempo, circunscrito bajo estos parámetros, rompe con el esquema tradicional filosófico –y científico³–, dando paso a una nueva interpretación sobre la metafísica y el tiempo mismo. Sin embargo, muy aparte de la cuestión metafísica, la crítica principal para nuestro cometido es la siguiente: la homogeneidad del tiempo y su divisibilidad.

Según esto, desde la perspectiva de Bergson, Kant habría confundido el tiempo con el espacio por pensarlo bajo el estandarte de homogeneidad y divisibilidad. En la sección segunda de la *Estética trascendental* Kant menciona que el tiempo, de acuerdo a la exposición metafísica 1) no es un concepto que haya sido extraído de la experiencia, en ese sentido es *a priori*. Asimismo, 2) de este apriorismo decimos que a) sirve de fundamento de todas las intuiciones y b) no puede suprimirse, “aunque muy bien se pued[a] sacar del tiempo los fenómenos” (Kant, 2009: 80). De estos primeros dos puntos podemos decir que, de acuerdo a Bergson, Kant sí estaría, efectivamente, concibiendo al tiempo como espacio. Si los fenómenos pueden ser “sacados” del tiempo, tendríamos que suponer que los fenómenos cuentan con una “ubicación” dentro de la línea temporal, y si tienen ubicación, pueden ser divididos, así como se aplica en el caso del espacio.

En este orden de ideas, el tercer punto expuesto –que se distingue de los restantes por su trascendentalidad– reza que de esta necesidad *a priori* de la intuición del tiempo se fundan principios o axiomas de las relaciones del tiempo. Es aquí donde se anuncia que a) el tiempo sólo tiene una dimensión y b) que diferentes tiempos no son simultáneos sino sucesivos.

³ “El desarrollo de los estudios de los sistemas inestables, lejos del equilibrio, ha llevado a Ilya Prigogine a reconocerle al tiempo una eficacia propia en sistemas materiales que antes se creían sujetos al riguroso principio determinista de la mecánica newtoniana. Aquí se encuentra, en sistemas que están lejos del equilibrio, la emergencia de propiedades nuevas. Hay como una posibilidad de creación en el caos” (Santander, 2001: 10).

Bergson diría que la dimensión única puede ser aplicable al sujeto, como tiempo real, mas no al flujo simultáneo de acontecimientos o duraciones. De igual modo, la sucesión o la simultaneidad de estados psicológicos relucirían la distinción fragmentada entre un antes y un después, los cuales se yuxtaponen como el espacio. Siendo de tal forma, el tiempo kantiano mostraría una divisibilidad inconcebible para el pensamiento bergsoniano, pues la duración no puede ser medida en términos de un antes y un después ni en términos de sucesión o simultaneidad, debido a que la realidad se vive como una diversidad de cambios fusionados armónicamente.

Posteriormente, considerando el cuarto y quinto punto, decimos que diferentes tiempos pueden ser parte de un tiempo único, el cual es infinito. La infinitud mentada aquí recuerda, más bien, a la postura bergsoniana de la totalidad virtual del tiempo, ya que –en consonancia con Kant– también existe un tiempo infinito que sirve de fundamento –y se encuentra en el sujeto– y que posibilita que toda cantidad pueda ser delimitada. No obstante, y pese a la enorme similitud, la propuesta kantiana sigue siendo insuficiente a los ojos de Bergson por el hecho de que el tiempo es sucesivo y –en consecuencia– homogéneo, confirmando así que el tiempo se confunde con el espacio al tomarlo como reversible y divisible.

Finalmente, a través de este análisis conceptual de la *Estética trascendental*, pudimos observar que, efectivamente, los puntos esbozados en la exposición metafísica del tiempo demuestran que Bergson tenía razón al afirmar que la concepción kantiana del tiempo era homogénea y divisible, es decir, que había sido confundida con el espacio. No obstante, como se demostró en el quinto punto correspondiente a la exposición, habría una excepción, obviamente con sus respectivas reservas. Nos referimos, pues, al tiempo real como fundamento. Según Bergson, este tiempo real se funda en el sujeto que determina las duraciones; y, según Kant, el tiempo infinito, como intuición pura, también encuentra su realidad en el sujeto que conoce. En eso consiste, básicamente, el *idealismo trascendental*. Empero, esta infinitud establecida por Kant supone la divisibilidad y homogeneidad del tiempo, lo cual es lo que se le critica.

De ahí que podamos concluir hasta aquí que la interpretación bergsoniana del tiempo kantiano es abordada de manera incompleta. Incompleta no en el análisis de la *Estética* sino, más bien, porque no tuvo presente la existencia de los objetos en el tiempo. Ésta, “sólo puede

ocurrir mediante el enlace de ellos en el tiempo en general, y por tanto, solamente mediante conceptos que conecten a priori” (Kant, 2009: 222). En ese sentido, no abordó la *Análítica de los principios*, específicamente las analogías de la experiencia. Allí se le aplican –a los *fenómenos*– las categorías. Por consiguiente, en el segundo apartado se expondrá, de manera breve, la solución propuesta por Axel Cherniavsky en *La concepción del tiempo de Henri Bergson: el alcance de sus críticas a la tradición y los límites de su originalidad*. Ésta mostrará la posibilidad de salvar la concepción kantiana de la crítica bergsoniana del tiempo como espacio, sin entrar en contradicción con la *Estética trascendental*.

2. Solución a la crítica bergsoniana del tiempo como espacio en la “Análítica de los principios”

Toda intuición sensible se basa en afecciones, mientras que los conceptos se basan en funciones. La función se entenderá como la unidad del acto de ordenar múltiples representaciones bajo una común. Ambas –tanto la intuición como los conceptos– son representaciones. Los juicios, por otro lado, son un conocimiento mediato de un objeto (al contrario de la intuición); es decir, son la representación de una representación. Dichos juicios pueden abstraerse de todo contenido o, en caso contrario, explicitar la diversidad de la sensibilidad *a priori*. Esta diversidad le suministra la materia a la forma del pensamiento, o sea, a las categorías. Esto es fundamental para la lógica trascendental, pues sin materia los conceptos puros del entendimiento se quedarían desprovistos de todo contenido. La lógica trascendental, entonces, le brinda tanto al entendimiento como a la facultad de juzgar un canon de su uso *objetivamente* válido. Este canon, aplicable para la facultad de juzgar, será nombrado como *Análítica de los principios* y le proporcionará a los fenómenos el poder “subsumir[se] bajo reglas, es decir, de discernir si algo está, o no, bajo una regla dada” (Kant, 2009: 190). Dichas reglas mostrarán la posibilidad de las categorías para poder ser aplicadas a un contenido, o sea, a los datos de la sensibilidad.

Los esquemas de la imaginación trascendental, como determinaciones del tiempo *a priori*, no sólo hacen que los conceptos puros dejen de ser meras funciones del entendimiento sino que también posibilitan que dichos conceptos representen a un objeto determinado. Las reglas que determinan al tiempo serán expuestas, pues, según el orden de las categorías y referirán a la serie, contenido, orden y conjunto del tiempo en relación a todo

fenómeno/objeto posible. Con referencia a lo anterior, y en palabras de Cherniavsky, el esquema de la sustancia

determina un tiempo sucesivo y ya lleno de contenidos. Esos contenidos, cualitativamente, a lo sumo pueden ser semejantes, pero nunca iguales, porque nada absolutamente igual hay en el tiempo, la igualdad es siempre relativa, y por eso también la permanencia. La sustancia es aquí una categoría, y no una idea de la razón (Cherniavsky, 2006: 11).

Si bien, el esquema de la sustancia corresponde a una mínima parte dentro de la *Análitica de los principios*, se aborda únicamente con el objetivo de ofrecer una tentativa de investigación más profunda sobre el tema. Es decir, en la presente investigación nos limitamos a este esquema para demostrar que una lectura de la *Doctrina trascendental del juicio* puede proporcionarnos una superación de la crítica bergsoniana sobre la homogeneidad del tiempo kantiano. En ese sentido, la interpretación de Bergson sobre la concepción del tiempo kantiano proviene de la *Estética* sin retomar las demás partes de la *KrV*. Asimismo, se puede concluir siguiendo a Cherniavsky, que

la consideración de una síntesis de la imaginación previa a la actividad de los esquemas y de la determinación del esquema de la cualidad, obligan a descartarla [la crítica bergsoniana del tiempo como espacio]. Gracias a ella, las causas deben ser pensadas como semejantes, la permanencia como pasajera, y el número como una abstracción. *El tiempo determinado como homogéneo y divisible no excluiría la posibilidad de una experiencia fáctica y concreta de un tiempo heterogéneo, indivisible y sucesivo, de un verdadero tiempo-durée* (Cherniavsky, 2006: 12).

Conclusiones

La interpretación bergsoniana del tiempo toma en cuenta la *Estética trascendental* para su crítica pero, debido a que no aborda de forma más amplia otros momentos de la *KrV* –que pueden poner un límite a su análisis– se muestra un poco incompleta. No obstante, prescindiendo de este contraargumento, podemos decir que la postura de la filosofía de Bergson reluce su vigencia y su gran ingenio, pues fue incentivo para una serie de pensamientos y postulados –tanto científicos como filosóficos– que se llegaron a concretar en grandes obras. De igual manera, la exposición de las ideas del autor y su contraposición con Kant nos enseña que, pese a las enormes diferencias, puede haber puntos de unión, tal como el del sujeto como fundamento del tiempo real.

En este orden de ideas, se reconoce también que esta crítica sirve en función de una nueva propuesta metafísica más que de un estudio meticuloso sobre el *idealismo trascendental*, de

modo que las quejas que se le puedan hacer a Bergson, considero, tienen que ir dirigidas a la oposición entre ciencia y filosofía, ya que el tiempo heterogéneo –perteneciente al método de la intuición– presenta no una sucesión o una simultaneidad de duraciones sino una multiplicidad cambiante y armónica que tiende a lo inesperado, a la creación; esto, en contraposición con el tiempo homogéneo, el cual es ocupado por la ciencia debido a su simbolismo, a su abstracción, a su conceptualización y, sobre todo, a su reversibilidad y divisibilidad. Mediciones que toman al tiempo sin cambios y sin futuros posibles.

De ahí que se diga, como consideración final, que se le concede la crítica a Bergson únicamente en lo correspondiente a la *Estética trascendental*, pero no en lo restante de la *KrV*. Asimismo, que ambas posiciones filosóficas son, por decirlo de algún modo, inconmensurables, pues cada una construye una imagen del humano que expresa una vitalidad y una relación indisoluble entre el mundo y nuestra duración como seres temporales.

Referencias

- Bergson, H. (1999). *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Cherniavsky, A. (2006). “La concepción del tiempo de Henri Bergson: El alcance de sus críticas a la tradición y los límites de su originalidad”, en: *Revista de Filosofía y Teoría Política* 37, pp.45-68. Recuperado de: <http://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/>
- Deleuze, G. (1987). *El Bergsonismo*, Madrid: Ediciones Cátedra.
- Guyer, P. (2010). “The Deduction of the Categories: The Metaphysical and Transcendental Deductions”, en: Guyer, P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Kant's critique of pure reason*, New York: Cambridge University Press, pp. 118-150.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*, Ciudad de México: FCE, UAM, UNAM.
- Revilla, C. (1984). “Intuición y metafísica: anotaciones a la crítica de Bergson a Kant”, en: *Anales del Seminario de Metafísica* XIX, pp.195-213.
- Santander, J. (2001). “Bergson en el tribunal de Galileo”, en: *Elementos* 8 (43), pp. 3-10.

La *Crítica de la razón pura* como propedéutica de la metafísica

The *Critique of pure reason* as propaedeutic of the metaphysics

César Augusto Mora Alonso*

Escuela Normal Superior de Cartagena de Indias
Cartagena de Indias, Colombia

Resumen: El artículo presenta la obra principal del pensamiento kantiano como una propedéutica de la metafísica, es decir, como una disquisición previa y metódica que procura sentar las bases para la construcción de un sistema metafísico. Por ello, se indica en principio la evolución del concepto de metafísica. Posteriormente, se contextualiza la situación difícil que vivía esta disciplina en la época del filósofo. Luego, se aborda el proyecto de su filosofía trascendental. Por último, se menciona la polémica sobre las interpretaciones más relevantes de la *Crítica de la razón pura* en el siglo XX.

Palabras clave: Metafísica, *metaphysica generalis*, *metaphysica specialis*, *Crítica de la razón pura*, Kant.

Abstract: The paper presents the main work of Kant as a propaedeutic of the metaphysics, namely, as a prior and methodical disquisition that attempts to lay the foundations for the construction of a metaphysical system. Therefore, the evolution of the concept of metaphysics is indicated first. Secondly, it contextualizes the difficult situation experienced by this discipline in the time of the philosopher. Thirdly, the project of his transcendental philosophy is approached. Finally, mention is made of the controversy over the main interpretations of the *Critique of Pure Reason* in the twentieth century.

Keywords: Metaphysics, *metaphysica generalis*, *metaphysica specialis*, *Critique of Pure Reason*, Kant.

La interdependencia de crítica y metafísica constituye el enigma más inquietante de la filosofía de Kant. Por un lado, se pronuncia contra la tradición racionalista de la metafísica y por el otro, propone para el futuro una metafísica inalterable. Para la transformación de la una en la otra muestra la necesidad de someter la razón a una crítica de sí misma y con base en ésta, quiere arrasar con una metafísica en la que se apoya por mucho tiempo, y fundamentarla como ciencia. Remite ambos casos a la razón, pues su presencia da sentido a la pregunta por la metafísica.

Másmela, 1995: 65

* Correo electrónico: cesar.mora@escuelanormalsuperiordecartagena.edu.co

1. Origen y evolución del concepto de metafísica hasta Kant

Como lo indica el epígrafe, el problema de la metafísica es decisivo para la *Crítica de la razón pura* [*KrV*]. El objetivo principal de esta obra consiste en determinar la legitimidad de la metafísica como conocimiento científico. Sin lugar a dudas, una cuestión compleja que abarca las numerosas páginas que la componen.

De igual manera, resulta complejo el modo en que dicha obra emplea el concepto de metafísica. Éste, por lo menos, tiene dos acepciones muy distintas: una tradicional y otra crítico-trascendental (García Morente, 2005: 267). En función de la primera acepción, Kant, a su vez, entiende por metafísica dos cosas: la manifestación espontánea o connatural del pensamiento humano por trascender la finitud, y la disciplina especulativa de la razón que busca la aprehensión conceptual de todo aquello que sobrepasa el plano de la experiencia sensible (Kant, 2009, B XIV, XX-XXII).

En los dos prólogos de la *KrV*, se describe la situación paradójica en la que se encuentra la metafísica tradicional. De una parte, se resalta la importancia y majestuosidad que históricamente ha experimentado; de la otra, la situación difícil que atraviesa, como resultado del estancamiento, las disputas y las contradicciones. El no haber alcanzado el camino seguro de la ciencia, la ha convertido en un campo de batallas, en el que sólo se puede andar conceptualmente a tientas (Kant, 2009, A VII-X y B VII, XIV-XV).

Desde sus orígenes, la metafísica ha tenido una naturaleza problemática, debido a su oscilación entre dos componentes que se presentan distintos por definición: el ontológico y el teológico. En la *Metafísica*, Aristóteles caviló sobre la posibilidad de inaugurar una ciencia que se ocupara de los principios universales de la realidad; sin embargo, en el límite, esta reflexión sobre la ciencia principal del ente termina topándose con la reflexión sobre la ciencia del ente principal. Esta condición convierte a la metafísica en ontoteología, ya que discurre sobre las estructuras universales que determinan la existencia de los entes sensibles, y sobre el ente suprasensible que se erige como causa primera de todas las cosas. Así pues, en su génesis, la metafísica queda marcada por albergar en su seno dos cuestiones esenciales pero distintas, a saber: la unidad ontológica de las entidades sublunares y la existencia de lo trascendente o suprasensible (Aristóteles, 2003, E, 1, 1026a 24-32). Entonces, la metafísica es al mismo tiempo la ciencia suprema del ente y la ciencia del ente supremo.

El problema es que todo parece indicar que este título no es de la autoría del propio Aristóteles, sino que se presume que fue acuñado por los comentaristas de la época helenística, con la intención de clasificar bibliográficamente los escritos que venían después de la *Física*. Mas dicho título no fue sólo el resultado de un simple catálogo, dado que también fue utilizado como subrepticio para conciliar la disparidad de los asuntos que investiga. Una razón para decir, con Heidegger, que “Μετὰ τὰ φυσικά es el título que encubre una perplejidad filosófica fundamental” (1996: 17)¹.

La consolidación del cristianismo, en la Edad Media, sirvió de piedra de toque para que los filósofos de esa época enfatizaran en el estudio de lo divino. De ahí que se considerara a la filosofía –y, sobre todo, a la metafísica– como sierva de la teología. Sin lugar a dudas, esta orientación permitió que se siguiera soslayando su dualidad temática; pero pronto los problemas que encerraba dicha dualidad empezaron a ser evidenciados, pues “tal identidad entre metafísica y teología tiende a trizarse con la aparición en el cristianismo del conflicto entre razón y fe, y la conciencia a veces irreductible de lo que se sabe por vía de la razón iluminada (la fe) puede llegar a ser incomprensible (incluso, absurdo) para la razón razonante” (Giannini, 2003: 32).

Además, entre los siglos XVI y XVII, filósofos y teólogos de la talla de Benedicto Pereyra, Francisco Suárez y Johann Heinrich Alsted destacaron la disparidad temática en la unidad doctrinal de la metafísica, es decir, en la relación de la ciencia del Ente en cuanto ente con la filosofía primera o teología. La problemática sólo pudo ser solventada, a través de tapujos y atenuantes, por poco tiempo (Torretti, 1967: 30-31).

En el año de 1613, cuando ya no podía ser más objeto de subterfugios la dualidad que encerraba la definición del concepto de metafísica, hizo su aparición el término ontología. Éste corrió por cuenta de Goclenius, quien probablemente lo utilizó para diferenciar de manera

¹ En las *Lecciones de metafísica, de tres semestres*, el propio Kant expresa su asombro ante el supuesto origen del título: “En lo que concierne al nombre de la metafísica, no puede creerse que haya nacido del azar, pues se ajusta tan bien a la ciencia misma: si se llama φύσις a la naturaleza y si sólo podemos llegar a los conceptos acerca de la naturaleza mediante la experiencia, entonces la ciencia que viene a continuación de ésta se llama metafísica (de μετὰ, *trans*, y *physica*). Es una ciencia que de algún modo se halla fuera, es decir, más allá, del campo de la física” (Citado por Aubenque, 1987: 33). Salvo indicación expresa, corresponden a los autores mencionados todas las comillas, cursivas y corchetes que aparezcan dentro de las citas.

mucho más clara su objeto de estudio, el *ens commune*, del objeto de estudio de la filosofía primera, el *summum ens*; sin embargo, fue Christian Scheibler el que logró separar de una manera más clara la ontología de la teología, por cuanto estableció “la distinción entre *metaphysica generalis* (teoría del ser en general) y *metaphysica specialis* (teología), que aparece en su *Opus metaphysicum*, publicado en Giessen en 1617 (...)” (Reale, 1999: 217).

Ahora bien, la distinción entre *metaphysica generalis* y *metaphysica specialis* encuentra asidero en los sistemas filosóficos de Gottfried Leibniz y Christian Wolff, los cuales hicieron mayor hincapié en la segunda al subdividirla en cosmología racional, psicología racional y teología racional. Esta concepción llegó a Alexander Baumgarten, quien la afianzó y profundizó en su célebre *Metaphysica*, la cual sirvió de base a Kant para sus cátedras en la Universidad de Königsberg.

2. Situación de la metafísica en la época de Kant

No obstante, como ya se tuvo la oportunidad de indicar, la situación de la metafísica en la época de Kant no era la más óptima, pues los múltiples intentos por cimentarla habían desembocado en el fracaso más rotundo; en efecto, los sistemas metafísicos desarrollados por los principales representantes del racionalismo sucumbieron por las consecuencias dogmáticas que arrojaron y por la vehemente censura que hicieron una serie de pensadores, entre los que cabe destacar a David Hume. También conviene resaltar que, con la consolidación y fortalecimiento de las ciencias positivas, muchos de los postulados metafísicos eran puestos en duda o simplemente eran desmentidos por los resultados que arrojaban.

Kant, al presenciar la gran cantidad de sistemas metafísicos infructuosos y ante este panorama desalentador, se propone emprender en la *KrV* una indagación extensa sobre la posibilidad, existencia y legitimidad de este saber inveterado; para ello, el filósofo se dedica a examinar la dimensión cognoscitiva pura del ser humano, con el objeto de determinar su capacidad de conocer más allá de toda experiencia. En este orden de ideas, se puede aseverar que la pregunta por la metafísica equivale a la pregunta por la facultad de conocer *a priori*:

No entiendo por ésta una crítica de los libros y de los sistemas, sino la de la facultad de la razón en general, en lo tocante a todos los conocimientos por los cuales ella pueda esforzarse *independientemente de toda experiencia*; por tanto, la decisión acerca de la posibilidad o

imposibilidad de una metafísica en general, y la determinación, tanto de sus fuentes, como del alcance y de los límites de ella; pero todo a partir de principios (Kant, 2009, A XII).

