



STOA

Revista del Instituto de Filosofía

Universidad Veracruzana



STOA

REVISTA DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD VERACRUZANA



Universidad Veracruzana

AÑO 9

VOLUMEN 9

NÚMERO 18

julio-diciembre de 2018

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Dra. Sara Deifilia Ladrón de Guevara González
Rectora

Dra. María Magdalena Hernández Alarcón
Secretaria Académica

Mtro. Salvador Tapia Spinoso
Secretario de Administración y Finanzas

Dr. Ángel Rafael Trigos Landa
Director General de Investigaciones

Dr. José Rigoberto Gabriel Argüelles
Director General de la Unidad de Posgrado

Dra. Adriana Menassé Temple
Directora del Instituto de Filosofía

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

Director: Jesús Turiso Sebastián

Editores: Jacob Buganza · Adolfo García de la Sienra · Julio Quesada
Jesús Turiso

Secretario de redacción: César González

Consejo Editorial: Juan Álvarez Cienfuegos · Francisco Arenas-Dolz
Marcelino Arias Sandí · Mauricio Beuchot · Daniel H. Cabrera · Al-
berto Carrillo Canal · José Emilo Esteban Enguita · Fernando Gómez
Cabia · Eduardo González di Pierro · Rodrigo Guerra López · José An-
tonio Hernanz · Guillermo Hurtado Pérez · Sidonie Kellerer · Darin
McNabb · Adriana Menassé · Pablo Quintanilla Pérez Wicht · José Ig-
nacio Quepons · Eliseo Rabadán · Leandro Rodríguez Medina · Menno
Rol · Diego Rosales Meana · Stefano Santasilia · Samuele Tadini

Stoa aparece dos veces al año, en enero y julio. Está dedicada a la
filosofía en general.

ISSN: 2007-1868

NÚMERO MONOGRÁFICO

ÉTICA Y AFECTIVIDAD: PERSPECTIVAS FENOMENOLÓGICAS

Coordinado por

Ignacio Quepons Ramírez

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

| | |
|--|-----|
| IGNACIO QUEPONS Presentación | 7 |
| <i>ARTICULOS</i> | |
| JACOB BUGANZA La noción de afecto en la filosofía de Antonio Rosmini | 11 |
| SONIA E. RODRÍGUEZ GARCÍA Hilvanes de una fenomenología del sentimiento en Charles Taylor | 29 |
| RAMSÉS LEONARDO SÁNCHEZ SOBERANO Filosofía del derecho en emmanuel levinas: Política y proximidad | 59 |
| ESTEBAN MARÍN ÁVILA Los derechos humanos como discursos y realidades Perspectivas desde la fenomenología | 79 |
| JULIO QUESADA Heidegger: "Mi ataque (<i>angriff</i>) contra Husserl" Metafísica y antisemitismo | 103 |
| JOSÉ ALBERTO MORA ZAMORANO Breve meditación sobre la violencia | 127 |
| ENRIQUE SÁNCHEZ BALLESTEROS Violencia y argumentación | 141 |

TRADUCCIÓN

ROBERTA DE MONTICELLI

La ética del sentir: Bosquejo de una teoría

159

Stoa

Vol. 9, no. 18, 2018, pp. 7-23

ISSN 2007-1868

PRESENTACIÓN

El número especial *Ética y afectividad: perspectivas fenomenológicas* reúne investigaciones originales sobre ética, afectividad, violencia y los fundamentos normativos de los derechos humanos. Este número es el resultado del coloquio “Vulnerabilidad, violencia y perspectivas para la paz”, organizado por el grupo de colaboración académica Fenomenología, los días 16 y 17 de octubre de 2017, así como de diferentes jornadas y reuniones del seminario de investigación del grupo de colaboración realizadas a lo largo del año.

El grupo de colaboración académica Fenomenología, adscrito al Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana, se propone construir un espacio de diálogo entre investigaciones de orientación fenomenológica en el entrecruzamiento de la tradición más cercana a la fenomenología trascendental de Edmund Husserl, y el entrecruzamiento con la influencia contemporánea del pragmatismo americano, la filosofía de las emociones y la ética. De este modo, se plantea a través de un enfoque transversal, diferentes órdenes de problemas dentro de la tradición que puede ser comprendida como la crítica y análisis el sentido de la realidad a partir de la descripción de su génesis constitutiva en la experiencia vivida. Así, y con miras a la realización conjunta del presente dossier, nos hemos enfocado en una de las líneas de generación y aplicación del conocimiento del grupo: Ética y afectividad.

De este modo, el número especial explora diferentes perspectivas contemporáneas en diálogo con la tradición fenomenológica, en sentido amplio, que van desde la sistematización de la noción de afecto y la de una fenomenología de los sentimientos, a la exploración del problema de la fundamentación filosófica de los derechos humanos y la normatividad en clave de la tradición fenomenológica clásica de Edmund Husserl y Emanuel Levinas. Finalmente, el número especial cierra con tres reflexiones en torno al fenómeno de la violencia que inciden en diferentes órdenes: la perspectiva de la sistematización con-

ceptual de la noción misma de violencia, las derivas políticas de los “ataques” a la tradición fenomenológica presentados por Heidegger y, finalmente, las formas de la violencia en el discurso.

El volumen inicia con una sistematización reconstructiva de la noción de afecto en el pensamiento del filósofo italiano Antonio Rosmini por parte de Jacob Buganza, participante del grupo de colaboración e investigador en el Instituto de Filosofía. En octubre de 2017 contamos con la presencia de Sonia E. Rodríguez García, de la Universidad Nacional a Distancia, con sede en Madrid, con quien tuvimos ocasión de colaborar en un seminario sobre fenomenología, y quien dictó a su vez una conferencia sobre el pensamiento de Charles Taylor. Su aportación “Hilvanes de una fenomenología del sentimiento en Charles Taylor” es una contribución original que destaca los puntos fundamentales de la relación entre el pensamiento de Taylor y la tradición fenomenológica.

Ramsés Sánchez Soberano, investigador del Centro de Investigación Científica de la Universidad de La Salle, México, presenta una reflexión sobre la posibilidad de una interpretación política de la perspectiva ética abierta por el pensamiento de Emmanuel Levinas, en la filosofía del derecho.

Esteban Marín, investigador postdoctoral de la Universidad Estatal de Pensilvania aborda de forma explícita el tema de los derechos humanos como discurso y como realidad en clave de la fenomenología de Husserl.

Los últimos tres artículos del número exploran dimensiones del problema de la violencia en el pensamiento contemporáneo: Julio Quesada, investigador del Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana, analiza las implicaciones de la controvertida posición política de Heidegger en relación con el “ataque contra Husserl” que encontramos en los así llamados *Cuadernos Negros*, de reciente publicación. José Alberto Mora Zamorano, profesor de la Universidad de La Salle, y Enrique Sánchez Ballesteros, profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad Veracruzana, exploran dos dimensiones del problema de la violencia: por un lado, la elucidación de la especificidad de la violencia respecto de otras formas de agresividad, en el caso de Alberto Mora Zamorano, y por otro lado, en relación con las formas del discurso, en el artículo de Enrique Sánchez Ballesteros.

El número cierra con la traducción de Jacob Buganza del ensayo “La ética del sentir: bosquejo de una teoría” de Roberta Di Monticelli, una de las filósofas más importantes dentro de la tradición fenomenológica en la actualidad.

Ignacio Quepons
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

ARTÍCULOS

Stoa

Vol. 9, no. 18, 2018, pp. 11-27

ISSN 2007-1868

LA NOCIÓN DE AFECTO EN LA FILOSOFÍA DE ANTONIO ROSMINI

JACOB BUGANZA
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana
jbuganza@uv.mx

RESUMEN: El texto versa sobre la noción de *affetto* en la filosofía de Antonio Rosmini. El trabajo tiene un carácter reconstructivo, y busca sentar bases para investigaciones ulteriores en torno a la vida afectiva humana. El afecto, en general, es un movimiento que se da entre el sujeto y el objeto, despertando este último en aquél un cierto interés o adherencia, que impacta en el hombre en su triple dimensión ontológica. Además de analizar las diversas dimensiones que indica Rosmini en torno al afecto, se pone énfasis en las tres categorías supremas del ser que propone la filosofía rosminiana. Como parte más alta del sistema, se estudia el afecto desde el ser moral, el cual viene a ser la unión dialéctica entre el ser real y el ideal.