3. El proyecto de la filosofía trascendental

La herramienta principal para realizar este objetivo será la filosofía trascendental. Ésta es producto del célebre giro copernicano, es decir, de aquel cambio de método que propone el autor para obtener mayores dividendos en metafísica, a saber: el conocimiento, de ahora en adelante, no se regirá por los objetos, sino que son estos los que se deben adaptar al potencial cognoscitivo humano (Kant, 2009, B XVI-XVIII).

Por lo anterior, afirma que la filosofía trascendental “estudia sólo el *entendimiento* y la razón misma en un sistema de todos los conceptos y principios que se refieren a objetos en general, sin suponer objetos que *estuvieran dados (ontología)*” (Kant, 2009, A 845/B 873). Un argumento de peso para sostener –como lo hacen H. Giannini (2003) y L. Hoyos (2003)– que en la *KrV* existe una primacía de la teoría del conocimiento sobre la ontología, por cuanto hay un cambio de una metafísica del ser por una metafísica del conocer; en efecto, allí se asegura que el “orgulloso nombre de una ontología que pretende suministrar, en una doctrina sistemática, conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general (...), debe dejar su lugar al más modesto de una mera analítica del entendimiento puro” (Kant, 2009, A 247/B 303)².

Empero, lo que Kant pretende no es una destrucción de la ontología sino su redefinición (Arana, 2004: 20), dado que la ontología anterior a él aspiraba a poseer un conocimiento absoluto de las cosas, lo cual de plano queda descartado, por la razón de que la capacidad humana para conocer más allá de la experiencia está determinada y limitada. En este orden de ideas, vale la pena afirmar que entonces ya no se trataría de una ciencia del Ente en cuanto ente al modo aristotélico, sino de una ciencia del ente ajustada y representable a las condiciones cognoscitivas del ser humano (Heidegger, 1996: 110-111).

Ahora bien, el objetivo principal de la *KrV* deviene en la indagación por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, ya que ellos se convierten en la condición necesaria para la constitución del conocimiento teórico *a priori* de las ciencias que se ocupan de los diversos

² Asimismo, en el prólogo de la primera edición de la *KrV*, se asegura que la metafísica “no es nada más que el *inventario*, sistemáticamente ordenado, de todas nuestras posesiones por *razón pura*” (Kant, 2009, A XX). Por lo demás, de acuerdo con *KrV* A 845/B 873, esta metafísica de la razón especulativa se divide en filosofía trascendental y fisiología de la razón pura.

aspectos de la realidad. De ahí que, con la intención de establecer un conocimiento científico seguro, se pregunte de qué manera son posibles tanto la matemática pura como la ciencia natural pura; y, desde luego, si es posible la metafísica en tanto empresa científica (Kant, 2009, B 19-22). Las respuestas a estos interrogantes se presentan en la “Estética Trascendental”, la “Analítica Trascendental” y la “Dialéctica Trascendental”, respectivamente.

De cualquier manera, el resultado que arroja la *KrV*, en lo que se refiere a la capacidad de poseer un conocimiento independiente de la experiencia, es el siguiente: es verdad que el psiquismo humano consta de estructuras *a priori* que determinan, ordenan y sintetizan los elementos que posibilitan el conocer; pero la cuestión es que los susodichos únicamente tienen validez en el ámbito de lo fenoménico o empírico. Lo que, sin lugar a dudas, resulta perjudicial para la metafísica dogmática o tradicional, por cuanto se cercena su pretensión científica de dar cuenta de asuntos –la existencia de Dios o la simplicidad del alma, por ejemplo– que desbordan por completo el plano de la experiencia sensible.

Todo lo anterior se constituye en una prueba fehaciente de los efectos demoledores de la finitud del conocimiento humano sobre “la *reina* de todas las ciencias” (Kant, 2009, A VIII). Lo que parece una razón de peso para creer que la metafísica, en su doble acepción, debe ser eliminada; sin embargo, una cosa muy distinta es lo que piensa Kant:

Este experimento alcanza el resultado deseado, y promete a la metafísica, en la primera parte de ella [*metaphysica generalis*], a saber, en aquella [parte] en que ella se ocupa de conceptos *a priori* cuyos objetos correspondientes pueden ser dados en la experiencia de manera adecuada a aquéllos, la marcha segura de una ciencia. (...) Pero de esta deducción de nuestra facultad de conocer *a priori* se desprende, en la primera parte de la metafísica, un resultado extraño y aparentemente muy contrario a todo el fin de ella, [fin] del que se ocupa la segunda parte [*metaphysica specialis*] (Kant, 2009, B XVIII-XIX)³.

De hecho, con la crítica de la razón, la metafísica de la naturaleza –el equivalente kantiano de la *metaphysica generalis*– sale fortalecida, puesto que se determinan claramente sus fuentes, objetos y métodos de conocimiento. De ahí que se llegue a sostener que la “metafísica de la razón especulativa es lo que se suele llamar metafísica *en sentido estricto*” (Kant, 2009, A 842/B 870). Mas la *metaphysica specialis*, aquella que según el filósofo consiste en la metafísica propiamente dicha, la que encierra los objetos y la finalidad propia de toda metafísica, parece ser la más perjudicada en todo esto. El porqué radica en la “Dialéctica Trascendental”, ya que allí se

³ Los corchetes, en los que aparecen las expresiones *metaphysica generalis* y *metaphysica specialis*, son míos.

impugnan sus pretensiones de ser un conocimiento teórico-objetivo de entidades trascendentes. La objeción básica a sus tres vertientes (cosmología racional, psicología racional y teología racional) apunta al hecho de que incurren en paralogismos y antinomias, por exceder el potencial cognoscitivo humano.

En consonancia con lo anterior, en los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, se expresa lo siguiente:

Si en cambio quisieran ejercer su actividad no como *ciencia*, sino como un *arte* de persuasiones provechosas y ajustadas al sentido común humano, no se les puede impedir, en justicia, este negocio. Emplearán entonces el modesto lenguaje de una creencia razonable, y confesarán que no les será permitido, no ya *saber*, sino ni siquiera *conjeturar* nada acerca de lo que está más allá de los límites de toda experiencia posible; sino que sólo pueden *admitir* (no para el uso especulativo, pues a éste deben renunciar, sino solamente para el práctico) algo que es posible y hasta indispensable para la conducción del entendimiento y de la voluntad en la vida (Kant, 1999a, Ak. IV, 278).

A este respecto, no se debe soslayar que uno de los fundamentos de la reflexión metafísica kantiana reside en la distinción entre lo fenoménico y lo nouménico, dado que ésta permite apreciar los dos usos de la razón pura: el especulativo y el práctico. Máxime cuando la finitud del conocimiento obliga a la humanidad a la búsqueda de la trascendencia y, consiguientemente, a la necesidad de la metafísica, ya que como Heidegger afirma: “El intento de fundamentar la *metaphysica specialis* se concentra en la pregunta sobre la esencia de la *metaphysica generalis*” (1996: 20).

Por ello, la existencia de la *metaphysica specialis* no se ve amenazada, incluso a pesar del rechazo de todo intento de fundamentación científico-objetiva de sus postulados principales. La causa estriba en que se convierte en un arraigo, en una tendencia natural de la razón humana, que incita a pensar los principios que rigen la vida y las relaciones sociales. De ahí que sea válido decir que en este punto Kant aparta la objetividad y la certeza científica, para darle paso a la subjetividad y convicción⁴. En tal sentido, “en la filosofía trascendental lo más trascendente deviene lo más inmanente. Las ideas de Dios, alma y mundo son tan íntimas a la razón finita como su más lograda expresión” (Flamarique, 1995: 138).

⁴ De hecho, en el prólogo de la segunda edición de la *KrV*, se afirma: “Debí, por tanto, suprimir el *saber*, para obtener lugar para la *fe*” (Kant, 2009, B XXX).

Así pues, la transformación de la *metaphysica specialis*, en una pretensión legítima del pensamiento, arroja también como consecuencia el que dichas ideas se conviertan en principios regulativos de la acción humana. Es por esto que se sostiene que las preguntas “¿Qué puedo saber?”, “¿Qué debo hacer?” y “¿Qué puedo esperar?” (Kant, 2009, A 805/B 833) expresan los fines más altos a los que tiende la razón, que, ante todo, son prácticos y morales. De esta manera, se constituye el primado de la razón práctica (Kant, 2011, Ak. V, 121). De ahora en adelante, todos los objetivos de la razón teórica estarán supeditados a las aspiraciones de aquélla; por lo tanto, la metafísica de la moral encabeza la empresa de la racionalidad, al tener como derrotero “el reino universal de los fines” (Kant, 1999b, Ak. IV, 438)⁵.

En suma, la metafísica, en su doble acepción, “es también la consumación de toda *cultura* de la razón humana” (Kant, 2009, A 851/B 879). Su tarea consiste en salvaguardar el edificio del conocimiento científico, al hacer que siempre se encamine hacia lo esencial y necesario para la humanidad; por ello, “asegura el orden y la armonía universales, e incluso el bienestar de la república científica, y que impide que los trabajos animosos y fructíferos de ésta se aparten del fin principal, [que es] la felicidad universal” (Kant, 2009, A 851/B 879).

4. La polémica entre Heidegger y los neokantianos

Para finalizar, me gustaría aludir brevemente a la discusión que mantuvieron Heidegger y los neokantianos sobre la temática y el objetivo de la *KrV*, la cual apuntaba a establecer si esta obra, en realidad, ofrecía una fundamentación de la metafísica o, por el contrario, una teoría del conocimiento científico. Una polémica que data de finales de la segunda década del siglo pasado, pero que todavía tiene implicaciones.

En la segunda mitad del siglo XIX, aparece en Alemania un movimiento filosófico que propende por un retorno a la obra de Kant. El susodicho fue conocido como neokantismo y estuvo representado por las escuelas de Heidelberg, Marburgo y Baden (Köhnke, 2011).

⁵ Por la crítica, el cuadro de la metafísica tradicional se ve transformado. Los dos usos del conocimiento racional (el especulativo y el práctico) vienen a determinar los tipos de metafísica que pueden existir legítimamente; en este sentido, la metafísica de la naturaleza viene a ser la expresión del primer uso. Como tal, se ocupa de la totalidad de los principios puros de la razón que se derivan de simples conceptos y que son propios del conocimiento teórico de todos los objetos. A su vez, la metafísica de la moral pertenece al campo de la racionalidad práctica: su tarea consiste en abarcar “los principios que determinan *a priori* el hacer y el omitir, y los hacen necesarios” (Kant, 2009, A 841/B 869). Entonces, la *metaphysica generalis* y la *metaphysica specialis* son reemplazadas por la metafísica de la naturaleza y por la metafísica de la moral, respectivamente.

Básicamente, su tesis principal sostenía que la verdadera intención de la *KrV* estriba en la elaboración de una teoría rigurosa del conocimiento científico. A causa de esto, la clave interpretativa la encontraba en la “Estética” y la “Analítica”, por cuanto allí están planteados los lineamientos para la constitución del conocimiento teórico *a priori* de las ciencias que se ocupan de los diversos aspectos de la realidad. La cuestión es que dicho movimiento concebía la “Dialéctica Trascendental” –y todo lo nouménico– como un vestigio del período dogmático del filósofo o como la expresión de conceptos límites (Goldmann, 1974: 109).

Para la muestra, la opinión del neokantiano B. Bauch:

Dije que considero la cosa en sí como la falta más grande de la crítica de la razón de Kant. De todas maneras, la cosa en sí de la “Estética trascendental” es justamente la más desdichada de las ideas dogmáticas introducidas por Kant en el criticismo (...). Kant, sin duda, conservó la cosa en sí, con lo cual gravó su doctrina con una verdadera cruz. Tras la doctrina de la cosa en sí se oculta el más nefasto de los psicologismos (Citado por Goldmann, 1974: 110).

Contra la interpretación del neokantismo reacciona principalmente Heidegger. En *Kant y el problema de la metafísica*, propone una nueva concepción de la *KrV* que permita superar los equívocos y las tergiversaciones en las que supuestamente incurre dicho movimiento. Para él, la obra en cuestión representa una fundamentación de la metafísica orientada a la búsqueda de la esencia de una ontología fundamental, relacionada de manera estrecha con el ser ahí, es decir, con la naturaleza finita del ser humano (Heidegger, 1996: 11).

Sin lugar a dudas, el análisis heideggeriano desempeñó un papel destacado en la historia de las interpretaciones sobre la obra de Kant, por cuanto contribuyó a estudiarla desde una perspectiva distinta y a revalorizar la función de la metafísica en la *KrV*; sin embargo, este trabajo ha sido cuestionado duramente: ante todo, se le objeta el tomar a Kant como portavoz de su propuesta filosófica, ya que se le adjudican conceptos –como “ontología fundamental” y “metafísica del ser ahí”, por ejemplo– que llevan a un punto desconocido la doctrina kantiana. A esto apunta la crítica de E. Cassirer:

Y aquí está la objeción verdadera y fundamental que yo tengo que formular a la interpretación de Kant hecha por Heidegger. Como Heidegger intenta referir todas las “facultades” del conocimiento a la imaginación “trascendental” y remitirlas a ella, le queda con esto sólo como campo de referencia, el campo de la existencia temporal. La diferencia entre “fenómeno” y “noumeno” se confunde y nivela: pues a todo ser le corresponde la dimensión del tiempo y por lo tanto la de la finitud. (...) Kant en ninguna parte representa un “monismo” de la imaginación de este tipo sino que insiste en un decidido y radical

dualismo, el dualismo del mundo sensible y el mundo inteligible. Pues su problema no es el de “ser” y “tiempo” sino el problema de “ser” y “deber ser”, de “experiencia” e “idea” (Cassirer, 1977: 119-120).

La disputa conceptual entre Heidegger y los neokantianos constituye una prueba fehaciente de la diversidad de interpretaciones a las que ha estado sujeta la *KrV*. El énfasis en objetivos y aspectos contrapuestos ha sido la constante en la historia de sus interpretaciones. Ahora bien, mi posición es conciliadora en relación con dicha polémica. En mi opinión, esta obra pretende realizar una disquisición que tiene como finalidad establecer los pilares para el surgimiento de una metafísica nueva; no obstante, para poder consolidar esta empresa, primero se debe realizar un escrutinio sobre la génesis, extensión y límites del conocimiento humano. En tal sentido, la resolución de los problemas metafísicos depende del desarrollo de una teoría rigurosa del conocimiento, ya que Kant piensa que –con plena conciencia de las capacidades cognoscitivas del ser humano– se puede superar la pseudo-cientificidad y el dogmatismo de la metafísica tradicional.

De ahí que no se pueda soslayar el papel significativo que desempeña la reflexión gnoseológica en la *KrV*. La investigación sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento resulta decisiva para rebatir las consecuencias subjetivas y escépticas del empirismo humeano; pero, sobre todo, para restituir el carácter objetivo y necesario de la ciencia. Además, los resultados obtenidos por Kant se traducen en la elaboración de una epistemología que comprende y describe con acierto el estado del conocimiento científico de su época. La importancia de los juicios sintéticos *a priori* también se refleja en la manera como la ciencia físico-matemática formula sus leyes y principios. No cabe duda, entonces, de la centralidad de esta reflexión.

Sin embargo, lo que busca la teoría kantiana del conocimiento, con su análisis de la potencia cognoscitiva *a priori*, es el allanamiento del terreno para la realización de un proyecto metafísico. Por eso, en la *KrV*, resulta legítimo sostener la existencia de una reciprocidad entre teoría del conocimiento y metafísica; en efecto, en virtud de la intervención de aquélla es que esta última sólo puede aspirar a erigirse en cuanto ciencia. Los resultados de la indagación acerca de lo que puede conocer la razón, al margen de la experiencia, se constituyen en la propedéutica que anuncia la construcción de un sistema completo de metafísica. Como el mismo Kant lo expresa en otro lugar: “La filosofía trascendental, esto es, la doctrina de la posibilidad de todo

conocimiento *a priori* en general, doctrina que es la crítica de la razón pura (...), tiene por finalidad la fundación de una metafísica (...)" (2008, Ak. XX, 272). Estas palabras del filósofo de Königsberg, sobre las pretensiones de su filosofía, son muy dicentes.

Referencias

- Arana, J. (2004). "Kant y el fin de la filosofía de la naturaleza", *Enrabanar* 36, pp. 11-24.
- Aristóteles. (2003). *Metafísica*, Madrid: Gredos.
- Aubenque, P. (1987). *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid: Taurus.
- Cassirer, E. (1977). "Kant y el problema de la metafísica (observaciones a la interpretación de Kant de Martin Heidegger)", *Ideas y Valores* 26(48-49), pp. 105-129.
- Flamarique, L. (1995). "La reconstrucción kantiana de la unidad de la razón", en: P. Fernández de Córdova (Ed.). *Kant: las tres Críticas. Memorias de las IV Jornadas de actualización filosófica* (pp. 135-149), Bogotá: Universidad de La Sabana.
- García Morente, M. (2005). *Lecciones preliminares de filosofía*, Buenos Aires: Losada.
- Giannini, H. (2003). "De la metafísica a la ontología", en: J. González y E. Trías (Eds.). *Cuestiones metafísicas (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía)*, Madrid: Trotta, pp. 29-39.
- Goldmann, L. (1974). *Introducción a la filosofía de Kant*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Heidegger, M. (1996). *Kant y el problema de la metafísica*, México: FCE.
- Hoyos, L. (2003). "Trascendental", en: J. González y E. Trías (Eds.). *Cuestiones metafísicas (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía)*, Madrid: Trotta, pp. 65-96.
- Kant, I. (1999a). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid: Istmo.
- Kant, I. (1999b). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona: Ariel.
- Kant, I. (2008). *Los progresos de la metafísica*, México: FCE.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*, México: FCE.
- Kant, I. (2011). *Crítica de la razón práctica*, México: FCE.
- Köhnke, K. (2011). *Surgimiento y auge del neokantismo*, México: FCE.
- Másmela, C. (1995). "El ánimo en la Crítica de la razón pura", *Estudios de Filosofía* 12, pp. 65-76.
- Reale, G. (1999). *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, Barcelona: Herder.

Torretti, R. (1967). *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile.

Algunas observaciones sobre el carácter ético en la época de la técnica moderna

Some observations on the ethical character in the era of modern technique

Henry J. Escobar García¹

Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium
Cali, Colombia

Resumen: Este artículo tiene como objeto pensar sobre el carácter ético en la época de la técnica moderna. Para explicar esto, se ha tomado como referencia el concepto heideggeriano de serenidad como una invitación a pensar el ethos inquietante de la desmesura de nuestros tiempos. De esta forma, en primer lugar, se define el concepto de serenidad siguiendo la línea de análisis introducida por el Klaus Held. En segundo lugar, se explora el concepto de voluntad, voluntarismo y cómo se dan las condiciones para pensar lo infinito que luego se transformará según Held en la posibilidad de la desmesura y finalmente, en tercer lugar, reflexionar sobre los retos y desafíos de una ética de la serenidad.

Palabras clave: serenidad, desmesura, tecnología, voluntarismo, ética.

Abstract: This article aims to think about the ethical character in the era of modern technology. In order to explain this, we have taken as a reference the heideggerian concept of serenity as an invitation to think about the disturbing ethos of the disproportion of our times. In this way, firstly, the concept of serenity is defined following the line of analysis introduced by Klaus Held. Secondly, the concept of will, voluntarism and how the conditions for thinking about the infinite are given, which will later be transformed, according to Held, into the possibility of excess, and finally, thirdly, reflection on the challenges of an ethics of serenity.

Keywords: serenity, disproportion, technology, voluntarism, ethics.

La creciente falta de pensamiento reside, por ello, en un proceso que corroe el más íntimo meollo del hombre actual. El hombre actual está en fuga del pensar. Esta huida al pensamiento es la causa de la falta de pensamiento. Pero a esta fuga corresponde también el hecho de que el hombre no quiere verla ni confesarla. El hombre de hoy llegará a negar rotundamente esa fuga al pensamiento.

Martín Heidegger. *Serenidad*

¹ Profesor tiempo completo del programa de la licenciatura en filosofía de la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium. Correo electrónico: hescobar@unicatolica.edu.co

Este texto tiene como objeto pensar sobre el carácter ético en la época de la técnica moderna. Para ello, se ha tomado como referencia el concepto heideggeriano de serenidad como una invitación a pensar el *ethos* inquietante de la desmesura de nuestros tiempos. De esta forma, en primer lugar, se define el concepto de serenidad siguiendo la línea de análisis introducida por el Klaus Held. En segundo lugar, se explora el concepto de voluntad, voluntarismo y cómo se dan las condiciones para pensar lo infinito que luego se transformará según Held en la posibilidad de la desmesura y finalmente, en tercer lugar, reflexionar sobre los retos y desafíos de una ética de la serenidad.

¿Es posible una ética que reflexione sobre el carácter inquietantemente desmesurado que ha adoptado la técnica en nuestro mundo moderno? Al parecer es la invitación que nos hace Klaus Held (2012) en “La serenidad como virtud de la época técnica”, en el capítulo decimo de su libro *Ética y política en perspectiva fenomenológica* en el que vislumbra la posibilidad de ofrecernos algunos elementos de juicio para responder a semejante pregunta. Así, meditando sobre la idea de serenidad (*Gelassenheit*) de Heidegger y contrastando con la literatura que se ha escrito en torno al pensador alemán en la que una y otra vez se encuentra “la objeción de que su pensar no contiene una ética” (Held, 2012: 235).

Held desea “sostener que con la idea de que nuestra época requiere de la serenidad, Heidegger ha hecho de todas formas una directa alusión de carácter ético” (Held, 2012: 235). Esta alusión a la idea de serenidad “puede ser caracterizada como ética solamente si la serenidad es entendida como una virtud en el sentido de la ética europea antigua” (Held, 2012: 236); es decir, en el sentido como lo pensaron en su momento Platón y Aristóteles.

De modo que, en su perspectiva de dilucidación en torno a la idea de serenidad, Held elige la virtud de la mesura, *sophrosýne*, la “sensatez” como el punto medio entre los sentimientos de deseo y desgano, los cuales tienden a dirigirse hacia los extremos. “Debido a que nuestros sentimientos son *páthe*, es decir ‘algo’ que nos acaece, debemos contar con la posibilidad de que ellos cambien en el transcurso de la historia, y debemos estar dispuestos a adaptarnos a este cambio a través de las nuevas virtudes o de un nuevo tipo de variante de la antigua virtud de la *sophrosýne*” (Held, 2012: 235). Con lo anterior el autor nos muestra un camino para comprender la idea de serenidad como virtud en la época técnica.

En la época de la globalización uno de esos sentimientos que nos acongoja es el temor a las consecuencias de la técnica para el medio ambiente. La posibilidad –nos dice Held– de transformar el mundo con los medios de la técnica moderna produce hasta ya adentrado el siglo XX un entusiasmo por el crecimiento y el progreso. Pero a medida que se acercaba el final del siglo XX con mayor fuerza el entusiasmo se convirtió “en temor de los hombres por el entorno natural [dadas] las devastadoras consecuencias de la transformación técnica del mundo; un temor que conmociona tanto que desde entonces el mundo parece, en lo fundamental, diferente al de antes” (Held, 2012: 236). Lo cual explica el carácter acuciante de la pregunta de Held al cuestionarse en qué reside la esencia de esta desmesura.

Para responder a esto, Held no seguirá el camino ya recorrido por Heidegger en “La pregunta por la técnica”. En lugar de esto nos recuerda “cómo el voluntarismo del Medievo tardío sirvió de preparación a la ciencia natural moderna” (Held, 2012: 238). De modo que para mostrar este proceso histórico se remonta hasta los inicios del pensamiento griego exponiendo con ello los orígenes de la ciencia de la naturaleza y, por otra parte, también cómo la técnica hacía parte de las producciones del mundo cotidiano de griegos y romanos. No obstante, la *téchne*, es decir, “el conocimiento que nos rige en la elaboración o producción de algo, no tuvo hasta llegado el alto Medievo alguna relación fundamental con la *epistéme*, con la “ciencia” [pues] el tipo de conocimiento que caracterizaba a la *téchne* era diametralmente opuesto al tipo de conocimiento que caracterizaba a la *epistéme*, el cual Aristóteles denominó como “*teoría*”. Cabe recordar que “*teoría*” fue originariamente una contemplación espiritual” (Held, 2012: 238), una apertura hacia la constitución esencial del ente, tal como lo deja sentado Platón en el *Timeo*; así las *idéai*, o *eide* son los arquetipos, *paradeigmata*, con el que se configurará el cosmos, al ser contemplado espiritualmente. Arquetipos que luego serán interpretados por el neoplatonismo como ideas en el espíritu de Dios y que posteriormente en la concepción medieval “se concibe que Dios se rige por estos arquetipos en la creación de nuestro mundo y de esta manera otorga al cosmos su bello orden”. Por ello, en virtud de que el Dios de Platón y del neoplatonismo piensa ideas eternamente inmodificables del orden del mundo, su rasgo predominante es la razón, el ‘conocimiento’, el *intellectus*.

Así, de modo diferente a la concepción hebrea y platónica, lo que caracteriza al Dios bíblico es su voluntad, *voluntas*. En la que Dios quiere lo mejor para su pueblo elegido. Esta voluntad “empieza ya con el hecho de que él quiere que el mundo *sea* y que sea bueno. De esta

manera, Dios llama el mundo a la existencia a través de su poderosa e infinita palabra creadora, de su *fiat*” (Held, 2012: 239). Caso contrario al mundo clásico griego en el que no se habló acerca de la voluntad de Dios, como tampoco la ética aristotélica conoció la “voluntad” en el sentido latino de *voluntas*.

En efecto, al subordinar la omnipotencia de Dios a la idea de su voluntad divina se cae en el escollo del voluntarismo, el cual es a juicio de Held “la raíz más profunda de la ‘tecnificación’ inherente a la naciente ciencia moderna” (Held, 2012: 239). Así, “a causa de su poder ilimitado, la voluntad de Dios no está ligada a un orden comprensible para nosotros (...) [y por ello] (...) nos será imposible entender a través de la teoría algo de los pensamientos de Dios” (Held, 2012: 239). Esto trae como consecuencia que el voluntarismo conduzca “hacia una inseguridad radical del pensar”. Esto a su vez, nos conmina a “la tarea de buscar un nuevo tipo de seguridad para nuestro conocimiento” (Held, 2012: 239).

Frente a esta cuestión tanto Lutero como Descartes intentaron cada uno por su lado encontrar algún tipo de suelo firme mediante el cual apoyar sus propias meditaciones. En el caso de Descartes, por ejemplo, esto está condicionado por la búsqueda de una certeza sobre cuyas bases pueda ser fundado el sólido edificio de la ciencia, pues a juicio del filósofo francés, las ciencias deben “descubrir todas las vías por las que pueda elevar su conocimiento hasta el grado más alto que pueda alcanzar” (Descartes, 2003: 90). Ahora bien, esto no cambia a juicio de Held “el carácter de fiel imagen de Dios que posee el hombre gracias a la infinitud de su voluntad. Con la infinitud de la libertad de su *voluntad* el hombre trasciende de la infinitud de su *conocimiento*” (Held, 2012: 241). Así lo pone de manifiesto el mismo Descartes cuando sostiene en la cuarta de sus *Meditaciones*: “debido a que el alcance de la voluntad, en razón de su poder que se asemeja al divino, sobrepasa el alcance del entendimiento que conoce, el hombre puede llegar a querer más conocimientos del que es él capaz de conocer. Esta discrepancia entre la finitud del entendimiento y la infinitud de la voluntad explica la posibilidad del error en el conocimiento” (Held, 2012: 241). De manera que la pregunta guía que se hace Held a lo largo del texto ¿en qué medida el espíritu de la técnica tiene algo desmesurado? se pueda plantear ahora al conocimiento científico de la época moderna, ya en sí mismo tecnificado. El punto de referencia más importante –nos dice Held– para responder a esta pregunta está en el hecho de que el voluntarismo continuó con la convicción medieval de que el hombre es la imagen de

Dios. Este carácter de imagen que posee el hombre solamente se traslada desde el ámbito del conocimiento al ámbito de la voluntad.

El poder de Dios es ilimitado “porque su voluntad creadora no tiene fronteras y, en consecuencia, es infinita. El espíritu de la invención propio del ingeniero, que diseña e inventa planos de construcción libremente creativos de acuerdo con lo que Dios hubiera podido construir el mundo, nos hace semejantes a Dios” (Held, 2012: 241). En este sentido el hombre mediante el recurso de la ciencia y la técnica tiene una voluntad infinita de modelar y producir en parte, al mundo mismo. El poder de la *voluntas* se desborda en lo infinito y con ello, la desmesura en el ámbito de la técnica moderna. En efecto, para Held la posibilidad de pensar el infinito es un tipo de desmesura que la humanidad no había conocido hasta entonces. Puesto que:

Solamente lo que es finito puede tener una medida y todo lo que carece de medida, contra lo cual los hombres tuvieron que luchar en su esfuerzo ético tradicional por lograr una actitud moderada, se mantuvo en el marco de las posibilidades finitas. Solamente la irrupción en la infinitud supera toda medida finita y exige una medida de un tipo nuevo (Held, 2012: 245).

Pero ¿cómo puede ser posible hallar una medida para una aspiración hacia lo infinito? Para intentar responder a esto, Held trae a colación las ideas de carácter ético que posiblemente puedan interpretarse de la reflexión hecha por Heidegger en torno a la serenidad (*Gelassenheit*) en la época de la desmesura de la técnica. Para Heidegger la serenidad consiste en evitar el dominio de la voluntad cuando uno desea o quiere algo. En este sentido, con la serenidad se pone de manifiesto la posibilidad de explorar los límites a la actividad del querer. Puesto que cuando uno hace objeto de su querer a algo hay la tendencia a ir por más y por ello, a la prolongación del “yo quiero”. Esto –nos dice Held– no es nada más que la forma estereotipada de la pregunta: ¿tenemos un chance de llegar más allá, históricamente hablando, de la época del dominio de la voluntad, es decir, de la época de la técnica?

Por otra parte, podría parecer que con “la serenidad ya no se haría más referencia al concepto de virtud” (el propio Heidegger evita este concepto) ya que ciertamente, la virtud de la que nos habla Aristóteles no era aún el resultado de un acto de voluntad, sino más bien del resultado de unas actitudes, es decir de las elecciones (*proairesis*) que un hombre puede tomar a través del curso de una acción. De manera que “si por serenidad se entiende de manera radical

“el no querer”, parece como si no fuera posible hacer algo para el surgimiento [del querer] ni tampoco fuera posible ser partícipe de un querer inocente prevoluntarista” (Held, 2012: 248).

En contraste con esto, Held señala que hoy desde la perspectiva de nuestro pensamiento moderno de la voluntad tenemos una imagen estrecha de la “acción” que conduce al surgimiento de una actitud virtuosa: adquirimos tal actitud a través de la costumbre. En otros términos, toda acción orientada a una actitud virtuosa está situada en un proceso de formación de hábitos: la práctica entonces hace al maestro. Lo cual, en parte desentona con el modo de pensar de la moral moderna, la cual gira en torno a la fundamentación de normas y no de hábitos. Así esto, también se ajusta a la idea de mesura requerida en la época técnica: “Solamente en una determinada situación, en la que se trata de una concreta intervención técnica en lo previamente dado, se puede encontrar el justo medio entre progreso y conservación” (Held, 2012: 248).

Cabe anotar que la *eudaimonía*, la felicidad para Aristóteles no se refiere al máximo de confort alcanzado en la vida sino a la apertura a las posibilidades que nos ofrece la vida misma, siempre tendiendo a un punto medio, a un equilibrio, como si el secreto mismo de la felicidad fuera la mesura: ni tan pobre que me faltaran los medios económicos de subsistencia y por ende, me convirtiera en esclavo de mis propias necesidades; Ni tan rico que no sepa que hacer en medio de tanta abundancia y ello me llene de ansiedad al no saber qué hacer con tanta riqueza. Lo mismo se aplica a las discusiones del carácter desmesurado de la técnica: ni ignorando los progresos conseguidos por la ciencia desconociendo a su vez los avances de la técnica moderna y que ello signifique volver a la “edad de las cavernas”, ni asumiendo una actitud acrítica e irresponsable frente a la técnica que ponga en riesgo la vida misma del ser humano y de la mayoría de las especies del planeta.

En conclusión, la serenidad es más que simplemente un acto de voluntad, es una cuestión de actitud, una cuestión de formación de hábitos; es decir, de la forma sensata como habitamos y establecemos relaciones con nuestro entorno. Tal es la reflexión ética sobre la cual hay que detenernos, sobre todo en estos tiempos, en que lo “medio ambiental” se encuentra en el ojo del huracán.

Referencias

Aristóteles (1985) *Ética a Nicómaco*, Madrid: Editorial Gredos.

Descartes, R. (2003). *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Madrid: Editorial Gredos.

Platón (2003). *Diálogos*. Volumen VI: Filebo. Timeo. Critias, Madrid: Editorial Gredos.

Held, K. (2012) “La serenidad como virtud de la época técnica”, en: *Ética y política en perspectiva fenomenológica*, Bogotá: Siglo del hombre Editores.

Heidegger, M. (1989). *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Heidegger, M (2007). “La pregunta por la técnica”, en: *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago de Chile: Editorial universitaria.

El concepto de *Umwelt* de Jakob Von Uexküll: hacia una ontología del mundo animal

Jakob Von Uexküll's concept of *Umwelt*: towards an ontology of the animal world

Alberto Gómez Marañón¹

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Puebla de Zaragoza, México

Resumen: En este texto se problematiza lo que se considera son tres aspectos fundamentales del concepto de *Umwelt* propuesto por el biólogo báltico Jakob Von Uexküll. Dichos aspectos son (i) la forma en que este concepto combate las tendencias mecanicistas y reduccionistas del estudio de la naturaleza por medio del rescate de la estética trascendental de Immanuel Kant, (ii) la manera en que funda un estudio de los seres vivos desde el punto de vista subjetivo –sin caer en el grave error de humanizarlos– y, finalmente, (iii) el cómo las bases sentadas por los estudios de Uexküll en relación con el *Umwelt* permiten la fundación de una ontología horizontal del mundo animal, que incluye por igual a todos los seres vivos del planeta, esto a partir de la propia recuperación que Martin Heidegger hace de los escritos de Uexküll, en su curso *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, del semestre de invierno de 1929-1930.

Palabras clave: Uexküll, ontología, *Umwelt*, mundo, filosofía de los animales, biología.

Abstract: In this text, what are to be considered three fundamental aspects of the concept of *Umwelt* proposed by Baltic biologist Jakob Von Uexküll are problematised. Such aspects are (i) the way this concept helps battle the mechanistic and reductionist tendencies of the study of nature by the aid of Immanuel Kant's Transcendental Aesthetics, (ii) the manner in which it establishes an study of living beings from the subjective point of view, and, finally, (iii) the form the groundworks of Uexküll's production allows the foundation of an horizontal ontology of the animal world, which includes equally all living things, all of this through the rescue of Uexküll's writings that Martin Heidegger carries out in his 1929 winter lessons *The Fundamental Concepts of Metaphysics. World, Finitude, Solitude*.

Keywords: Uexküll, ontology, *Umwelt*, world, philosophy of animals, biology.

Introducción

El concepto de *Umwelt* es quizá el aporte más importante que el biólogo báltico Jakob Von Uexküll le dejó al mundo de la biología y, de alguna forma, al mundo de la filosofía. Por medio de sus investigaciones, las cuales se caracterizaron por ser rigurosas en el seguimiento del método científico, pero también llenas de reflexiones acerca de la posición del animal en el

¹ Correo electrónico: maranongalberto@gmail.com

medio en el que se desarrollaba, Uexküll erigió un concepto que conectaría toda su visión del mundo natural y sus preocupaciones más primordiales: el lugar de la biología como ciencia, el origen de las especies y el mundo de los animales.

La importancia de este concepto que se presenta parece; sin embargo, relativamente empolvada, pues en un ambiente de producción masiva de la investigación filosófica la bibliografía acerca del tema se dibuja escasa². Es ante esta situación que el presente texto propone la revisión de tres aspectos fundamentales del concepto de *Umwelt*: primero, la forma en que por medio de la generación de este concepto se combaten las tendencias mecanicistas que han imperado a la hora de estudiar, clasificar y ubicar en el mapa del mundo a los seres vivos no humanos. En segundo lugar, la manera en que articula una propuesta de estudio subjetivo de los seres vivos por medio de su interacción con su medio ambiente y, finalmente, el modo en que el *Umwelt* se transforma en un concepto con valor ontológico.

La investigación estará guiada en sus primeros dos apartados por elementos de la filosofía trascendental kantiana, sobre la cual Uexküll construyó su aparato teórico. La última parte estará orientada desde la fenomenología hermenéutica de Heidegger, la cual tomó elementos de los escritos de Uexküll, haciendo así del trabajo como unidad total, una herencia sobre herencia. El objetivo principal al hacer este viaje a través de estos tres aspectos es construir una narrativa por la cual sea posible entender el concepto de *Umwelt*, la manera particular en la que Uexküll le da tratamiento y la forma en que este se destaca del resto de la terminología biológica al no reducir la explicación de la vida animal a meros procesos. Es por ello que debemos –en primera instancia– encontrar la base filosófica que impulsó a Uexküll a abandonar y criticar esta visión (Kant) y solamente después de eso, plantear su relevancia en otro tipo de filosofía. La misma importancia recae en el otro objetivo, que es traer a colación la vigencia y utilidad que el *Umwelt* puede presentar para el establecimiento de una ontología general de los seres vivos, en donde se observe a todos los participantes (agentes humanos y no humanos) del planeta de una forma horizontal.

² Con esto no queremos indicar que no existan textos acerca de los estudios biológicos de Uexküll y de su famoso planteamiento, sino más bien indicar que, en el campo de la filosofía, la bibliografía encontrada se ha concentrado más en analizar de forma genealógica la influencia de Uexküll en otros pensadores que en catapultarlo al centro de la discusión filosófica.

El último apartado será, por lo mismo, solo fundado una vez que se puedan superar los interrogantes en torno al sentido del concepto en cuestión. Estos interrogantes se resolverán a través del primer apartado, depurando con ello las partes del pensamiento de Uexküll que parecen coincidentes con el propósito de esta investigación; por lo tanto, este apartado encontrará su justificación en la única y solemne intención de brindarle al *Umwelt* un lugar en la terminología ontológica general.

1. Jakob Von Uexküll y Kant: la negación de una naturaleza mecanicista

Antes de abordar con detenimiento en el concepto de *Umwelt* es necesario entender el desarrollo del trabajo de Jakob Von Uexküll y su íntima relación con la filosofía de Immanuel Kant. Dejando de lado los datos biográficos que pudiera haber, nos enfocaremos en la forma en que Uexküll rescata elementos generales de la estética y doctrina trascendental para el cuerpo de su teoría de la vida, empezando por un esclarecimiento de los aires filosóficos que imperaban cuando el futuro Barón llegó a estudiar zoología en la Universidad de Dorpat en 1884.

De acuerdo con Tankler (2009) el ambiente filosófico que imperó en los tiempos en los que Uexküll inicio sus estudios oscilaba entre el neokantianismo y la filosofía natural de Schelling. A la llegada de Uexküll, hacía ya ochenta y dos años que la entonces Universidad de Tartu había abierto su primera cátedra de filosofía. Dicha cátedra había sido impartida por Benjamin Jäsche, quien –tras haber ejercido como profesor particular en Königsberg entre 1799 y 1801– había mantenido un intercambiado de cartas con Kant. Teniendo al filósofo prusiano como amigo y colega, Jäsche dedicó la cátedra a cultivar las ideas de Kant. Esto permitió el crecimiento de una tradición de estudios y estudiantes neokantianos que rondarían los pasillos del recinto hasta el día en que Uexküll habría de ingresar al complejo.

Ahora bien, fue probablemente su estancia en los cursos de Julius Von Kennel los que habrían de definir su cruzada en la investigación del comportamiento animal (Castro García, 2009: 63), cruzada que alcanzaría su máximo punto en el planteamiento de la *biología subjetiva*. El paso del joven Jakob por el aula no fue, sin embargo, pasional y lleno de determinación como podría haber sido el de cualquier otro joven fascinado por los animales, al contrario: Uexküll se dio cuenta que, para una universidad muy centrada en la tradición de Kant, las ideas objetivistas, que proponían reducir la investigación de los seres vivos a los meros procesos

químicos, físicos y de movimiento colmaban el ambiente de los estudios biológicos. Al ser Kennel un afianzado darwinista, Uexküll consideró a Darwin, más que a nadie, el responsable de esto³. Desorientado y molesto con este fenómeno, Uexküll decidió retomar las ideas de Kant para formular un contraataque directo a la forma de concebir al animal que los darwinistas pregonaban dentro de la institución.

Pero ¿cuál era el problema que Uexküll tenía con Darwin? La respuesta la podemos encontrar en la forma de ciencia más popular de la época: la física newtoniana. Uexküll consideraba que la relación que la física mantiene con el mundo es altamente mecánica: se trata de una ciencia de leyes y de partes concentrada en estudiar la funcionalidad de las cosas por medio de la división. Así, el biólogo alemán encuentra síntomas de esta ciencia en el darwinismo: “Lo que la evolución darwinista promueve –de acuerdo a Uexküll– es más una «cadena de casualidades» que se desenvuelve a partir de «desplazamientos aleatorios» a hechos accidentales, que el trabajo de un diseño general trabajando en la naturaleza” (Buchanan, 2008: 18).