PALABRAS CLAVE: Afecto · ser moral · ser real · ser ideal · Rosmini

ABSTRACT: The text studies the notion of *affetto* in the philosophy of Antonio Rosmini. The work has a reconstructive nature, and seeks to lay the groundwork for further research on human affective life under this perspective. Affection, in general, is a movement that occurs between the subject and the object, awakening a certain interest or adherence, which impacts man's triple ontological dimension. In addition to analyzing the various dimensions that Rosmini indicates around affection, emphasis is placed on the three supreme categories of being proposed by the Rosminian philosophy. As the highest part of the system, affection is studied from the moral being, which becomes the dialectical union between the real and the ideal being.

KEYWORDS: Affection · Moral Being · Real Being · Ideal Being · Rosmini

1. Introducción

En este trabajo se pretende únicamente dar cuenta de la noción de *affetto* en la filosofía de Antonio Rosmini. Se circunscribe este documento simplemente a dar cuenta de cuál es la noción que funge como base de la diversidad de afectos que se polarizan en la vida anímica del hombre. Esto no descarta, sin embargo, la referencia a la vida puramente animal, sino que es preciso tenerla presente, aunque siempre con referencia al hombre, que es también sujeto animal. El trabajo tiene, entonces, un fin prioritariamente reconstructivo de esta noción, que puede servir para ulteriores investigaciones vinculadas con la vida afectiva humana. Las fuentes en donde se encuentra plasmada la noción de afecto, y la correspondiente afección (*affezione*) son muy variadas, empero, siguiendo las indicaciones de nuestro maestro Cirillo Bergamaschi,¹ se buscará plasmar lo esencial de este fenómeno vital en algunas obras emblemáticas. Sobre todo, habrá que tener presentes algunas obras fundamentales del filósofo roveretano, Concretamente su *Psicologia*, la *Antropologia in servizio della scienza morale*, la *Filosofia del Diritto*, y para coronar, la *Teosofia*.

2. Primer acercamiento desde las *Constituciones*

Curiosamente uno de los textos donde se encuentra plasmada la noción de afecto, que sirve casi como compendio de su pensamiento en torno a este fenómeno, se encuentra en las *Constituciones*. Habrá que ver, entonces, qué dice este autor sobre este fenómeno humano en uno de sus apartes. Ahí afirma que los afectos humanos son de tres especies. Algunos afectos son tales que, “por ellos, el hombre se adhiere a alguna cosa creada como al propio fin o en modo preponderante”, pero piensa que, desde el punto de vista de la ley eterna, son “generalmente pecaminosos”, por lo que se debe huir de ellos.² Parece resonar aquí la tesis moderna, muy en boga en su tiempo, de que el hombre posee tendencias afectivas desordenadas por naturaleza. Un segundo tipo de afecto es la adhesión que el hombre tiene por aquellas cosas que, aunque no se adhiera a ellas de tal suerte que prefiera pecar en

¹ Cf. Bergamaschi, Cirillo, *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, La Quercia, Génova, 1982, 250pp.

² Rosmini, Antonio, *Costituzioni dell'Istituto della Carità*, núm. 47, nota. “Per essi l'uomo aderisce a qualche cosa creata come al proprio fine o in modo preponderante”.

vez de dejarlas, logra hacerlas a un lado con una enorme dificultad. Y un tercer tipo o especie de afectos comprende los que no derivan de la determinación de la voluntad, ni de la naturaleza corrompida, sino de la “misma facultad sensitiva de la naturaleza humana” y se pueden llamar, según Rosmini, sensaciones (*sensazioni*) en vez de afectos.³ Y sobre las sensaciones, tomadas en este sentido, el filósofo roveretano parece profesar neutralidad, aunque puedan servir, en el caso de tener por objeto los oficios divinos, como un estímulo. Ahora bien, se puede interpretar que los afectos, tal como están caracterizados en las Constituciones, permiten entender que, para él, el afecto es un tipo de movimiento anímico, a saber, el que se da en el entrecruce entre un objeto o cosa y el interés subjetivo, pues no de otra manera puede entenderse que el sujeto se “adhiera”, al menos de tres formas diversas, a las cosas que despiertan un interés en él, interés que podría definirse como atención, esto es, como un acto de consciencia por el que ésta se concentra en un objeto o aspecto de éste, y que no necesariamente está presente,⁴ a menos de que sea una sensación, ciertamente.