La preocupación inicial de Uexküll puede ser encontrada en uno de sus textos más importantes: *Theoretical Biology*. El estudio de los seres vivos por partes, como si se trataran de un reloj o cualquier maquina ensamblada le parece un error. Tratar a un ser vivo como si este se trata de un mecanismo rudo y simple, hecho de piel en lugar de metal, elimina un elemento que Uexküll considera vital para poder empezar a analizar a cualquier ser vivo: la noción de que cada ser vivo es un ser completo (Uexküll, 1927).

Este requisito, que, además, es vital para poder definir una ontología con base en el concepto de *Umwelt*, nos es útil para comprender la forma en que Uexküll desafía la ciencia de su época y se pone a sí mismo en un camino que lo terminará convirtiendo en uno de los pilares de la etología contemporánea. El estudio de la vida animal (o más concretamente) del comportamiento animal que Uexküll nos ofrece empieza por una simple –pero fuerte– afirmación: no toda experiencia del mundo es la misma. Hay que dejar de creer que existe allá

³ El descontento que Uexküll tuvo con las lecturas darwinistas y la recepción general de Darwin en Alemania se gestó en su educación profesional y continuó creciendo durante toda su vida. Tal fue su descontento con los escritos del autor inglés, que tan solo un año antes de morir en Capri, Italia, donde él y su esposa habían establecido una vivienda en mil novecientos cuarenta, publicó el texto *Darwins Verschulden* (La culpa de Darwin) en 1943. Este confrontamiento con Darwin es explorado a profundidad en la primera parte del texto de Carlo Brentari *Jakob Von Uexküll: The Discovery of the Umwelt between Biosemiotics and Theoretical Biology*, donde Brentari se dedica a construir una genealogía de la formación del concepto de *Umwelt*.

afuera un mundo objetivo al cual podemos remitirnos de alguna u otra forma. Sólo una vez que hayamos reconocido que cada ser vivo existe por medio de una percepción distinta del mundo podremos empezar a comprender qué es lo que el biólogo alemán quiere decir cuando llama a cada animal un ser completo por sí mismo.

Uexküll (1945) diagnosticó que el auge de la física había contagiado a las ciencias biológicas; no obstante, con la ayuda de Kant hizo un llamado a que tomemos en consideración la experiencia interna, esto es, estudiar las condiciones subjetivas bajo las cuales es posible la percepción del mundo en primera instancia. El estudio de la naturaleza debe preocuparse por fundamentar cómo es posible la aparición de la dimensión a la que llamamos mundo, pero debe de hacerlo en el caso de toda especie, de todo organismo: “La experiencia supone que un sujeto la hace y un objeto sobre la cual es hecha” (Uexküll, 2014: 11).

A través de esta nueva ciencia, que describe como una disciplina que “trata acerca de las relaciones de cada hombre con su mundo perceptible” (Uexküll, 1945: 131) Uexküll entra al reino de Kant y se atreve a reconocer a los estímulos como producto de la interacción del ser vivo con su medio ambiente:

Olor y sabor, nos enseña el químico, no son ninguna propiedad de la materia. Esta sólo posee diversas afinidades químicas (...) La meta a la que se dirigen todos, químicos y físicos, es a limpiar el mundo exterior de todos los accesorios subjetivos, solo introducidos en el mundo por los hombres. Una vez alejado esto, queda como único objetivo y real fundamento el movimiento de partículas materiales en el espacio ninguna cualidad, solo cantidades dominan el verdadero mundo exterior (Uexküll, 1945: 121).

La influencia de Kant se hace determinante en el momento en que el espacio y el tiempo se convierten en los dos pilares teóricos de la construcción del *Umwelt* (normalmente traducido como medio ambiente) y se construye allí el ordenamiento de todos los estímulos. Uexküll encuentra que el mundo de todos los seres vivos está constituido de “marcas de percepción” (Uexküll, 2010: 63), es decir, de puntos específicos en el espacio y el tiempo que se conectan los unos con los otros para formar la experiencia del mundo; sin embargo, estas marcas de percepción no son las mismas en cada caso específico: el espacio y el tiempo no son de uso inmediato para los sujetos, se convierten en pilares con significado cuando diferentes marcas de percepción se unen para otorgarles un lugar en el mundo del animal (Uexküll, 2010: 73).

Castro García (2009) nos menciona que el proyecto al que Uexküll le dedicó su vida se consolidó con la esperanza de inaugurar una nueva ciencia, no obstante, esto no ha ocurrido

por el momento; sin embargo, defiende el nacimiento de la biosemiótica en los trabajos del biólogo alemán: “Uexküll se propondría a establecer de una manera sistemática una nueva ciencia que estudiase el mundo perceptible que tiene cada organismo según la estructura (*Bauplan*) intrínseca de cada especie” (García, 2009: 63).

Uexküll (2010: 55) señala que lo que el ser humano conoce como espacio se construye en los canales semicirculares que se encuentran dentro del oído de cada individuo. Esta capacidad de captar el mundo en tres dimensiones es el origen de lo que se conocerá como *espacio efectivo*: y es efectivo porque es el espacio donde las acciones se desarrollan, sin ser necesariamente ya él mundo completo del ser vivo (Uexküll, 1927). La biología de Uexküll no se limita a proponer una forma subjetiva de entender los principios de percepción del mundo, también plantea que, para un correcto estudio del mundo, debemos comprender que el ser vivo no solamente existe en su mundo. El ser vivo es la posibilidad de que su mundo exista. La llamada “conciencia humana” es una dimensión que posibilita la aparición de esta dimensión llamada mundo, pero lo es en tanto que no solamente se pasea por ahí: el ser vivo edifica su mundo a través de la interacción con él. Aquí es donde el espacio efectivo entra en juego.

2. El círculo funcional

La interacción con los objetos es altamente importante para la formación del mundo circundante. Para explicar esto Uexküll utilizará los términos de Órgano de acción y Órgano de recepción (*Wirkorgan* y *Merkorgan* respectivamente), los cuales responden a los estímulos causados en dos dimensiones conocidas como *Merkwelt* y el *Wirkwelt*⁴. El estímulo es importante para Uexküll, pues todo se trata de estímulos: el llamado mundo interno del ser vivo (*Innervelt*) siempre estará determinado por la cantidad de estímulos que puede hospedar (Brentari, 2011: 81). A pesar de esto, uno no puede hablar de mundo circundante cuando solamente nos encontramos en una relación lineal con el objeto. En virtud de ello, el objeto sensible se nos podrá aparecer como un estímulo en el *Merkwelt*, pero no pasar a ser parte de nuestro mundo sino hasta que efectivamente ofrezcamos una respuesta hacia él, respuesta que no solamente se recibe, sino que pasa a ser también parte del ambiente que percibimos.

⁴ El uso de estos conceptos en su idioma original se debe a la diferencia de traducciones que se han encontrado de ambos términos en diferentes investigaciones en relación con el tema; sin embargo, el sentido en el que los uso se tratan de el “mundo de recepción” y “mundo de acción”.

Ofrecer una acción por medio del *Wirkorgan* no quiere decir que el árbol junto al que pasemos no sea parte de nuestro mundo si no hacemos nada con él: el tan solo usar esta marca de percepción para determinar en qué parte del bosque estamos o simplemente verlo y reconocerlo es ya una inclusión del árbol en nuestro *Wirkwelt*, ya hemos reaccionado ante su estímulo. A esto Uexküll, en la sexta carta de *Cartas biológicas a una Dama* (2014) le llamará el ciclo funcional. Cada ciclo funcional puede tomarse como una interacción con el medio ambiente y el ingrediente fundamental para la formación del mundo, por medio del ordenamiento interno de los estímulos recibidos. Para Uexküll esta noción va más allá de la percepción mecánica que los darwinistas poseen (Buchanan, 2008). Depurar el estudio de la vida de una teoría filosófica y estudiarla únicamente con el ojo puesto en las cantidades, procesos y registros de laboratorio constituye un error catastrófico:

Desde los días de Darwin, vemos no solamente los objetos inorgánicos, sino también las cosas vivientes en el mundo sensible de nuestros compañeros, caer a pedazos. En la mayoría de los mundos sensibles, animales y plantas se han convertido en ninguna otra cosa que conjuntos de átomos sin plan alguno. El mismo proceso se ha apoderado del mundo sensible del ser humano, donde incluso el cuerpo del propio sujeto es una aglomeración de materia, y todas sus manifestaciones se han visto reducidas a procesos físicos (Uexküll, 1927: 335)⁵.

En sintonía con esta idea, en otro texto también nos dice que:

Desde Johannes Müller, sabemos que la idea de una progresión mecánica en los procesos de la vida es incorrecta. Incluso el simple reflejo de parpadear ante el acercamiento de un cuerpo externo no se trata de una simple sucesión de causas y efectos físicos encadenados los unos con otros, es más bien, un simplificado ciclo funcional, el cual empieza con una percepción y encuentra su fin con un efecto. (Uexküll, 2010: 147)⁶.

Para Uexküll no existe una buena investigación de la naturaleza que obvie o pase por alto el ciclo funcional. No hay un punto medio o una reconciliación de ambas ideas. El mero estudio de las causas y efectos de los seres vivos los relega de forma automática a ser vistos como una simple máquina, al tiempo que corta el profundo lazo que Uexküll considera que poseen con el mundo. Es por ello de vital importancia descubrir la forma en que el estímulo funciona como

⁵ “Since Darwin’s day, we see not only the inorganic objects, but also the living things in the sensed-worlds of our fellow-men, fall to pieces. In the majority of sensed-worlds, animals and plants have become nothing but assemblages of atoms without plan. The same process has also seized on the human being in the sensed-worlds; even the subject’s own body is just an assemblage of matter, and all its manifestations have become reduced to physical atomic processes” (Uexküll, 1927: 335) (Traducción propia).

⁶ “Since Johannes Müller, we know that the idea of the mechanical progression of life processes is not correct. Even the simple reflex of blinking at the approach of a free body to the eye is no mere progression of a chain of physical causes and effects, but rather, a simplified functional cycle, which begins with perception and ends with effect” (Uexküll, 2010: 147).

agente edificador del mundo y no solamente como un interruptor que dispara una acción predeterminada siempre. Hay que encontrar la manera en que el estímulo se interpreta, no solo cómo se reacciona ante él. La etología descendiente de Uexküll se dibuja entonces como una disciplina que busca encontrar la forma en que el ser vivo, por medio de la interpretación, construye su mundo.

La manera en la que Uexküll plantea el ordenamiento de los estímulos recibidos por los animales (por medio de un tipo de “síntesis”) se hereda directamente de la filosofía kantiana. A lo que Kant llamará “esquema empírico del objeto”, Uexküll lo nombrará “melodía de movimiento”. Aunque sería un punto altamente interesante explicar y desglosar la forma en que Uexküll concibe la síntesis de estímulos como una “forma de hacer música” de la naturaleza, no es el objetivo primario de esta investigación. Para Kant, el esquema es lo que permite la formación del objeto externo y lo acomoda por medio del uso de la razón (Kant, 2009: 184). El Barón, por su parte, nos aclarará: “Siguiendo a Kant, llamo *esquema* entonces a los signos de dirección de la secuencia conservada en la memoria” (Uexküll, 2014: 78), para inmediatamente después decirnos: “No hay forma sin esquema como no hay melodía sin ritmo” (Uexküll, 2014: 78). Para Uexküll, la unión de los estímulos permite la elaboración de lo que se percibe, y se trata de una acumulación de signos espaciales.

Uexküll ve a las categorías de Kant no solamente como la forma adecuada de dirigir la investigación de la vida, también las observa como las bases para dejar de lado una visión automatizada de la misma. ¿Cómo es esto? Uexküll (1945) nos dice:

La investigación biológica nos obliga, como se desprende de todo lo dicho, a considerar la totalidad del mundo exterior como nuestro humano mundo de percepciones y a descomponer en sus partes constitutivas los objetos que nos rodean, no solo mecánica, sino también biológicamente; es decir, a inquirir por separado las diversas notas de dureza, color, sonido y olor, y tratar su resumen por medio de los esquemas de espacio y tiempo. Si hacemos esto, volvemos a Kant, el cual por primera vez ejecutó consecuentemente este análisis del mundo, partiendo de un planteamiento de problema muy diverso (68).

Claramente, para Uexküll fue Kant y nadie más el que nos señaló que para la experiencia debe de haber ya una base, una condición anterior que fundamente el aparecer de este mundo (Uexküll, 1945: 129). El fenómeno de la vida es lo más aleatorio que el ser humano conoce; sin embargo, lo que hace que la vida continúe no lo es: el ciclo funcional permite a cada ser vivo identificar qué marcas de percepción espaciotemporales le son útiles para el desarrollo de su estructura. Los seres vivos no funcionan como un reloj por partes, son seres completos cuyos

órganos están colocados y se desarrollan de acuerdo una especie de “plan del órgano” y, en último término, al plan del animal como un ser completo⁷. En palabras de Séneca, quien vio esto siglos antes, se diría que: “Todo animal armoniza primero consigo mismo, y el cuidado de sí mismo es innato; no teme más de lo debido [...] adaptándose a su constitución” (Seneca, *Ep.* 121).

El desarrollo de los seres vivos en conformidad a plan podrá tener unas cuantas apariciones en la filosofía antigua, sin embargo, son los trabajos de Kant en la *Crítica del discernimiento* en los que Uexküll encuentra la justificación necesaria para la naturaleza en conformidad a plan que busca proponer. Kant (2003: 128) señala que para que una cosa natural sea una “cosa en cuanto fin” la misma requiere que sus partes sean únicamente posibles por medio de su relación con el todo.

Para Uexküll, la conformación de los seres vivos está en perfecta armonía. Donde los darwinistas ven caos y acciones mecánicas sólo en razón de la supervivencia, Uexküll ve algo más: un plan trazado por cada ser vivo en el planeta en orden de llevar a cabo una plena existencia. El estudio de la biología subjetiva le permite trazar los contornos de una puerta que cada día se acerca más a poseer un picaporte: la de la contemplación del reino animal como un reino lleno de marcas perceptivas espacio-temporales. Marcas con un significado concreto, donde existe una riqueza de mundo.

3. El problema ontológico del *Umwelt*: la esencia del animal y la interpretación del mundo

El problema de Uexküll es el problema del mundo. El mundo –entendido no como la totalidad de cosas que hay, sino como una elaboración simbólica del ambiente que rodea a un sujeto– es el planteamiento central de la propuesta que el filósofo báltico propuso en cada uno de sus

⁷ La conformidad a plan (*Bauplan*) es un concepto muy importante en la filosofía de la vida desarrollada por Uexküll. A través de este concepto, el autor báltico pretende explicar cómo es que cada ser vivo se desarrolla en sintonía con su medio ambiente y con cada uno de los miembros de su especie. La conformidad a plan representa quizás la parte más polémica y “anticuada” de los escritos de Uexküll, pues hay una confusión general acerca de si la forma en que esta retoma la teleología que Kant plantea en la *Crítica del discernimiento* pretende negar la evolución y desplazamiento de las especies. Aunque la obra de Brett Buchanan *Onto-etologies: the animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze* (2008) explica de manera pertinente este punto, apuntando a una relación inmediata con la necesidad de conservar el concepto de Dios en el aparato teórico uexkülliano, el tema es tratado brevemente en la octava carta de las *Cartas biológicas a una dama* (2010) sin hacer mención de Dios. Por lo mismo, la conformidad a plan en este texto está limitada a presentarse como un recurso utilizado para escapar de las concepciones simplistas de la forma en que interactúan los animales y no de cómo están contruidos.

escritos. El *Umwelt* es el resultado de una herencia que Kant dejó en el Barón Jakob Von Uexküll y que requiere de estructuras *a priori* de la sensibilidad tales como el espacio y el tiempo. Pero más que estas dos condiciones de posibilidad, lo que requiere el *Umwelt* son los ya vistos *Wirkorgan* y *Merkorgan*: son necesarios órganos, y como los órganos no son (o al menos no para Uexküll) operantes solitarios, la formación del *Umwelt* requiere de todo un cuerpo. Sistema nervioso central, secundario, neurotransmisores y tejido son las formas modernas de llamarle a estos dos agentes que el autor báltico plantea, los cuales al final ayudan a la percepción de los objetos y fenómenos externos. La respuesta aquí podría parecer bastante simpática con el pensamiento de Merleau-Ponty (Buchanan, 2008: 115), y aunque Ponty trabajará el asunto de lo permanentemente abierto (Brentari, 2011: 214) al *Umwelt*, no es de nuestro interés abordar esa problemática⁸. Nos conformamos por el momento en aclarar la necesidad de ciertos criterios fisiológicos para la formación del medio ambiente del animal.

Ahora bien. La problemática de la esencia del animal, y, sobre todo, un modo de ser que lo distinga del ser humano es —a primera vista— el problema ontológico principal al que Uexküll accedió por medio de la biología subjetiva ¿Es posible usar el *Umwelt* como un concepto ontológico y no solamente relegarlo a una propuesta de la observación minuciosa de los seres vivos no humanos? Aquí es donde nos aborda la siguiente pregunta, emparentada con la anterior: ¿es el animal inferior ontológicamente al ser humano? Nos encontramos ante una tematización del *ser* y nadie se preocupó más por el problema del *ser* en los últimos cien años que Martin Heidegger.

Heidegger, en su curso del semestre de invierno 1929-1930 *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, dedica una sección al problema que ahora nos preocupa: el mundo. En esta sección a la que nos referimos, el curso mantiene una convivencia cercana con los conceptos del biólogo báltico. En este texto, el autor de *Ser y tiempo* nos brinda sus ideas en cuanto a los entes y sus mundos: nos plantea que la roca no tiene mundo; es decir, no posee la posibilidad de un mundo —no se trata de una falta de ambiente, sino de una negación a que

⁸ Como el filósofo de la carne que fue, Ponty no se atrevió jamás a considerar al cuerpo una mera cascara o una sustancia, sino un elemento que mantiene una relación de desenvolvimiento con un mundo que está alrededor y no enfrente del sujeto (Merleau-Ponty, 1994: 9). Este desenvolvimiento, similar a las notas musicales, permite entender cómo el cuerpo se relaciona con su ambiente, y termina por revelar la ontología de la naturaleza. Para motivos de este texto, no plantearé toda la filosofía que se encuentra detrás de las ideas de una “melodía de la naturaleza” de Uexküll ni tampoco la forma en que Ponty las recupera; sin embargo, para proceder en el esclarecimiento del *Umwelt* como concepto no solo biológico sino también ontológico, estaremos pendientes de “lo abierto”.

establezca relación con algo—. Por otro lado, menciona que el animal es “pobre” de mundo y termina su explicación asegurando que el ser humano es el único ser sobre la tierra del cual podemos predicar que posee un mundo.

Heidegger considera que el “perturbamiento” (*Bennommenheit*) es la esencia fundamental del animal; esto es, su modo de ser en el mundo. Es decir, se encuentran solamente inmersos⁹ en el medio natural, y, en último término, en su mundo. No obstante, esta explicación no le impide a Heidegger ver el gran logro de Uexküll: establecer la relación que el animal tiene con el ambiente sensible. Heidegger considera que la gran diferencia del ser humano con el animal es su capacidad de relacionarse con el objeto en cuanto objeto¹⁰ (Heidegger, 2007: 292-299). Queda así una pregunta clave: ¿por qué el animal no puede relacionarse con el objeto en cuanto objeto? No es porque sea un ser instintivo y sin familiarización con sus partes, no es una máquina, conoce perfectamente lo que le hace daño, entonces ¿por qué no es capaz el animal no humano de establecer una existencia en relación con el objeto en cuanto objeto? Para esto debemos volver brevemente a lo que Uexküll (2010) nos dice:

La vista de insectos voladores, como libélulas, abejas y avispas, las cuales pueden moverse a través de un prado lleno de flores, siempre despierta en nosotros la impresión de que el mundo entero está abierto para estas envidiables criaturas [...] La verdad es que cada animal, no importa que tan libres sea en sus movimientos, está atado a cierto mundo-morada (139)¹¹.

Por más libre que parezca cualquier ser vivo la verdad es que estamos atados a las condiciones de conocimiento que nuestro cuerpo y conciencia nos proveen: el mundo de la mosca este

⁹ Muñoz (2015), en una nota a pie de página, discrepa de la traducción referida pues considera que el carácter y forma en la que el animal se encuentra en su mundo es más una “inmersión” que un “atontamiento” o “perturbamiento”. Encontramos esta discrepancia en sintonía con nuestras ideas, pues pensamos al animal como un ser “entregado” e “inmerso” de manera total en su mundo, no perturbado por él.

¹⁰ Este relacionarse “en cuanto objeto” está referido a la posibilidad de la investigación del ser, no del conocimiento absoluto del noumeno. Esta noción está, además, atravesada por la preocupación de Heidegger en torno a la distinción entre herramienta (*Werkzeug*) y el utensilio (*Zeug*) como también lo demostró en *Ser y tiempo*. Sus reflexiones lo llevan a una conclusión muy parecida a la que Uexküll encontró: que los seres vivos no actúan por partes, sino por completo, y sobre todo, que el organismo tiene entre sus cualidades la capacidad de generarse a sí mismo (Muñoz: 2015), tal y como lo mencionó el biólogo alemán. Las cosas mecánicas se construyen de afuera para dentro. La vida, se construye desde adentro hacia afuera. Esta preocupación sobre la técnica es el principal medio por el cual Heidegger soluciona el problema entre la diferencia del estar en el mundo humano y el estar en el mundo animal. Para los objetivos de este trabajo, nos limitaremos a usar su análisis de la relación con los objetos en cuanto objetos sin entrar en la discusión que se desarrolla en la dimensión del mundo de la producción.

¹¹ “The sight of flying insects, such as dragonflies, bees and bumblebees, which cavort through a meadow full of flowers, always awakens in us the impression that the whole world would be open to these enviable creatures [...] The truth is that every animal, no matter how free in its movements, is bounded to a certain dwelling-world (Uexküll, 2010: 139) (Traducción propia).

hecho en relación a su cuerpo¹². Mientras yo puedo entrar a la ciudad de Roma y verla a la distancia al mismo tiempo que me encuentro caminando, la mosca que sobrevuela sobre mí puede ver parte de la ciudad de Roma, una parte de mi calva en la coronilla de mi cabeza y, por último, parte del cielo que está arriba de mí y de ella misma. Sus ojos no fueron diseñados para contemplar la ciudad de Roma, y los míos tampoco lo fueron, a pesar de ello, la ciudad de Roma fue edificada para que yo, y no la mosca, pueda moverme en su interior. A esta diferencia de diseño Uexküll le llamará “el plano más lejano” (Uexküll, 2010: 68). Hay un momento en que mi vista no podrá ver más y las cosas serán difusas ante mis ojos, pero esto es porque lo que está a mi alcance lo está para mí. Está para mi mundo.

Para establecer un ejemplo visual de cómo los seres vivos se encuentran atados a el mundo que ellos mismos generan, Uexküll funda un concepto que permite entender mejor la visión que posee de los seres vivos en general y, al mismo tiempo, ayuda a comprender la forma en que Heidegger concibe a los animales como podres de mundo: la burbuja de jabón. La burbuja de jabón son los contornos del mundo del animal (Uexküll, 1945) siendo el contorno visual el plano más lejano; sin embargo, para distintos seres hay distintos límites de la burbuja de jabón: el murciélago, que ve a través de ecolocalización tiene un *Umwelt* con límites completamente diferente que la hormiga. Sus planos más lejanos son fundamentalmente inconmensurables. Sus mundos están cercados por las marcas de percepción que pueden recibir.

La burbuja de jabón funciona como el término del mundo del animal, pero no se trata de una simple barrera que difumina todo aquello que está fuera de ella, de hecho, todo en la realidad sensible, absolutamente todo, puede presentarse en los contornos de la burbuja de jabón, mas no todo entra en ella. Uexküll (2010) afirma que:

Los animales, así como las plantas, construyen por sí mismos residencias en sus cuerpos, con las cuales se ayudan a conservar su propia existencia. Ambas residencias son construidas de acuerdo con un plan, y, aun así, difieren una de otra en puntos tan

¹² Este punto está íntimamente relacionado con lo que se comentó en la nota al pie número siete de este mismo texto, en la cual se trajo a colación el tema del diseño del cuerpo del animal y la manera en que este diseño se encuentra en armonía con la forma en que el ser vivo interactúa con su mundo. Los seres vivos se perciben como seres completos en todo momento, pues están en entrega absoluta a los elementos de su medio ambiente, lo cual les permite construir el circundante que habitan en cualquier momento de su vida.

esenciales. La casa-morada del animal está rodeada por un espacio o más grande o más pequeño en el que los portadores de significados del sujeto se mueven (146)¹³.

El animal mora dentro de su burbuja de jabón y allí entra exclusivamente aquello que está para su mundo y le sirve. La burbuja es una burbuja de jabón porque, justo como una auténtica, puede formar sus contornos alrededor de aquello que encontrará significativo y aquello que no. No se trata de un límite de captación, se trata de un límite de interpretación. Su relación con las cosas está limitada a su interpretación de las mismas en función de lo necesario, a diferencia del ser humano, que interpreta elementos del medio natural que no siempre le son del todo útiles.

La razón por la que Heidegger identificará al animal como un ser pobre de mundo es más explícita: a diferencia de las rocas, los animales pueden encontrarse en relación con las cosas materiales, pero no pueden comprender a la roca en cuanto roca; es decir, se encuentran de manera totalmente entregada a lo que encuentra a su paso. Heidegger (2000: 119) considera que el carácter primordial del ser humano es su desenvolvimiento fáctico del mundo: en el aquí y en el ahora el ser humano encuentra una aperturidad de su ser, se encuentra en constante construcción. El mundo que se le presenta está abierto a la interpretación. De alguna forma, el ser humano se encuentra desgarrado de su mundo circundante¹⁴.

El uso de *Umwelt* aplicado a los seres humanos para explicar este desgarramiento del *homo sapiens sapiens*, aparece como productivo a la hora de explicar el lugar que el ser humano ocupa en el orden natural. A pesar de ello, hay que rescatar también la vitalidad (y actualidad) que el concepto puede traernos para una ontología general del lugar que el resto de los seres vivos ocupan del planeta. El del *Umwelt* en una ontología de este tipo encuentra cobijo en las ideas que Uexküll plantea en relación con el significado de las cosas.

¹³ “Animals as well as plants built themselves living houses in their bodies with the help of which they carry on their existence. Both houses are built according to a plan though and though, yet they differ from each other in essential points. The animal’s dwelling- house is surrounded by a greater or smaller space in which the subject carries of meaning cavort” (Uexküll, 2010: 146) (Traducción propia).

¹⁴ Esta noción del ser humano como desgarrado del mundo circundante no plantea la posibilidad de abandonar los límites que se le imponen de forma natural a todo ser vivo y que encuentran su fin en la burbuja de jabón. Es, más bien, un desgarramiento conceptual en el que el ser humano interactúa con los elementos de su mundo circundante de una forma ajena a ellos, como si no le pertenecieran. Pareciera que el ser humano se encuentra desintonizado de su ambiente. Como se mencionó al finalizar el concepto de burbuja de jabón, la cuestión parece recaer en la posibilidad de interpretación de elementos que no imperan en la necesidad inmediata de su supervivencia. Este asunto tiene una conexión altamente relevante con los temas fundamentales que Heidegger empezará a explicar en el párrafo quince de su ya mencionado curso.

Uexküll, en su cruzada kantiana nos dice que las relaciones verdaderamente no son con las cosas (Uexküll, 1927), sino con el significado que le brindamos a dichas cosas: “La piedra, la cual se encuentra como un objeto irrelacionado ante el observador, se convierte en un portador de sentido (*Bedeutungsträger*) tan pronto como entra en relación con un sujeto”¹⁵ (Uexküll, 2010: 140). El mundo, como formación simbólica normalmente atribuida a los seres humanos dentro de la tradición filosófica se compone no de otra cosa sino de los significados que le agregamos a los elementos que encontramos (Brentari, 2011: 75). Si podemos probar, por medio de la observación de los demás seres vivos, que su comportamiento es también una constante interpretación de significados, podemos hablar de que poseen un mundo circundante. La burbuja de jabón no es solamente ya el límite del medio de los animales, es una burbuja llena de significados.

La interpretación de lo “que esta allá afuera” es la forma primordial de hablar del mundo una vez hemos encontrado la forma en que el *Umwelt* incide tanto en la ontología del ser humano como en la del resto de los seres del planeta. La reconciliación entre los conceptos de mundo de Heidegger y Uexküll es necesariamente, tanto una llamada a la interpretación, como una negación de las concepciones físicas establecidas por el éxito de la física newtoniana (Villa, 2017: 19).

El *Umwelt*, como recurso conceptual ontológico permite un balance entre la concepción teleológica de vida, así como la concepción antroponegacionista evolutiva sin establecer un plan de origen estático para los seres vivos, pero comprendiendo primordialmente sus espacios como espacios llenos y ricos de significado, símbolos y –por supuesto– variedad, donde no todo lo que existe pertenece a una sola forma de vida.

4. El mundo circundante: consideraciones finales

Habiendo hecho una aproximación a estos tres aspectos fundamentales de la filosofía de Jakob Von Uexküll, a saber: el combate de la concepción antropocéntrica y mecánica de la naturaleza, el mundo rico de significado y la vigencia del *Umwelt* como un concepto ontológico fundamental, podemos descubrir que hay un reino de significados que todo ser vivo posee gracias a los estímulos que recibe, y que la diferencia radical (desde el punto de vista biológico)

¹⁵ “The stone, which lies as a relationless objects in the hand of the observer, becomes a carrier of meaning as soon as it enters into a relationship with a subject” (Uexküll, 2010: 140) (Traducción propia).

se encuentra en la cantidad y refinamiento en que estos son sintetizados e interpretados para formar el mundo. De esta forma, podemos pensar y plantear una reconciliación entre el estudio de los seres vivos de acuerdo con su formación fisiológica, sin dejar de lado el estudio de su lugar en el espacio simbólico, su participación en la interpretación de las cosas y la relación que guardan con nosotros, pues la fundamentación de sus mundos se encuentra en relación con la fundamentación de los nuestros.

El problema del *Umwelt* consiste en un problema acerca de la percepción animal, pero también en uno sobre la interpretación de las notas sensibles del mundo, y de la forma en que un ser vivo (sea humano o no) actúa tras esta interpretación. Es el problema de la existencia, de la forma en que se vive. Lo que queda ahora es abrirse a una realidad donde no existen tan solo las cosas en “cuanto tal” sino “las cosas en cuanto que”, recordando que todo lo que es lo es en relación con algo. En la ontología que el *Umwelt* funda, no hay objeto que pueda encontrarse en algún momento vacío o carente de significado, pues habrá siempre aquel que pueda convertirlo en parte de su mundo.

Finalmente, nuestras consideraciones no podrían estar completas sin un llamado a la investigación del mundo desde un punto de vista fuera del ser humano mismo. Esto no quiere decir la búsqueda de la objetividad y del escape de la forma en que trabaja la conciencia, sino de la vuelta al mundo, donde se le reconoce como oscuro y de carácter interpretativo, el cual, si se mantiene uno a la escucha y disposición puede empezar a descifrar, siempre considerando que en su propio mundo aparecen infinitud de otros mundos: “el significado del bosque se ve multiplicado un millar de veces si uno no se limita solamente a sus relaciones con los humanos e incluye en ellas a los animales” (Uexküll, 2010: 142)¹⁶.

Referencias

- Brentari, C. (2011). *Jakob Von Uexküll: The Discovery of the Umwelt between Biosemiotics and Theoretical Biology*, Nueva York: Springer.
- Buchanan, B. (2008). *Onto-Etologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*, Nueva York: State Univeristy of New York Press.
- Castro, O. G. (2009). “Jakob Von Uexküll: El concepto de Umwelt y el origen de la biosemiótica”. Tesis de doctorado, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.

¹⁶ “The meaning of the forest is multiplied a thousandfold if one does not limit oneself to its relations to human subjects but also includes animals” (Uexküll, 2010:142) (Traducción propia).

- Heidegger, M. (2000). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo. Finitud. Soledad*, Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, I. (2003). *Crítica del discernimiento*, Madrid: Mínimo Tránsito.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*, Ciudad de México: UNAM, FCE.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la percepción*, Madrid: Planeta de Agostini.
- Muñoz, E. (2015). “El Aporte de Jakob Von Uexküll a ‘Los conceptos Fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, Soledad (1929-1930)’ de Martin Heidegger”, en: *Diánoia* 60 (75), pp. 85-103.
- Ostachuk, A. (2013). “El Umwelt de Uexküll y Merleau-Ponty”, en: *Ludus Vitalis* 21 (39), pp. 45-65.
- Séneca (1989). *Epístolas morales a Lucilio II*, Madrid: Alianza Editorial.
- Tankler, H. (2009). “A university between two cultures: on the development of the Tartu/Dorpat University in the 19th and early 20th centuries”, en: R. Vihalemm (Ed.), *Estonian studies in the history and philosophy of science. Boston studies in the philosophy of science* (Vol. 217), Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, pp. 19-34.
- Uexküll, J. V. (1927). *Theoretical Biology*, Edimburgo: Brace & Company.
- Uexküll, J. V. (1945). *Ideas para una concepción biológica del mundo*, Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Uexküll, J. V. (2010). *A foray into the worlds of animals and humans*, Minnesota: University of Minnesota Press.
- Uexküll, J. V. (2014). *Cartas biológicas a una dama*, Buenos Aires: Cactus.
- Villa, A. E. (2017). “Heidegger y su concepto de mundo”, en: *Ratio Juris* 1 (3), pp. 123-134.

La sexualidad como intencionalidad de la existencia

Sexuality as an intentionality of existence

Arlet Becerra Rodríguez¹

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Puebla de Zaragoza, Puebla

Resumen: El objetivo central del ensayo es mostrar la relación entre sexualidad y existencia, así como la manera en la que nos vinculamos sexualmente a través de la propuesta teórica de Maurice Merleau-Ponty, específicamente la expuesta en su libro *Fenomenología de la percepción*. En primer lugar, esclarecemos la noción de existencia encarnada y sus implicaciones para alejarnos de la concepción biologicista, el modelo de la matriz cultural y la perspectiva construccionista que permean la comprensión fragmentaria de la sexualidad y, así, afirmar a esta última como intencionalidad que rige la existencia. Posteriormente, se desarrollan las posibles vías de relación entre sexualidad y existencia, y se desemboca en el modo en que nos vinculamos sexualmente a través del deseo, el cual coloca a dos existencias en una tensión dialéctica. En última instancia, ofrecemos una postura crítica frente a los aciertos, alcances y carencias que nos ofrece lo expuesto por el filósofo francés.

Palabras clave: Merleau-Ponty; sexualidad; existencia; intencionalidad; deseo.

Abstract: The main objective of the essay is to show the relationship between sexuality and existence, as well as the way in which we link ourselves sexually through Maurice Merleau-Ponty's theoretical proposal, specifically the one presented in his book *Phenomenology of perception*. In the first place, we clarify the notion of embodied existence and its implications to move away from the biologicist conception, the model of the cultural matrix and the constructionist perspective that permeate the fragmentary understanding of sexuality and, thus, affirm the latter as an intentionality that governs the existence. Subsequently, the possible ways of relationship between sexuality and existence are developed, and it leads to the way in which we link sexually through desire, which places two existences in a dialectical tension. Ultimately, we offer a critical stance in the face of the successes, scope and shortcomings that what the French philosopher offers us.

Keywords: Merleau-Ponty; sexuality; existence; intentionality; desire.

La sexualidad ha sido tratada desde diferentes ángulos a lo largo de la historia, sin embargo, en la mayoría de los análisis, aquella se ha comprendido meramente desde los rasgos biológicos o culturales de los individuos, mostrándola, así, de manera fragmentaria como un automatismo

¹ Correo electrónico: arlet1414@gmail.com

periférico que permea toda la existencia o como una construcción social que pende únicamente del contexto sociocultural. Para alejarnos de dichas reducciones y tener una comprensión más completa de la sexualidad es necesario reconocer que aquellas explicaciones sobre la sexualidad olvidan su punto de partida, es decir, se desentienden del modo en que la existencia se desenvuelve y confunden las explicaciones sobre la existencia con la experiencia que de ella tenemos, la cual no se da de manera fragmentaria.

En este sentido, la pretensión que persigue el presente texto es mostrar cuál es la relación entre sexualidad y existencia, y cómo es que nos relacionamos sexualmente. Para ello, retomamos la noción de existencia encarnada que propone el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty, según la cual la existencia no se reduce a una introspección de la consciencia, sino que recae en una consciencia encarnada que nos coloca en interacción con otras existencias y en una situación histórica (Merleau-Ponty, 1993). En un segundo momento, nos basamos en el libro *Fenomenología de la percepción* del mismo autor para alejarnos de las propuestas teóricas que segmentan a la sexualidad y, por tanto, afirmar con Merleau-Ponty que ésta es una intencionalidad cuyo eje de movimiento es la existencia. Finalmente, se desentraña la manera en que dicha intencionalidad se desenvuelve a través del deseo y cómo es que nos relacionamos a través de ella.

1. Existencia encarnada

La existencia, desde el posicionamiento de Merleau-Ponty, no puede reducirse a la consciencia que tenemos de existir, es decir, no se trata de tomar a la consciencia –alejada del mundo y de los demás sujetos– como unidad absoluta a partir de la cual la existencia es validada, sino de reconocer que existimos en tanto consciencias encarnadas en una naturaleza, mediante la cual somos interpelados por espectadores ajenos y participamos de una situación histórica (Merleau-Ponty, 1993). De esta manera, se trata de una consciencia perceptiva cuya primacía de la percepción impide pensarla con independencia de un cuerpo, gracias a la cual no sólo nos percibimos, sino que también podemos percibir a otros y ser –a su vez– percibidos. Así, la existencia se desenvuelve de manera intersubjetiva en tanto la condición de consciencias encarnadas nos coloca siempre en relación con otras existencias y en situaciones concretas.

Pensar a la existencia desde la experiencia que de ella tenemos –esto es, desde una consciencia encarnada– conlleva, a su vez, a afirmar que toda ella se desenvuelve en un

horizonte, en una estructura de sentido en la que nuestras experiencias se intersectan con las experiencias de los otros, los tiempos y espacios se cruzan y las significaciones de distinto orden tienen lugar. El mundo “no ya como suma de objetos determinados, sino como horizonte latente de nuestra existencia” (Merleau-Ponty, 1993: 110), como mundo vivido, sobrepasa toda descripción que de él se haga a través de su tematización y, al mismo tiempo, no se agota con nuestra experiencia, pues no es algo que se pueda poseer, sino que permanece abierto. Aunado a esto, el horizonte asegura la identidad de los objetos que percibimos, pues nuestra percepción de ellos –al surgir siempre desde una perspectiva– es parcial y nunca recoge todo lo que el objeto muestra. En cambio, en el horizonte, el objeto se muestra en su totalidad y se mantiene como el mismo, pese a las exploraciones acotadas que de él hagamos.

Por otro lado, las significaciones que permean todo ese horizonte de sentido hacen de la existencia un entramado común, un nudo que mantiene las significaciones de distinto orden como el político, el económico, el religioso, el moral y el afectivo, que se intersectan en cada experiencia. Dicho nudo, no obstante, no debe asumirse con tal firmeza que impida el movimiento de los hilos, sino como un entramado flexible donde las fibras que lo constituyen pueden cambiar y moverse ampliamente, como una existencia que se va constituyendo a través de su propia experiencia y que significa, así, toda ella. Si bien cada existencia encarnada va significando al vivir, de ello no se desprende que aquella signifique con total autonomía, pues los objetos, por ejemplo, exigen cierto trato en función de una significación establecida de manera intersubjetiva (Sullivan, 1997). En este sentido, podemos presionar los botones del teclado y formar palabras, ya que nos adherimos a las exigencias –como posición de los dedos, orden de las letras, fuerza para presionar y significado de los comandos– que el mismo teclado reclama, las cuales son fruto de una significación intersubjetiva.

Paralelamente, dado que la existencia parte de una consciencia encarnada; esto es, de un cuerpo para ser, entonces habrá que preguntarse qué es el cuerpo. El cuerpo, desde la historia occidental de la filosofía ha sido pensado como la prisión del alma, como la fuente del engaño o como un objeto más del mundo. Otras áreas como la medicina o la biología lo han tratado como un aglomerado de órganos situados en el espacio o como sistemas interconectados que regulan funciones vitales de un organismo. No obstante, todas estas concepciones hacen del cuerpo su objeto de estudio fragmentándolo, tomando las partes o funciones por separado y desde ahí –desde las explicaciones teóricas– lo asumen como unidad.

Desaparecen, así, toda laguna o punto ciego sobre lo corpóreo y lo asumen como una totalidad definible.

Merleau-Ponty critica tales acercamientos al cuerpo por olvidarse de su lugar de origen, es decir, por confundir las explicaciones teóricas sobre el cuerpo con la experiencia misma del cuerpo, la cual, cabe mencionar, posibilita hacer dichas explicaciones y no requiere de éstas para darse, sino que se desenvuelve de manera independiente de lo que se diga a través de sus tematizaciones. Así, desde la propia experiencia, el cuerpo es la fuente absoluta en tanto expresa la existencia total y nos abre al mundo. Nos relacionamos y vivimos siendo cuerpo (Merleau-Ponty, 1993). Si el cuerpo expresa la existencia, no es en el sentido de acompañamiento exterior, ya que no se acompaña a una consciencia que recae en la materialidad para ser, no hay un dualismo entre consciencia y cuerpo, dado que tales divisiones son fruto de abstracciones posteriores que no tienen cabida en una experiencia de la existencia entendida como cuerpo vivido. Tampoco hay una reducción del cuerpo vivido a su constitución anatómica, a los antecedentes del medio físico o social o a estructuras inconscientes, sino que tal estatuto del cuerpo vivido supera tanto un determinismo biológico como un relativismo cultural al ser la fuente de la que brotan todas estas distinciones (Moreno, 2018).