3. Las afecciones de origen animal

Ahora bien, si el afecto es un tipo de movimiento anímico, se sigue que en el mundo zoético o puramente animal se encuentran sus fundamentos. En otras palabras, en toda alma se suscitan estos movimientos, por lo cual es posible hablar, de entrada, de afección animal. Y precisamente así acaece en la *Antropologia in servizio della scienza morale*, en donde asegura, en un interesante párrafo, que se pretende esquematizar ahora, lo siguiente: (i) el movimiento del animal no procede de inmediato de las sensaciones e imágenes. ¿Qué quiere decirse con esto? Que Rosmini ya distingue, de entrada, entre sensación y afecto, como se ve en las *Constituciones*, a pesar de la vinculación etimológica entre este último término y el tipo de actividad que se desarrolla en la sensación. La sensación no es otra cosa que el entrecruce entre lo sensible y el sentido; por tanto, se trata de una actividad meramente orgánica. Por ello dice, a nuestro juicio, que la sensación, y las consecuentes

³ Rosmini, Antonio, *Costituzioni dell'Istituto della Carità*, núm. 47, nota. “Stessa facoltà sensitiva della natura umana”.

⁴ Cf. Rosmini, Antonio, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, núm. 79, 89-90; *Psicologia*, núm. 1023-1024, 1508.

imágenes que se forman en el animal a partir de ellas, “no hacen más que iniciar los movimientos nerviosos, los cuales afectan la actividad espontánea del alma”.⁵ No puede dejar de advertirse lo indicado en torno a la propia vinculación etimológica, que en el fondo conlleva un vínculo real, entre sensación y afecto, pues, como dice el mismo texto: “afectan” los movimientos nerviosos. Sin embargo, no son afectos en sentido pleno, sino condición de posibilidad para otros movimientos, entre los que interesan, de momento, los afectivos.

Después afirma que (ii) la actividad espontánea se eleva para continuar los movimientos, ya referidos. Los movimientos nerviosos “producen primariamente un sentimiento difuso, que yo llamo *afección*, o también *afección universal*, puesto que la actividad del alma está esparcida, como vemos, en todo el cuerpo, y por tanto esta afección se expande por todo más o menos”.⁶ Debe destacarse que este segundo movimiento anímico tiene todavía los caracteres de la generalidad, por lo cual, como él mismo asienta, se trata de una afección universal, esto es, que afecta a todo el cuerpo con distintas gradaciones, aunque tal vez sin gran matización, de suerte que cabría hablar aquí de una afección rudimentaria. A partir de aquí concluye que (iii) “esta misma difusión del sentimiento y de la actividad es ella una tercera función de la fuerza unitiva del animal, porque en ella más sensaciones e imágenes se funden y contemperan en una sola afección prevalente, que las domina a todas, y que las hace servir todas a ella, la cual es, luego, causa próxima y única de movimientos y operaciones del animal”.⁷ El término clave, a nuestro juicio, es *contemperare*, el cual, aunque pareciera hacer referencia a la temperancia como virtud moral, no significa exactamente eso, sino que se “proporcionan” entre sí los afectos más o menos dispersos en uno solo, que viene a ser prevalente; esto

⁵ Rosmini, Antonio, *Antropologia*, núm. 470. “Queste non fanno che iniizare i movimenti nerviosi, i quali affettano l’attività espontanea dell’anima”.

⁶ Rosmini, Antonio, *Antropologia*, núm. 470. “Producono primariamente un sentimento difuso, che io chiamo *affezione*, od anche *affezione universale*; perocché l’attività dell’anima è sparsa, como vedemmo, in tutto il corpo, e quindi per tutto più o meno questa *affezione* si spande”.