Ahora bien, descartar que el cuerpo se reduce a lo biológico o cultural no conlleva afirmar que aquél no está atravesado por diferencias como las denominadas *anatómicas* ni que se constituye absolutamente de manera voluntaria, pues asegurar que “el propio cuerpo es un cuerpo que se hace y, por supuesto, cada cual hace su cuerpo de manera diversa a la de sus contemporáneos y también a la de sus antecesores o sucesores corporeizados” (Butler en: Moreno, 2018), nos conduce a pensarlo como propiedad que pende por completo de nuestra voluntad y que se aleja del marco intersubjetivo. El cuerpo vivido tiene un margen de constitución propia en el sentido de poder modificarse y apropiarse de acuerdo a sus intereses; sin embargo, eso no desdibuja la historicidad e intersubjetividad que permean y guían su existencia.

Otra confusión surge al aceptar que nos podemos cerrar al mundo y permanecer en una vida anónima, en palabras de Merleau-Ponty (1993):

[...] en el mismo instante en que vivo el mundo, en que estoy entregado a mis proyectos, a mis ocupaciones, a mis recuerdos, puedo cerrar los ojos, recostarme, escuchar mi sangre

palpitando en mis oídos, fundirme en un placer o un dolor, encerrarme en esta vida anónima que subtiende mi vida personal (181).

El cerrarnos al mundo es posible gracias a que el cuerpo nos abre al mismo, no se trata de tomar a esa vida anónima como el suelo en que descansa el cuerpo vivido, pues eso nos conduciría a afirmar con Sullivan (1997) que el cuerpo anónimo es originario del cuerpo vivido en el sentido de fundamentarlo como un cuerpo sin distinciones, un cuerpo neutro y universal. No obstante, no podemos concebir a un cuerpo anónimo y abstracto como cimiento, sino aceptar que esa vida anónima es un alejamiento del mundo, más no expulsión del mismo, que parte de su existencia encarnada sin negar las diferenciaciones que la constituyen. En otras palabras, podemos tomar distancia y cerrarnos al mundo, puesto que siempre nos encontramos viviendo en su apertura.

Abordado lo que Merleau-Ponty comprende por cuerpo, resulta pertinente hacer un paréntesis para subrayar que el revestimiento de significaciones diversas que se entretajan en cada percepción no es fruto de una intervención del entendimiento. Es decir, no podemos tomar a las sensaciones como impresiones puras sobre las cuales el entendimiento coloca contenidos de sentido en un segundo momento, sino afirmar que toda sensación ya viene repleta de significación, pues el cuerpo como núcleo significativo reclama un sentido intrínseco entre percepción y entendimiento (Merleau-Ponty, 1993). Así, cuando miramos, por ejemplo, no vemos líneas, colores o luces aisladas que luego serán significadas. Vemos un vaso con agua sobre la mesa con todos los demás objetos a su alrededor que funcionan como fondo, al mismo tiempo, además, vemos en él la posibilidad de saciar nuestra sed.

2. Sexualidad

La sexualidad ha sido tratada desde diferentes enfoques a largo de la historia. A pesar de ello, se puede hablar de al menos tres grandes aproximaciones teóricas, a saber: la concepción biologicista, el modelo de la matriz cultural y la perspectiva construccionista (Córdova, 2003). La primera reduce la sexualidad a una función innata encaminada a la reproducción, la cual rige no sólo las prácticas sexuales, sino también los comportamientos sociales en general como normales y anormales a partir de su vinculación a la preservación de la especie. En este sentido, a pesar de haber múltiples manifestaciones culturales en torno a la sexualidad, esta última fungiría como terreno común –regido principalmente por rasgos biológicos– sobre el cual todas las diferenciaciones tienen cabida.

El modelo de matriz cultural, pese a suministrar mayor relevancia a los elementos sociales que definen en cada contexto la regulación de lo sexual, concibe a la sexualidad como “un impulso elemental universal y biológicamente determinado, que se canaliza mediante el proceso de enculturación hacia determinadas conductas socialmente deseables” (Córdova, 2003: 342). De ahí que se mantenga una fijación en rasgos anatómicos que ponen en el centro, de nuevo, a la función reproductiva y, paralelamente, a las relaciones heterosexuales como normativas, ya que no hay un cuestionamiento sobre el carácter *natural* de la sexualidad, sino un apego a la supuesta base instintiva de la misma.

Finalmente, desde la perspectiva construccionista la sexualidad se plantea como una construcción social que rige las normas y los comportamientos sexuales, así como la definición el desarrollo del deseo o impulso sexual. No recae, por tanto, en una base ligada a la reproducción como único eje central de lo sexual, sino que reconoce la diversidad de configuraciones sexuales como fruto de significaciones que penden necesariamente de un contexto social y cultural. De modo que lo que denominamos *natural* o *instintivo* en la sexualidad no son más que convencionalismos sociales profundamente arraigados que fungen como directrices normativas (Córdova, 2003).

Por ahora no discutiremos las implicaciones históricas y políticas que las tres aproximaciones ya mencionadas exigen. Baste con mencionar el sesgo desde el cual *explican* a la sexualidad. Por un lado, las primeras dos posiciones parten de una sexualidad centrada en rasgos biológicos cuyo eje rector es la función reproductora, así, ya sea que se desenvuelvan a partir de estreñimientos culturales o de forma independiente a ellos, se encuentran definidas por una determinación biológica. Por otro, la posición construccionista coloca todo el peso en lo cultural haciendo de la sexualidad una construcción dependiente del marco social y cultural sin un sustrato sobre el cual regirse de manera universal.

Como hemos advertido, desde la propuesta de Merleau-Ponty se hace una crítica a la equiparación entre las explicaciones dadas por una tematización de la experiencia y la experiencia misma. En este sentido, respecto a la sexualidad comprendida desde cualquiera de las perspectivas planteadas, también se cae en la reducción y fragmentación de los individuos al grado de comprenderlos desde rasgos que no aparecen de forma delimitada en la existencia. Así, la sexualidad no puede reducirse a un ciclo autónomo y fijo de la existencia, ni a un

relativismo cultural, sino que la sexualidad es una intencionalidad que vincula a dos sujetos en función del deseo y que sigue el movimiento general de la existencia (Merleau-Ponty, 1993).

Al colocar a la sexualidad como intencionalidad que permea toda la existencia, habrá que explicar qué tipo de relación hay entre sexualidad y existencia. En este marco podemos vislumbrar tres opciones: 1) toda la existencia se reduce a una significación sexual, 2) la sexualidad no es más que una manifestación de la existencia o 3) existencia y sexualidad son dos maneras de referir a lo mismo. La primera alternativa no tiene cabida, dado que, en primera instancia, como lo sexual no recae en “una función separada y definible por la causalidad propia de un aparato orgánico, no tiene sentido decir que toda existencia se comprende por la vida sexual” (Merleau-Ponty, 1993: 175-176). En segundo lugar, la existencia no es un orden de hechos al que se pueda reducir a otros o al que otros se puedan reducir, sino una trama común de significaciones diversas y, por tanto, no es posible simplificarla a la sexualidad.

La sexualidad, como se ha dicho, no es un núcleo independiente regido por lo biológico o cultural, mas, con ello, por un lado, no se niegan las diferencias *anatómicas* de los individuos, sino que se pone en cuestión las concepciones dualistas que reducen lo sexual a las mismas (López, 2012). Por otro, tampoco se ve a la sexualidad como mera derivación de otras significaciones de la existencia, pues de una vida satisfactoria, por ejemplo, en el orden político o ideológico no se desprende una sexualidad más satisfactoria, sino que puede haber sexualidades deterioradas o poco satisfactorias en los mismos contextos (Merleau-Ponty, 1993). Lo cual indica que la sexualidad colinda con distintas significaciones que la modifican y a las cuales también modifica sin que se reduzcan entre sí; así, hay significaciones que cobran mayor terreno en cada acto y hacen posible identificar un gesto como *sexual*, otro como *amistoso* y uno más como *violento*, pero en el fondo todas las significaciones se encuentran entrecruzadas.

Por último, existencia y sexualidad no son sinónimos, puesto que la existencia es la trama, el espacio común donde se enredan y desdibujan los límites entre las significaciones, mientras que la sexualidad constituye una de las fibras enredadas, no el nudo. Así, ya que ninguna de las opciones antes mencionadas vislumbra la relación entre sexualidad y existencia, Merleau-Ponty (1993) apunta que “entre la sexualidad y la existencia se da una osmosis, eso es, si la existencia se difunde en la sexualidad, la sexualidad, recíprocamente, se difunde en la existencia” (186). En otras palabras, no se reducen entre sí, pero sí se acompañan mutuamente,

de modo que resulta imposible determinar dónde empieza y acaba una motivación sexual respecto a las demás motivaciones en la existencia e, igualmente, no podemos señalar lo meramente sexual o lo no sexual, pues toda la existencia conlleva una significación sexual.

Ahora bien, acordado que la sexualidad es una intencionalidad que sigue el movimiento de la existencia, habrá que esclarecer de qué modo se presenta dicha intencionalidad al ser atravesada por el deseo. Al respecto, el filósofo francés caracteriza a la sexualidad como una relación dialéctica, la cual no hace referencia a una relación entre pensamientos contradictorios, sino a “la tensión de una existencia hacia otra existencia que la niega y que, sin embargo, no se sostiene sin ella” (Merleau-Ponty, 1993: 184). Así, las dos existencias participan de una relación sexual en tanto ejercen la tensión que las sujeta mutuamente.

Por otro lado, en tal correspondencia tensional hay una negación que rige a ambas existencias. La negación se da al comprender que, para una, la otra existencia aparece en tanto objeto de la intencionalidad y para la segunda, la primera no es vista como sujeto, sino también como objeto; es decir, se niega a una u otra existencia como sujetos. Sin embargo, afirmar que una existencia es objeto de otra en la tensión sexual no debe confundirse con el modo en que la existencia es reducida a un objeto por las explicaciones teóricas, pues estas últimas fragmentan y reducen la existencia a campos específicos, en cambio, una existencia se vuelve objeto de otra existencia en la sexualidad en la medida en que su cuerpo se pone de relieve. Así, el cuerpo se coloca en primer plano no como una mera composición orgánica, sino como un cuerpo que encarna la existencia con todas las significaciones que ella conlleva (Merleau-Ponty, 1993).

A pesar de existir como consciencias encarnadas, nuestro cuerpo pasa inadvertido la mayoría del tiempo, de manera que sólo lo notamos en ocasiones específicas como cuando enferma, es estudiado, nos desagrada algo del mismo, es violentado, nos comparamos con otros cuerpos o cuando es acechado por una mirada. En este caso, una mirada cargada de deseo. Tal mirada rompe con la complicidad que guardábamos con nosotros mismos y nos coloca en situación de vulnerabilidad: somos vulnerables en el sentido de poder ser vistos como objetos en la tensión sexual, en el sentido de ser forzados a poner de relieve nuestra existencia encarnada que frecuentemente se encuentra en segundo plano. Lo cual, cabe mencionar, no puede asumirse como una posesión, pues no es que una existencia le pertenezca

a otra al ser vista como objeto, sino que, al ser vista como objeto, aquella existencia queda evidenciada y expuesta.

Como se ha señalado previamente, por una parte, toda percepción viene cargada de significación y, por otra, los mismos objetos exigen cierta significación de acuerdo a lo asignado intersubjetivamente. Así, en la sexualidad, habrá que preguntarse cómo es que la relación tensional está mediada por el deseo; i. e., si desear el cuerpo del otro viene dado por una imposición de significación por parte de una existencia o si la otra existencia exige –de alguna manera– dicha mirada cargada de deseo. Al respecto, podemos considerar que la existencia que es vista como objeto ya comunica algo por el simple hecho de entrar en la tensión, pues cada movimiento del cuerpo es accesible de comunicar algo hacia quien lo percibe (Sullivan, 1997). No obstante, también la existencia que percibe lo hace recubriendo esos movimientos con significaciones específicas. En este sentido, no se desea un cuerpo por un mero automatismo biológico, sino que lo deseado siempre es percibido como tal gracias a las significaciones que lo acompañan.

Con esto se deja entrever un punto que no es abordado por Merleau-Ponty, pero que requiere ser puesto sobre la mesa, a saber: la correspondencia entre las significaciones con las que una existencia percibe a otra en la tensión sexual y lo que la existencia percibida exige para ser significada. Al respecto, lo propuesto por Sullivan (1993) resulta pertinente, pues según esta autora es necesario incorporar el diálogo para asegurar dicha correspondencia y, así, no sobreponer las significaciones de la existencia que percibe y olvidar lo que la existencia vista como objeto exige. Con ello, no sólo se intenta asegurar que el deseo sea común a las dos existencias en la tensión, sino también reconocer el lugar e independencia que tiene la existencia vista como objeto, ya que esta última no se puede subsumir a lo que la primera existencia percibe.

De forma paralela, lo que sale a relucir es que las existencias –independientemente de la posición que jueguen en la sexualidad, es decir, de sujetos u objetos– penden de significaciones diversas, frutos de un contexto que no puede ser dejado de lado; por ejemplo, en un entorno altamente machista se puede concluir que una mujer, al mostrar ciertas partes de su cuerpo como los senos, está propiciando ser percibida a través del deseo; sin embargo, asumir ello sin considerar las significaciones desde las cuales aquella mujer lo hace sería desdibujar su independencia respecto a lo asignado por una mirada externa. Así, se vuelve indispensable

incorporar, por un lado, las diversas significaciones desde las cuales un cuerpo es deseado y, por otro, a las dos existencias como determinantes de la tensión sexual.

Con todo lo abordado, podemos apuntar que la existencia, al recaer en una consciencia encarnada, parte siempre de un marco intersubjetivo e histórico en el cual se va constituyendo a través de significaciones. Dentro de las diversas significaciones que constituyen el entramado de la existencia se encuentra la sexualidad como una intencionalidad regida por el deseo que sigue el movimiento general de la existencia. Así, a la pregunta planteada al inicio sobre cuál es la relación entre existencia y sexualidad, respondemos que entre ambas se da una osmosis, un acompañamiento mutuo donde tanto sexualidad como existencia se difunden sin que una reduzca a la otra o viceversa. En este sentido, resulta imposible definir lo meramente sexual de lo no sexual, pues toda la existencia involucra una impregnación sexual, sin embargo, se puede reconocer un gesto como *sexual* en el entendido de que tal orden de significación aparece como dominante frente a otras significaciones.

En cuanto al interés sobre cómo nos relacionamos a través de la sexualidad, nos encontramos con una dialéctica entre dos existencias que se niegan y, a la par, mantienen una relación tensional. La negación coloca a una existencia como objeto de la intencionalidad en el sentido de colocar su cuerpo en primer plano, un cuerpo no reducido a una composición orgánica, sino un cuerpo que encarna la existencia con todas las significaciones que ella conlleva (Merleau-Ponty). De ahí que, en la sexualidad, al menos una existencia sea vulnerada, pues la mirada cargada de deseo de la otra existencia rompe con la complicidad que guardaba consigo misma la existencia percibida y la deja evidenciada de su propia corporalidad.

Finalmente, al desentrañar cómo es percibida una existencia en la tensión sexual, salió a relucir un cuestionamiento que habrá de ser tomado con precaución. Nos referimos a la relación entre las significaciones con las que una existencia percibe a otra y lo que la existencia percibida exige para ser significada. Lo cual nos conduce a incorporar en futuros análisis 1) elementos como la comunicación y el diálogo, los cuales den cuenta de la independencia que cada existencia mantiene pese a formar parte de una tensión sexual, 2) las significaciones contextuales desde las cuales cada existencia percibe y es percibida y 3) cómo se da ese juego entre existencias al ser atravesado por el deseo.

Así, la propuesta de Merleau-Ponty puede aportar mucho y a la vez poco sobre la comprensión de la sexualidad, pues, por un lado, proporciona mucho al desvincular a la sexualidad de los reduccionismos tanto biológicos como culturales que han permeado su tratamiento y concebirla como una intencionalidad que pende de otras significaciones entrecruzadas en la existencia. De esta manera, rechaza que de una diferenciación meramente anatómica se siga un comportamiento sexual específico. Por otro, no obstante, resulta insuficiente hablar de manera general sobre cómo la sexualidad colinda con otras significaciones sin traerlas a cuenta, es decir, se requiere darles nombre a esas significaciones de acuerdo a su contexto, se necesita situar a las existencias involucradas en la tensión sexual para vislumbrar qué significaciones permean tanto la percepción como la comunicación del deseo.

Referencias

- Córdova, R. (2003). “Reflexiones teórico-metodológicas en torno al estudio de la sexualidad (Theoretico-Methodological Reflections on the Study of Sexuality)”, *Revista Mexicana De Sociología* 65 (2), pp. 339-360. DOI:10.2307/3541568
- López, M. C. (2012). “Merleau-Ponty - 1908-1961 y S. de Beauvoir - 1908-1986. Reconceptualizando el cuerpo y la pasividad de su actividad”, *Thémata* 46, pp. 401-411.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Planeta-De Agostin.
- Moreno, D. T. (2018). “Expresión y performatividad: el cuerpo como ser sexuado”, *Eidos* 29, pp. 201-224. DOI: 10.14482/eidos.29.10526
- Sullivan, S. (1997). “Domination and Dialogue in Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception”, *Hypatia* 1, pp. 1-19. DOI: 10.2979/HYP.1997.12.1.1

Habitar, espacio y cuidado

Living, space and care

Carlos Fernando Acevedo Logreira
EAFIT
Medellín, Colombia

Resumen: El existir del ser humano se define por su relación con el mundo que es más bien práctica antes que teórica. En su existencia el ser humano es un ser entre seres y entre cosas, pero también es un ser en el espacio, en el mundo y en el tiempo. Aquí solo me voy a ocupar del espacio en cuanto habitar desde una interpretación heideggeriana. Este escrito tiene como objetivo profundizar en el concepto de “habitar” para comprender el significado de habitar el espacio. A lo largo de este artículo tenga en cuenta que habitar no es solo ocupar el espacio, sino que tiene una significatividad, también se expone que habitar es el elemento básico del “cuidado”. Estas líneas reflexionan sobre el habitar puede arrojar luz sobre el hecho de que el construir pertenece al habitar y es el modo en que recibe de él su esencia.

Palabras Claves: Habitar, Espacio vivido, Dasein, Cuidado, Técnica, Construir.

Abstract: The existence of the human being is defined by its relationship with the world, which is more practical than theoretical. In his existence the human being is a being between beings and between things, but he is also a being in space, in the world and in time. Here I am only going to deal with space insofar as inhabiting from a Heideggerian interpretation. This writing aims to delve into the concept of “inhabit” to understand the meaning of inhabiting space. Throughout this article, keep in mind that living is not only occupying space, but also has a significance, it is also stated that living is the basic element of “care”. These lines reflect on inhabiting can shed light on the fact that building belongs to inhabiting and is the way in which it receives its essence from it.

Keywords: Inhabiting, Living space, Dasein, Care, Technique, Build.

¡Hoy el espacio muestra todo su esplendor! Sin freno, sin espuelas, sin bridas ¡Partamos, cabalgando sobre el vino hacia un cielo mágico y divino!

Charles Baudelaire

1. El carácter espacial del ser humano como habitar el espacio

Hablar del habitar humano demanda entender que el hombre es un ser diferente a los demás, ya que intenta encontrar algo acogedor en el mundo que, aunque no sea humano, contenga la

medida de lo humano, es decir, intenta hacer el mundo habitable, humanizándolo. La primera característica del ser humano es que es un ser-en-el-mundo, el hecho de que no es un sujeto aislado en sí mismo, sino que su existir deviene en cuanto despliega su subjetividad en su mundo circundante, en cuanto piensa o se ocupa de los demás entes o cosas que le rodean en su espacio circundante (Heidegger, 2000: 39-40). El ser humano se le ha de ver, pues, en el conjunto de intenciones, significaciones y cosas con las que se relaciona en el espacio donde habita, y a las cosas o entes no hay que tomarlas como cosas en sí mismas, sino como relacionadas con su ser, con su existir:

Por ende, el Dasein posee su peculiar “espacialidad”, la que es posible sobre la base de estar-en-el-mundo en cuanto tal, y la misma no puede equipararse con el espacio “físico” del ente natural. La “espacialidad existencial” del Dasein es un fenómeno unitario que nos libera del dualismo metafísico que considera que el hombre es una cosa espiritual que luego queda confinada “a” un espacio (Heidegger, 1994: 83).

Por tal razón, el hombre es para Heidegger quien hace posible que el ser tenga residencia y esté presente y pueda ser el que pregunta y responde por el ser, pero no puede entenderse como algo hecho o concluido, como un objeto o una cosa, sino como un poder ser, como un poder transformarse en y con el espacio habitado en que se manifiestan y despliegan todas las posibilidades del ser, haciéndose con los otros y con las cosas ubicadas en un espacio que para él tiene significatividad en el sentido existencial, por el hecho de estar el ser humano abierto al mundo, abierto a sí mismo y abierto a los demás seres humanos y, sobre todo, abierto al existir significativamente.(Heidegger, 2000: 113).

De este modo, el problema del espacio es el problema de “habitar”, desde la experiencia primigenia del hombre para/con el espacio que le permite configurar su existencia. La manera en que el ser humano se relaciona con su espacio es por medio del acto de habitar. Habitar el espacio no es una mera metáfora, sino que más bien indica una relación esencial de pertenencia al lugar propio de la existencia humana: “El Dasein está en el mundo en el sentido del ocupado y familiar habérselas con el ente que comparece dentro del mundo. Y, por consiguiente, si la espacialidad le corresponde en alguna forma, será únicamente sobre la base de este estar-en” (Heidegger, 2000: 99). El habitar un espacio es la esencia del ser-en-el-mundo. Habitar un espacio por decir una ciudad, un pueblo o para ser más exactos un territorio es comprenderlo, recorrerlo, manipularlo, compartirlo, estar familiarizado con él y entenderlo. El

espacio que habita el ser humano no es un hecho solo físico, sino que también son hechos culturales, y no cabe entenderlo sino a través de los hábitos.

El ser (el existir) se despliega en *“habitar en el espacio”*. Por tal razón, el sentido intencional del “ser-en” queda como “cuidado” o preocupación. Habitar en el espacio es cuidarlo, protegerlo, animarlo como apertura histórica. Se habita en una morada histórica de sentido en su esencial proveniencia del ser mismo en tanto que existir que se da, no solo en el tiempo, sino también en el espacio habitado.

Por tal razón, el habitar humano no queda completamente resuelto por la técnica moderna ya que esta lo piensa bajo una mirada funcional del espacio y éste permanece como un mero instrumento para mejorar la vida del hombre. Heidegger también se centra en este punto y presenta una crítica al funcionalismo urbanístico moderno: plantea que no existe una relación apropiada entre el habitar humano o como él le llama “el modo humano de vivir” y la organización del espacio que es construida a través de sus experiencias y hábitos cotidianos. Básicamente construir radica en la capacidad de organización del lugar y del espacio físico de la vida humana. Habitar es de cierta manera una forma de ver el mundo, pero ante todo es una realidad producida por el hombre. Por lo tanto, se puede decir que todo espacio es cultura en la medida ha sido producido en el seno de relaciones económicas, políticas, sociales y de acuerdo a unos valores que en cierto modo simboliza:

¿Qué es habitar? En el habitar, al parecer, ingresamos ante todo por medio del construir. Este, el construir, tiene por meta a aquél, el habitar. Pero, sin embargo, no todas las construcciones son simultáneamente habitaciones. Un puente y un hangar, un estadio y una central eléctrica son construcciones, pero no son habitaciones; la estación de ferrocarril y la autopista, el dique y el mercado techado son construcciones, pero, no son habitaciones. Sin embargo, las construcciones mencionadas están en el ámbito de nuestro habitar (...) Porque construir no es sólo medio y camino para el habitar; el construir es ya en sí mismo habitar (Heidegger, 2014: 1).

Por lo tanto, todo construir en un espacio es ya un habitar el espacio. Si no lo entendemos así es porque las significaciones de construir y habitar se han ido separando tanto en el lenguaje como en la práctica profesional, sobre todo con el advenimiento y desarrollo de era de la técnica.

Heidegger define el habitar humano en su relación con el espacio: cuando relaciona al ser del hombre con el habitar en tanto que «el hombre mismo, define su forma de ser como ser- en-el-mundo: lo que lleva a pensar que el yo soy, quiere decir, yo habito un espacio; por lo

que ser humano significa, ser habitante de un espacio que tiene significatividad y, por tanto, designa la manera de ser de éste como ser-en-el-mundo (Heidegger, 2014). De lo cual se infiere que para Heidegger la forma de habitar es, en conclusión, “la forma de estar del hombre como ser en un lugar”, el cual “construye” una relación entre él y el espacio en lo cual el habitar, ser en un lugar, “construir no es sólo medio y camino para el habitar, el construir es en sí mismo ya el habitar” (Heidegger, 2014: 7)

2. Construir y habitar el espacio

La construcción del espacio solo será posible porque se habita el espacio en que se despliega la existencia. Este acto de construir pone en evidencia la dimensión esencial del ser. Clarificaré esto con un ejemplo. Se puede encontrar en un saber aplicado como es la arquitectura o la planificación urbanística donde el concepto de habitar, no solo en cuanto a las concreciones materiales sino también en cuanto a dimensión y complejidad en interacción permanente con las otras disciplinas y saberes, pues desde la planificación se puede entender el «habitar» como el espacio donde se desarrolla la vida. En este sentido construir-habitar es estar en la tierra, cohabitar en ella, y levantar un mundo; dicho de otra forma, construir-habitar es una la única manera de ser en la tierra, una labor de arte, la obra de arte de ser humano en la tierra (Heidegger. 2015: 30). El construir como el habitar un espacio, es decir, estar en la tierra, para la experiencia cotidiana del ser humano es desde siempre, como lo dice tan bellamente la lengua, lo «habitual». Nos encontramos con algo mucho más profundo, ya que conforme a sus planteamientos al hablar de construir estamos hablando de una forma de poseer, de tener algo que ya para el ser humano tiene significatividad para su existir.

En la explicación etimológica que hace Heidegger (2014) en “Construir, habitar, pensar”, de las raíces de los términos ser, tener y construir, en alemán, plantea, fundamentado en la proveniencia de una misma raíz, que decir “yo habito” equivale a decir “yo soy”, donde encuentra un adecuado fundamento el “ser-ahí”. Atendiendo a esto se plantea que el hombre es en la medida que ocupa un espacio, es decir, que no puede ser sin espaciar, “el hombre es en la medida en que habita”, ya que su forma natural de ser hombre en el mundo es habitándolo. De esta forma se aprecian enlazados los términos, construir, habitar y ser, en tanto ser en un espacio. Para la arquitectura, el arte y el diseño, los quehaceres dan cuenta sobre el mundo de las cosas, pero en interacción con las diferentes formas de vida (modos de ser). Es decir, no

son solo objetos sino acciones; en otras palabras: la forma como se construyen las relaciones entre los sujetos y el espacio.

Construir en cuanto edificar están contenidos en el construir auténtico, en el habitar. El construir, así como el habitar, es decir, ser sobre la tierra, es en la experiencia cotidiana del hombre, como lo dice de antemano el lenguaje, algo “habitual”. Por eso, permanece retraído (oculto) tras los múltiples modos en los que el hombre realiza el habitar. Pero lo que debe permanecer son las actividades del cultivar y del edificar. La consecuencia de la técnica moderna es que estas actividades reclaman como exclusivo suyo el término “construir” y con ello el asunto del construir. Entre tanto, el sentido propio del construir, es decir, el habitar cae en olvido.

Por esto, construir no es simplemente edificar es ante todo abrir el espacio. Construir es abrir la apertura en la cual sea visible la morada del hombre en un espacio. De tal manera que, cuando consideramos la relación entre lugar y espacio, sobre todo entre este último y el hombre sale a la luz la esencia de las cosas que son lugares y que llamamos construcciones. Y son lugares porque se asumen como ‘espacios’ para la morada del hombre. Por tanto, el construir no es un producto del simple hacer o reproducir, sino del morar mismo, pues como señala Heidegger: “la esencia del construir es el dejar morar», ya que «sólo si somos capaces de morar podemos construir” (Heidegger, 2004: 6).

Pero este construir no se encuentra en relación con la explotación de la técnica moderna. Para esta el campo, el bosque, el río son entes disponibles a la utilización y explotación desmesurada:

Todo se convierte de antemano y de manera irrefrenable en materia de producción que se autoimpone (...) la tierra y su cielo se convierten en materia prima (..) el hombre se convierte en material humano uncido en metas pospuestas. La tierra no es más la tierra que labra el campesino, a la que cuida y cultiva, protegiéndola; ahora la tierra se fuerza a desocultarse como una hidroeléctrica no está construido en el río, sino que el río está construido, obstruido en la central (Acevedo. 1999: 170).

El espacio para ser verdaderamente habitable, no solamente debe ser fabricado a través de sistemas industriales sino mediante una actividad comunitaria y artesanal, de esta forma, el morador puede dejar huella en el espacio. Un espacio en el que la vida pueda dejar huella es tan fundamental para la vivencia humana. Es además una construcción que valora los materiales y los vestigios, una memoria que se integra con cada lugar: “habitar es ser consciente del espacio

vital y la limitación temporal” (Heidegger, 2014: 5). Es en el lugar donde es más estrecha la relación entre hombre y espacio, relación en la que el lugar participa de la identidad de aquel que está en él y, recíprocamente, los individuos dan una identidad, incluso una existencia, al lugar, posibilitando la alusión al arraigo. Asimismo, el espacio supone una dimensión temporal, ya que se inscribe en una duración, es memoria y tiempo. En la historia humana el carácter del espacio habitable ha sido determinado no por el instinto, sino por la cultura, la experiencia y la reflexión. (Heidegger, 2006: 23). Habitar es valorar el pasado, tener recuerdos en un presente, en una actualidad que se vive como un umbral de memoria activa. Así los espacios se develan, se desocultan. Sin embargo, nos dice Heidegger (1997)

(...) el desocultar que domina a la técnica moderna no se despliega en un pro-ducir en el sentido de ποιησις. El desocultar imperante en la técnica moderna es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas. Pero, ¿no vale esto también para el viejo molino de viento? No. Sus aspas giran, ciertamente, en el viento, a cuyo soplar quedan inmediatamente entregadas. Pero el molino de viento no abre las energías de las corrientes de aire para acumular (123).

Pero este construir que dispone el espacio puede hacerse de diversos modos. Podría decirse que es el modo de construir lo que confiere una identidad al hombre. Es así, porque la actividad técnica de la que habla Heidegger no es un mero colocar ladrillos y erigir paredes, es todo un modo de disponerse el hombre en co-pertenencia con el mundo. El mundo-espacio es lo abierto en la actividad técnica del hombre, y el hombre es aquel ente que se da a través de lo abierto en su quehacer.

3. El cuidar el espacio

El construir heideggeriano se presenta en un sentido de cultivar y cuidar, no es ninguna fabricación espacio deshumanizado. Heidegger menciona que el cuidado significa “cuidar de” y “velar por”, al cuidado de las cosas y al cuidado de otros, pero como todas estas cosas ocupan y coexisten en el mismo espacio ya tienen significatividad para el ser humano, por tanto, el espacio también se “cuida”. Además, significa inquietud, preocupación, alarma y en el sentido más amplio, es un desvelo por «sí mismo», por asumir el destino como un interés existencial, en este caso el espacio. La manifestación existencial de la cura es procurar por otros y el curarse de algo, e implica un hacer con un fin previsto que se expresa en la praxis espacial del ser humano:

La totalidad existencial del todo estructural ontológico del Dasein debe concebirse, pues, formalmente, en la siguiente estructura: el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término cuidado (*Sorge*), que se emplea en un sentido puramente ontológico-existencial. Queda excluida de su significación toda tendencia de ser de carácter óntico, tal como la preocupación o, correlativamente, la despreocupación (Heidegger, 2000: 214).

El habitar consiste, por tanto, en salvar/proteger a la naturaleza, estar abiertos a lo inesperado y conducir a los mortales: “El habitar es la manera como los mortales son en la tierra” (Heidegger, 2014: 4). Por su parte, los lugares (*Orten*) se dan a conocer como cosas o construcciones que otorgan espacios, es decir, lo libre (*das Freie*) y a la vez franqueado (*Raum*). *Freie* significa cuidado, preservado de daño y amenaza. Y es este cuidado el rasgo fundamental del habitar. En eso se juega la temporalidad: “Espaciar remite a escardar, desbrojar una tierra baldía espaciar aporta a lo libre, lo abierto para un asentamiento y un habitar existencial humano” (Heidegger. 2015: 27).

Pero no podremos entender así el habitar si no lo entendemos como una morada junto a las cosas, que se encuentran en el espacio habitado y que tienen sentido y significatividad para quien lo habita. Por lo tanto, el construir en el espacio aquí es un erigir, es decir, “estar en el espacio” y en su devenir a través del cúmulo de las experiencias cotidianas del ser humano, de los “hábitos”, de lo “habitual”. El fin de todo construir es el habitar, ese construir es en cierta medida la obra de ese habitar, pero “Sólo si somos capaces de habitar podemos construir”. El habitar preexiste, pues el hombre ya “habita en la tierra, entre los mortales, frente al cielo y hacia los dioses” (Heidegger, 2014: 3). El construir es un medio para habitar en tanto cuidado para hacer que el habitar sea. La esencia del habitar, a volver los pasos y a recordar las experiencias originarias y fundamentales del habitar, de un habitar que dialoga con la tierra, el cielo, los divinos y los mortales En cuyo caso «la relación del hombre con los lugares y a través de los lugares con los espacios, se basa en el habitar». El espacio propio es el punto desde el que observamos el mundo. Nuestra morada es mucho más que un cúmulo de bloques más cemento, es el lugar que creamos y en el que nos desenvolvemos; sin nosotros, el edificio es un simple inmueble.

Para evitar lo anterior, Heidegger señala que el construir es ya en sí mismo un habitar. Con lo que supone una nueva significación del construir, del tratamiento de la espacialidad del hombre con el espacio que va más allá de la versión funcional y utilitarista de la técnica

moderna. El propio habitar humano deja de ser visto como algo que está después, separado y ajeno a la organización física espacial. El habitar es al mismo tiempo cuidar y cultivar el campo y las viñas, un habitar que protege el crecimiento, lo que crece por sí y trae frutos. También mienta un edificar ambos el cultivar y el edificar constituyen los modos fundamentales de habitar auténticamente. Construyendo así, la vida del hombre, por lo tanto, el espacio del hombre no es lugar que él ocupa, es un lugar que él se construye, y lo construido es, sobre todo, su vida; por lo tanto, habitar también es una acción cotidiana del hombre.

Para finalizar miremos su análisis del puente presentado en “Construir, habitar, pensar”. Heidegger nos indica que el espacio no es algo exterior al hombre, como si hubiera hombres por un lado y espacio por el otro, ni una mera intuición pura, algo subjetivo, al modo de Kant (2005: 44). “Los espacios se abren por el hecho que se los deja entrar en el habitar de los hombres” (Heidegger, 2004: 70) La cuestión es la siguiente: ¿cómo los entes intramundanos, en su cotidiano relacionarse con los seres humanos abren el espacio en tanto que habitar? Heidegger nos contesta con su famosa alusión al puente de madera sobre el Rhin. El puente no une simple y llanamente las dos orillas del río, sino que es cruzando por este cuando aparecen las dos orillas. Nos dice que es el puente también el que hace que se revele el “paisaje”, la corriente del río que baja de las montañas lejanas, el bosque que hace que el río se pierda en la oscuridad, el espacio abierto donde el río se ensancha. Todo eso aparece como tal cuando se erige el puente que une las dos orillas y cada ente cobra la significatividad del espacio en el ir y venir del hombre. El puente hace un sitio, crea un lugar, y hace aparecer el paisaje y todo lo demás, lo que se denomina habitar el espacio. Una vez las cosas han quedado interrelacionadas como una red de lugares: el espacio devela en su significatividad. Por tanto, es la actividad humana tanto técnica como cultural e incluso artística la que abre el espacio.

Por lo anterior, para Heidegger desde el puente surge, ante todo un lugar, y desde éste se determinan sitios y caminos, es decir, espacios. El espacio es algo liberado, es el límite donde algo comienza su ser; lo liberado es localizado, es decir, recolectado por medio de una cosa, una cosa de tipo puente. El espacio entendido como *spatium* [intervalo] y *extensio* [extensión] permite medir y calcular las cosas, según trechos, distancias, direcciones, todo lo extenso es el fundamento de la esencia de los espacios y los lugares. Pero los espacios que espacian lugares surgen de las cosas del tipo puente, porque su ser lo reciben de las cosas construidas, ésta es la relación esencial entre lugar, el espacio, el habitar y sobre todo cuidar.

Referencias

- Acevedo, J. (1999). *Heidegger y la época de la técnica*, Santiago de Chile: Editorial universal.
- Heidegger, M. (2014). “Construir, habitar, pensar”, en: *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal, pp. 127-142.
- Heidegger, M. (2000). *Ser y tiempo*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (1994). *Superación de la metafísica*, Barcelona: Serbal.
- Heidegger, M. (2015). *El arte y el espacio*, Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2006). *Cartas sobre el humanismo*, Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (1994). “La pregunta por la técnica”, en: *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal, pp. 9-38.
- Kant, I. (2005). *Critica de la razón pura*, Madrid: Taurus.

*SECCIÓN
INTERDISCIPLINAR*

La cortesía: ¿un principio ético?

Politeness: an ethical principle?

Adith Shilley Gómez Gómez
Universidad Pedagógica Experimental Libertador
Barquisimeto, Venezuela

Resumen: En el siguiente ensayo, se presenta una reflexión sobre la ontología del concepto de la cortesía, la cual ha sido definida tradicionalmente como inherente a las normas del trato social. No obstante, a la luz de la teoría levisoniana sobre otredad y la teoría de los rituales de interacción de Goffman (1979) y Collins (2009), se afirma que la cortesía puede identificarse como un principio ético y no como una mera norma social.

Palabras clave: cortesía, cultura, lenguaje, otredad, ética.

Abstract: In the following essay, a reflection about the ontology of the concept politeness is presented. Traditionally, it has been identified as a part of the social rules, nevertheless, taking into consideration Levina's theory of otherness and the notion of ritual of intercatations proposed by Goffman (1979) and Collins (2009), it is stated that politeness is not a social rule but an ethical principle that promotes otherness.

Keywords: politeness, culture, language, otherness, ethics.

La base de la urbanidad, de la buena educación, es moral: no hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti.

Amando de Miguel

1. Preliminares

El ser humano puede concebirse como un animal bio-cultural y social, dado que su vida cotidiana se cimienta sobre la interacción que realiza con el mundo de la vida y con sus semejantes. Desde una perspectiva husserliana el mundo de la vida no sólo hace referencia a un plano físico sino también al ámbito histórico y cultural que lo enmarca, y en el que el lenguaje funge como instrumento principal de interacción y de reproducción de saberes y ritos, o en palabras de Bourdieu (2008) del *capital cultural*.

Todo el actuar humano está condicionado por su capacidad de utilizar el lenguaje, lo que permite procesos de interacción y de comunicación. De acuerdo con D  rri  a (1978), el rasgo humano se materializa en el uso del lenguaje. Esto significa que en la realidad humana no existe nada fuera del lenguaje, incluso el pensamiento estaría configurado por éste y, por ende, toda acción humana, incluida la cultura.

En este ensayo entenderemos la cultura desde la propuesta por Geertz (1987: 89) quien expresa lo siguiente

El concepto de cultura al cual me adhiero (...) denota una norma de significados transmitidos históricamente, personificados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento de la vida y sus actitudes con respecto a ésta.

Es decir, la cultura constituye una narrativa que es transmitida socialmente a través del lenguaje.

Así pues, la idea de *capital cultural* se fundamenta sobre la base del lenguaje. Bourdieu (2008) entiende por capital cultural a los modos de hablar, de actuar, de pensar, de vestir, de moverse y de interactuar en un determinado contexto social. De manera que todo actuar humano es, por lo tanto, un fenómeno cultural que se manifiesta y reproduce a través de símbolos y representaciones sociales que se mantienen vivas en los imaginarios sociales. Según Moscovici (1979: 17-18), se entiende por representación social:

Una modalidad particular del conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos. La representación es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios, liberan los poderes de su imaginación.

El lenguaje permite la creación de representaciones sociales, las cuales actúan a modo de guías y están condicionadas por la cultura, pero a su vez la conforman. Esto genera una relación de interdependencia entre lenguaje y cultura. En este punto retomemos la idea d  rri  ana que asigna al lenguaje la esencia humana y por ende social del hombre. La capacidad de socialización humana se ve favorecida por la interacción y viceversa. Interactuar supone el reconocimiento del rostro ajeno (otredad) pues implica el intercambio de signos entre dos o más personas, en intercambios dinámicos y tendentes al cambio.

Para que la interacción sea positiva se hace necesario un conocimiento compartido sobre el mundo de la vida, por los individuos pertenecientes a un contexto sociocultural común. El capital cultural configura el plano simbólico de la comunicación, permitiendo la construcción, la comprensión y el intercambio de significado entre los interactuantes, lo que favorece los procesos identitarios que benefician la afiliación o no, a un grupo cultural determinado.