⁷ Rosmini, Antonio, *Antropologia*, núm. 470. “Ma questa stessa diffusione del sentimento e dell’attività ella è una terza funzione della forza unitiva dell’animale; perocché in essa, più sensazioni e più immagini si fondono e contemperano in una *affezione* sola prevalente, che le domina tutte, e che le fa servir tutte a se stessa; la quale è poi cagione prossima ed única de’ movimenti ed operazioni dell’animale”.

explicaría el movimiento anímico animal, sobre todo sus operaciones, cuando no son éstas erráticas.

Pues bien, los afectos animales pueden, a su vez, clasificarse en tres grupos, los cuales, aunque no perfectamente delimitados por la naturaleza misma del afecto, sí permiten observar algunas diferencias que permiten dar cuenta de las operaciones animales. Rosmini se refiere a estos afectos con el rótulo de clases de afecciones de origen animal en el hombre. Por tanto, se trata de afectos humanos pero de origen animal, y este origen puede ser total o parcialmente así. Cuando nuestro autor se refiere a ellos en la *Filosofia del Diritto*, comienza hablando de los que son menos animales hasta el que es más totalmente animal, aunque humano. Empero, parece conveniente invertir el orden, como suele hacerse, por ejemplo, en las clasificaciones axiológicas más contemporáneas,⁸ en vistas a captar la complejidad jerárquica de la postura rosminiana.

Aunque se trata de los últimos afectos expuestos dentro de la clasificación de afecciones de origen animal en el hombre, parece que la afección sexual (*affezione sessuale*) es la más cercana a la animalidad. Se trata de la afección “que une a los dos sexos en vistas a la generación”;⁹ pues bien, la afección en este caso es un movimiento anímico por el que el sujeto es atraído por el sexo opuesto, de manera que se suscitan en su interior estos movimientos que ponen en marcha operaciones específicas. Rosmini no se refiere directamente a ellas, pero es claro que se refiere a la posesión sexual, posesión que depende, entonces, del afecto sexual, que se traduce por la atracción física hacia algún individuo del sexo opuesto, pues tiene por finalidad la generación (aunque no alcance este término necesariamente).

Una segunda clase de afecciones de origen animal en el hombre es la “sensual” (*sensuale*), a la que de entrada el tridentino considera contérmina a la sensible (que se verá enseguida, por ser más compleja y espiritual), y piensa que si esta última llega a ser muy fuerte, pasa de inmediato a la sensual. La afección sexual es descrita como la que “nace en persona del otro sexo, o del mismo, que convergen entre sí,

⁸ Cf. De Finance, Joseph, *Etica generale*, Università Gregoriana, Roma, 1997 (2a. ed.), pp. 54-57.

⁹ Rosmini, Antonio, *Filosofia del Diritto*, vol. II, núm. 1053. “Che unisce i due sessi all’ intento della generazione”.

con el acercamiento y el contacto de sus cuerpos en partes honestas, o con la imaginación de placeres recibidos ahí. Por ello, en un deseo o tendencia a la renovación de tales placeres dicha afección se va resolviendo”.¹⁰ Al parecer, para penetrar mejor en la naturaleza de esta afección, aunque Rosmini va de los efectos a la causa, es considerarla como el movimiento del ánimo por el cual se pretende renovar el contacto sensitivo con otras personas, a la cual se aprecia deseable: el deseo es definitorio, en cuanto despierta al apetito por la posesión o renovación que atrae la atención subjetiva. Y casos en los que se da el afecto sensual son, precisamente, el contacto corpóreo con alguien más, sin necesariamente implicar proyecciones sexuales, y de ahí el equívoco mismo que se halla en la descripción rosminiana, tal vez deliberada, de afirmar que “convergen entre sí”, que también podría traducirse como “conversando entre sí”, para brindar la posibilidad del afecto sensual entre personas del mismo sexo, por ejemplo, entre amigos.