Para Levinas (2006) ser un sujeto social implica el reconocimiento del *Otro* como alguien que no es *uno mismo* y con quien se tienen cualidades basadas en semejanzas y diferencias, pero que al ser igual en dignidad, merece un trato respetuoso. De acuerdo con el autor, asumir al *Otro* como un *Otro* conlleva a la exteriorización de la ipseidad; es decir, pasar de la *mismidad* a la alteridad u otredad. Salir de uno mismo para reconocer al *Otro*. Así pues, Levinas propuso la filosofía de la alteridad como una invitación para movernos más allá del ego cartesiano occidental centrado en la esencia del ser o plano ontológico, y aceptar el animal político (*zoon politikón*) que somos, lo que nos exige convivir con los demás.

Levinas apunta que la otredad no equivale a reconocer a alguien como igual a uno mismo, sino como alguien ajeno, infinito y anterior, con quien es posible una relación gracias al lenguaje y a elementos interaccionales como la proximidad, la responsabilidad y la sustitución. Desde la visión levinasiana, coexistir y estar cerca del *Otro* no tiene como propósito una relación de tipo cognoscitivo sino de carácter ético. Reconocer el rostro del *Otro* implica poseer una consciencia pasiva de éste, sin intentar colonizarlo. Por el contrario, significa preocuparse por él y no amenazarle.

El aporte filosófico de Levinas surge como apropiación y crítica de la fenomenología husserliana, la cual concibe como trascendental, idealista y deshistorizada. En este sentido, la filosofía de la otredad cambia la perspectiva propuesta por Husserl –y continuada en distintos momentos por la ontología de Heidegger– proponiendo con ello un enfoque predominante ético-intersubjetivo.

El *Otro* visto como rostro o expresión abriga una realidad metafísica que es, a la vez, desiderativa y ética. Para Levinas, la relación con el *Otro* es una relación no intencional, sino que es movida por el deseo de conocerle, un deseo que se traduce como la trascendencia del

ego hacia el “deseo metafísico”. Dicha trascendencia es provocada por la proximidad. El autor emplea la siguiente metáfora para explicar el deseo metafísico: es como el “Deseo de un país en el que nunca nacimos. De un país completamente extraño que nunca ha sido nuestra patria y al que no iremos nunca. Un deseo totalmente dirigido hacia la extrañeza del *Otro*, deseo perfectamente desinteresado” (Levinas, 2006: 42-43). Así, el rostro ajeno posee un carácter sagrado, por lo que la relación con el *Otro* sólo puede materializarse desde la ética, desarrollando intercambios enmarcados por la solidaridad y la fraternidad.

La relación del hombre con lo que considera sagrado, lo llevó a lo largo del tiempo a desarrollar un actuar ritualístico para relacionarse con dicho plano sagrado, en el cual están incluidos los demás. De ahí que el proceso de interacción posea un carácter ritualístico (Goffman: 1967; Durkheim: 1963), en el que entran en juego normas reguladoras de los diferentes intercambios comunicativos, en pro de mantener el equilibrio y la armonía.

La interacción supone un comportamiento ritualístico dado que los intercambios responden a formas fijas dadas por las representaciones sociales presentes en la cultura. Los rituales aparecen como cultura incorporada puesto que los sujetos están condicionados por la historia y por normas que regulan su actuar. Lo anterior se evidencia en las formas de interacción ritualizadas como los saludos y las despedidas, las cuales poseen un significado en el que se evidencia la disposición a mantener la paz y mitigar la hostilidad y la salvaguarda de la imagen ajena, lo que deja abierta la posibilidad de otro posible encuentro.

Goffman (1979) señala que en toda sociedad se promueven conductas dignas, a modo de ritual que implican el autocontrol, las buenas maneras, el respeto por la toma de turnos, el uso de las disculpas, los halagos y felicitaciones para mitigar posibles ataques a la cara o rostro del *Otro* (face): “si todos no fueran socializados de esta manera, la interacción, en la mayor parte de las sociedades y las situaciones, sería un peligro aún mayor para la sensibilidad y la faz de cada uno”. En otras palabras, la manera adecuada de interactuar con el otro nos es proporcionada por un sujeto colectivo, a saber: la sociedad, y en ésta se promueve el respeto por el rostro ajeno.

La sacralidad de la persona humana es resaltada en los postulados sociológicos de Durkheim (1963). Explica el autor que alrededor del individuo se tejen tratos ceremoniales

destinados a resaltar su dignidad, mostrando una actitud de reverencia hacia ella. Lo anterior da respuesta a la puesta en práctica de aspectos sociales como la proximidad y el trato afable, debido a que “la personalidad humana es algo sagrado; uno no se atreve a violarla, se mantiene a distancia de su esfera personal, y al mismo tiempo el bien por excelencia es la comunión con el Otro” (Durkheim, 1963: 51).

En este orden de ideas, Collins (2009) propone la noción de *ritual de interacción*, el cual puede entenderse como reuniones pautadas de los sujetos quienes previamente han aprendido en situaciones de interacción a percibir, comprender y poner en práctica pautas interaccionales adecuadas para cada situación. De manera que un ritual de interacción puede entenderse como un proceso estructurado de naturaleza socio-comunicativa y cultural que posee un carácter efectivo, estable, flexible y creativo. De acuerdo con el autor, éstos construyen, reproducen, transmiten, cambian o trastocan colectivamente el conocimiento socio-técnico que se tiene sobre las formas correctas de interacción.

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos afirmar que existe en los imaginarios sociales representaciones sociales sobre la forma de desarrollar una interacción adecuadamente que se evidencia en los rituales de interacción. Éstos permiten a los involucrados autodefinirse de manera cooperativa y su práctica demuestra su interés por estar en co-presencia bien sea física o a través del uso de plataformas comunicativas y su dispuesta intención de interactuar, creando un foco de atención mutua y reciprocidad, la cual excluye a quien no se le otorgue esa atención. Así, la micro-sincronización de las frecuencias y ritmos lingüísticos y paralingüísticos favorecen el foco de atención que se encuentra implícito en el intercambio.

Sobre este aspecto, Iranzo (2013: 50) señala que los rituales de interacción fundan tres componentes culturales importantes como lo son la “energía emocional individual, las identidades colectivas auto-solidarias, representadas por símbolos «sagrados» comunes, y la disposición a sancionar de forma altruista la conducta de *Otros*, según su afinidad o desviación respecto a los sentidos construidos y emocionalmente moralizados colectivamente”. De modo tal que los rituales constituyen guías comportamentales de la vida social de los individuos o grupos y, por ende, favorecen la otredad.

Goffman (1979) sostiene que en la interacción los implicados asumen una especie de “obligación de compromiso” tácita. Es decir, los sujetos sociales velan conscientemente por el adecuado desarrollo de los intercambios al hacer comprensible y pertinente su comportamiento por y para el *Otro*. En este punto cobra relevancia la competencia comunicativa de los hablantes, la cual está determinada por su capital cultural, y les permite determinar el grado de formalidad o informalidad de la situación, a la vez de seleccionar su repertorio, ademanes y otros elementos que nutran sus intercambios.

El sentido de cooperación adquiere un significado profundo en la interacción, puesto que no en todos los intercambios los individuos comparten puntos de vista similares, y en ocasiones, se generan desacuerdos que pudieran impactar el microorden interactivo. En este plano, se evidencia el sentido ético de los rituales de interacción; sin embargo, Goffman considera que los procesos autorregulatorios y el sentido de cooperación pueden permitir interacciones con un sentido ético, es decir, que promuevan la otredad. El autor hace especial alusión a la expresión corporal (paralenguaje) como trasmisora de significados en los contextos construidos por los hablantes: un gesto, una mirada, una forma de caminar pueden denotar diferentes significados de amenaza, sumisión, empatía; entre otros aspectos.

La propuesta de Goffman (1963, 1979) y Collins (2009) sobre el rostro e imagen y los rituales de interacción tienen una relación directa con el sentido ético que regula la relación con los demás y que propone Levinas (2006). Si bien Levinas postula una filosofía de la alteridad, Goffman demuestra cómo se materializa y regula la interacción con el otro, y en ambos se evidencia un sentido ético.

2. El rostro del *Otro* y la interacción. Una mirada desde la ética.

Relacionarse con el *Otro* implica interactuar de manera horizontal y armónica, y esto es posible gracias a la ética. Pensar en lo contrario significaría promover relaciones de desigualdad y discriminación, puesto que una de las partes estaría asumiendo posiciones de poder y otra de dominación. La ética en la interacción supone reconocer la diferencia del *Otro*, pero evitando dominarlo desde la conquista, la enajenación o el poder, sino de aceptando con respeto y responsabilidad su diferencia.

La ética leviniana posee un tinte teológico, el cual entiende que la verdadera esencia del hombre se presenta en su rostro, lo significativo está en éste. El rostro proyecta la “primera significación, instaura la significación misma en el ser, el lenguaje no sirve solamente a la razón, sino que es la razón” (Levinas, 2006: 11). En el encuentro con el Otro “brilla la racionalidad primera, el primer inteligible” (Levinas, 2006: 36). Así, la persona se presenta completa en su rostro y se traslada a la conciencia moral de su interactuante. Para Levinas, una persona es considerada como tal porque no es reducible a un concepto; por ello también es un ser absoluto: sólo lo absoluto es persona. Entonces bajo su mirada la interacción con el *Otro* debe darse a partir del amor y la bondad. El autor diferencia el *amor* de *Eros*, concibiendo el amor como caridad, como entrega, como bondad. Sólo así es posible una interacción con un amplio sentido ético.

3. La cortesía y la ética: cortesía ¿mera norma del trato social?

La ética se fundamenta en principios y valores morales, los cuales tienen como propósito regular la conducta de las personas desde la libertad o el libre albedrío, en pro de mantener la paz en la convivencia social, lo cual es el ideal político de todo pueblo. Así pues, la ética funge un rol muy importante para la política y la convivencia social, pues es sólo a partir del reconocimiento del *Otro* que la interacción armónica puede tener lugar. Reconocer al *Otro* significa respetarle su diferencia y aceptar su dignidad humana. La interacción ha llevado a la sociedad a establecer normas colectivas, algunas garantizadas por la figura de un Estado protector y otras, más bien, implícitas en la conciencia colectiva de los pueblos, para generar encuentros cooperativos.

Ahora bien, si se piensa en las normas que regulan la interacción, resalta entre ellas la cortesía, la cual es asumida teóricamente como una estrategia de interacción dirigida a evitar conflictos y a proteger la imagen de los sujetos interactuantes. Analicemos a continuación, tres definiciones sobre la cortesía. Lakoff (1975) la concibe como “something developed in societies in order to reduce friction in personal interacción”. Aquí se entiende la cortesía como algo que se desarrolló en las sociedades, para reducir fricciones en la interacción personal. Para Leech (1983) son “las formas del comportamiento que están dirigidas a mantener el compromiso en la interacción dentro de una atmósfera de cooperación”. Por último, observemos la concepción de Sachiko, Hill, Carnes, Ogino y Kawasaki (1986: 349), la cual

incluye un sentido del reconocimiento del otro y al definirla como “politeness is one of the constraints on human interaction, whose purpose is to consider other’s feelings, establish levels of mutual comfort, and promotes rapport”. La cortesía, en este último caso, es entendida como aquella que regula la interacción humana, cuyo propósito es tener en cuenta los sentimientos ajenos, establecer niveles de comodidad mutua y promover la relación, a través de la cooperación.

Considerando las definiciones anteriores, se observa que la cortesía se asume como un elemento que favorece la interacción al poseer una función reguladora del comportamiento. Es decir, la cortesía es entendida como una norma, específicamente del trato social. Ahora bien, las normas son lineamientos que rigen la conducta, al imponer una forma particular de obrar o de no hacerlo y –tradicionalmente– se han clasificado en: religiosas, morales y jurídicas. Recasens (1977) ha incluido en la lista las normas del trato social, las cuales tienen la cualidad de ser externas al individuo, es decir, heterónomas; y se diferencian de las normas morales que se asumen como autónomas y heterónomas, puesto que dependen en gran medida de la voluntad del individuo. En este punto se genera la siguiente interrogante: ¿es la cortesía una norma heterónoma o más bien autónoma?, ¿somos corteses por imposición o por voluntad?

La moral, objeto de estudio de la ética, se constituye a partir de principios y valores de carácter universal que son reproducidos por la cultura en forma de capital cultural. Las normas autónomas son implementadas por cada individuo en forma de conciencia moral. Cada conciencia dictaminará el proceder individual. Entran dentro de este grupo: las normas morales, las cuales no ejercen un rol coercitivo sobre el sujeto social. Por su parte, las heterónomas están constituidas por las normas a nivel macro social que no dependen de la voluntad del individuo pues se asumen como mandatos inexorables. Entran en este grupo las normas jurídicas. Las normas sociales por su parte son asumidas por los autores como heterónomas pero no coercitivas.

Husserl divide el mundo de la vida en dos planos: lo normativo y lo colectivo. Así pues, las normas pueden clasificarse en significaciones enunciativas y normativas. Las primeras denotan el ser y las segundas el deber ser; por ende, tanto la moral como las normas del trato social pertenecen al plano del deber ser. Teniendo esto en cuenta, cabe preguntarse: ¿qué las hace diferentes?

Para iniciar la diferenciación, analicemos el concepto de norma social. Se observa por un lado que las normas sociales son el resultado de las interacciones de los individuos. (Bicchieri, 2011) las asume como “la gramática de las interacciones” pues determinan los comportamientos considerados aceptables o no dentro de un grupo social o colectividad. Por otro lado, estas normas tienen la característica de ser externas al individuo pues son producto de la historia y de los imaginarios sociales, de ahí que palabras como etiqueta, decoro, buenas maneras y urbanidad sean utilizadas para expresar este tipo de normas.

Bicchieri y Muldoon (2013) explican que las normas sociales determinan el comportamiento en sociedad. Los autores entienden las normas sociales como patrones no fijos en los imaginarios sociales, puesto que tienden a evolucionar, permanecer o incluso desaparecer con el paso del tiempo. Es decir, las normas sociales poseen un carácter dinámico. De igual forma, explican que su finalidad principal es mantener el orden social, a través de la cooperación y aunque estas normas surgen en grupos pequeños, pueden proyectarse hacia grupos más grandes, que las adoptan o modifican de acuerdo a su cosmovisión. Todo depende de la eficiencia de la norma puesto que algunas son consideradas no funcionales, lo que genera que sean eliminadas. Por ejemplo, la discriminación por género para trabajar es una norma social que fue eliminada con el paso del tiempo. De manera opuesta, las normas morales poseen un carácter más universal y menos dinámico, y tienden a transmitirse de generación en generación.

La principal diferencia entre normas morales y normas del trato social radica, en sentido estricto, en que las primeras son interiorizadas por el individuo y no están condicionadas por aspectos socioculturales, mientras que las segundas son externas a éste, y están determinadas por lo cultural y local. En otras palabras, las normas morales son a la vez heterónomas y autónomas. Se aprende en el seno social, pero pasan a formar parte de la conciencia del individuo, mientras que las del trato social son heterónomas; i. e., forman parte de la cultura.

Teniendo en consideración lo anterior, cabe la interrogante: ¿puede asumirse la cortesía una mera norma social?

Se ha considerado que la cortesía forma parte de las normas de tipo social, como ya se ha explicado: éstas son normas heterónomas no coercitivas. Esto quiere decir que el sujeto es libre de poner en práctica la cortesía o no, puesto que no existen sanciones para la descortesía, más allá del rechazo social. No obstante, si se analiza un acto cortés como el hecho de saludar, se puede notar que hay un grado de voluntad implícita y es, a su vez, un acto generador de otredad, al estar basada en el reconocimiento. En este punto cabe reflexionar si la cortesía puede ubicarse en el grupo de normas externas al sujeto social como mero decoro, buenas maneras o tacto social con sentido de salvaguardar la imagen social, como lo planteaba Goffman (1979).

Considerando la teoría del reconocimiento propuesta por Hegel (1966), se puede afirmar que la cortesía trasciende la idea de norma social y se enviste de un carácter ético al ser un elemento generador de otredad. El autor postula, en su teoría del reconocimiento, que es a partir de la conciencia de la existencia del *Otro* que el sujeto puede tener una autoconsciencia de su ser. El autor expresa que el reconocimiento implica no sólo la confirmación del *Otro* sino también del sí mismo de la autoconsciencia, por lo que la dialéctica del reconocimiento se manifiesta en la reciprocidad. De manera tal que el concepto de reconocimiento implica dos autoconsciencias libres que entablan una relación de simetría:

Cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, sólo es para sí a través de esta mediación. Se reconocen como reconociéndose mutuamente (Hegel, 1966: 115).

El autor plantea que el reconocimiento no es algo simple pues implica la lucha inacabable entre dos autoconsciencias para no ser destruidas. Si desapareciera una, la otra quedaría en soledad y, por lo tanto, no sería reconocida. Así pues, el reconocimiento se debe dar en una relación de interdependencia entre las autoconsciencias. Una permite la identificación de la otra y viceversa. Esta teoría resalta el sentido social de la naturaleza humana y justifica la existencia de las normas que busquen resguardar y balancear la interacción social. Lo anterior genera una triada: *lenguaje- reconocimiento- identidad*.

Tomando en consideración lo anterior, se afirma que la cortesía es un elemento generador de otredad. El gesto cortés permite reconocer al *Otro* con la misma carga de dignidad que porta el propio ser: es *Otro* y no puedo despreciarlo ni reducirlo a objeto, por lo

tanto, le damos un trato cortés: lo saludamos, le damos los buenos días, nos despedimos, pedimos permiso, le damos las gracias, empleamos palabras de felicitación, además de emplear diferentes ademanes corporales para generar empatía y cooperación. Entonces, ¿puede entenderse la cortesía como un principio ético generador de otredad?

Si la cortesía permite reconocer una autoconciencia y otorgarle dignidad humana y no de objeto, se puede entonces afirmar que la cortesía tiene más relación con las normas morales (éticas) que con las sociales, y que por pequeña que sea la sociedad es prácticamente un mandato sagrado. No se puede afirmar que el ser cortés dependa del contexto sociocultural, aunque sí dependen las formas, los rituales, las expresiones lingüísticas utilizadas para su práctica.

Si ser cortés puede asumirse como un hecho universal de reconocimiento, entonces la cortesía no debe entenderse como parte de las normas del trato social, las cuales son locales, específicas y heterónomas; antes bien, debería ser concebida como un principio ético cuyas formas expresión y representación están condicionadas por factores socioculturales.

El individuo porta la cortesía como un signo interiorizado y su grado depende de lo que su capital sociocultural y su edad le permiten, por lo que es poco probable que exista un sujeto adulto completamente acortés (lo que equivaldría a ser asocial), salvo casos de aislamiento contextual extremo. El individuo lleva la cortesía consigo como forma incorporada, es decir, que la cortesía pareciera pertenecer tanto al plano de las normas autónomas como heterónomas. Cada pueblo construye sus representaciones y expresiones de cortesía, pero ser cortés es algo intrínseco a la consciencia que tenemos de la otredad y es voluntad del individuo ponerlas en práctica o no.

La cortesía forma parte del ritual de interacción y éste, a su vez, tiene como propósito fomentar interacciones socialmente armónicas, por lo que consideramos necesario su abordaje desde una perspectiva filosófica y lingüística. El poner en ejecución ese intento analítico en doble vía, nos ha llevado a moverla del lugar de las normas del trato social —donde tradicionalmente ha sido ubicada—.

Referencias

- Bicchieri, C. & Muldoon, R. (2011). "Social Norms". Disponible en: <https://philpapers.org/rec/BICSN>
- Bourdieu, P. (2008). *Capital Cultural, Escuela y Espacio Social*, CMDX: Siglo XXI.
- Collins, R. (2009). *Cadenas y Rituales de Interacción*, Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (1978). *La gramatología*, CDMX: Siglo XXI.
- Durkheim, E. (1963). *Formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Alianza.
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa.
- Goffman, E. (1967). *Interaccional Ritual. Essays on face to face behaviour*, New York: Garden City.
- Goffman, E. (1979). *Relaciones en público. Microestudios de orden público*, Madrid: Alianza.
- Hegel, G.W.F. (2010). *Fenomenología del espíritu*, Madrid: Abada.
- Iranzo, J. (2013). *Los rituales de interacción en el origen evolutivo de la cultura simbólica*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Lakoff, R. (1973). "The logic of politeness: Or minding your P's and Q's", *Papers from the Ninth Regional Meeting of the Chicago Linguistics Society*, pp. 292–305.
- Leech, G. (1983). *Principles of pragmatics*, New York: Longman.
- Levinas, E. (2006). *Totalidad e infinito*, Madrid: Trotta.
- Moscovici, S. (1979). *Social Representations. Explorations in Social Psychology*, New York: New York University Press.
- Recasens, L. (1977). "Vida humana, sociedad y derecho: fundamentación de la filosofía del derecho". Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/vida-humana-sociedad-y-derecho-fundamentacion-de-la-filosofia-del-derecho--0/html/>
- Sachiko, I; Hill, B.; Carnes, Y.; Ogino, T. y Kawasaki, A. (1986). "The concept of politeness: an empirical study of American English and Japanese" en: R. Watts, S. Ide and K. Ehlich (Eds.). *Politeness in Language. Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, pp. 281-297.

Φ

Ὁδός

Grupo de Estudios Filosóficos Babel