La tercera clase de afectos son determinados por el roveretano como “sensibles” (*sensibili*), y expresamente dice que a ellos reduce “todos aquellos que tienen al mismo tiempo algo del espíritu y algo del animal, pero de estos últimos muy poco, que apenas el hombre se da cuenta de ello; de manera que domina más en ellos [en estos afectos sensibles] la parte espiritual”.¹¹ Así pues, se trata de movimientos del alma que, aunque tengan participación con la parte animal del hombre, esto es, con la vida orgánica, encuentran su nodo desplazado ya hacia la vida espiritual, de suerte que el foco de interés es algo que tiene ya elementos justamente espirituales. Rosmini estima que hay, a su vez, tres afecciones que cabría tildar de sensibles.

La primera es la afección de admiración deleitable, cuya generación está en la belleza corpórea. El nombre de esta afección, aunque poco atractivo, es muy exacto, pues no se trata de cualquier deleite, sino de uno de admiración justamente, que tiene su origen en los sentidos,

¹⁰Rosmini, Antonio, *Filosofia del Diritto*, vol. II, núm. 1048. “Che nasce in persone d’altro sesso, o del medesimo, conversanti fra loro, coll’avvicinamento e col contatto de’ loro corpi in parti oneste, o coll’immaginazione de’ piaceri indi ricevuti. Quindi in un desiderio o tendenza alla rinnovazione di tali piaceri quell’affezione si va risolvendo”.

¹¹Rosmini, Antonio, *Filosofia del Diritto*, vol. II, núm. 1042. “Tutte quelle che hanno dello spirituale insieme e dell’animale, ma di questo tanto poco, che appena l’uom se n’accorge; di maniera che domina più in esse la parte spirituale”.

pero no se reduce a ellos, sino que requiere de la participación del espíritu para ser captado. Un segundo tipo de afecto sensible no tiene un nombre determinado, pero Rosmini parece querer imponerle el de “gracia” (y que se refiere más al interés anímico hacia el otro, más allá de lo físico, aunque lo impregna, como se verá), y es más bien su descripción de lo que lo produce lo que resulta de interés: “La afección que nace toda vez que parece ver en el otro en su aspecto o movimientos, casi como en un espejo, una bella alma, virtud digna, amorosos y nobles sentidos; tal afección es nutrida especialmente por palabras gentiles, las cuales vuelven más claros los indicios de los dotes del espíritu trasluciéndolos en las formas corpórea; así como por gestos cuidadosos, corteses y humildemente altivos”.¹²

La tercera clase de afectos sensibles es, en cierto modo, la del enamoramiento, que a veces se confunde, debido a diversos grados de intensidad, con los dos precedentes. Es cuando se enciende de inmediato una atracción misteriosa que conduce a amar a alguien, casi en un arrebato, sin poder darse razón (Rosmini habla en plural en este caso, pues piensa en dos enamorados: “senza poterne dare a sé stesse ben chiara ragione”). En efecto, y retomando la definición original, el afecto no traiciona su esencia, pues no deja de ser un movimiento anímico que despierta un interés en el agente, en este caso uno tan intenso que lo lleva a unirse al amado, y que no por fuerza requiere de la belleza física, pues ésta es relativa y parcial, dado que incluso puede “l’innamoramento nasce[re] anche verso persone per sé deformi”.¹³

4. Las afecciones inteligibles

Pero hay también afecciones propiamente humanas, o inteligibles si se quiere, y que en cierta medida van más allá de las meramente sensibles. Propongo denominar “afecciones inteligibles” para no confundirlas con las “afecciones intelectuales”, pues vendrían a relacionarse como el género con la especie. Pues bien, Rosmini está en concordia

¹²Rosmini, Antonio, *Filosofia del Diritto*, vol. II, núm. 1043, 2. “L’affezone che nasce ogniqualvolta sembra vedere nell’altrui aspetto o ne’ movimenti, quasi in ispecchio, una bell’anima, dignitosa virtù, amorosi e nobili sensi; la quale affezone bien nutrita specialmente delle gentili parole, le quali rendono più chiari gl’indizj delle doti dello spirito tralucanti nelle forme corporee; come pure da’ gesti ammodati, cortesi, e umilmente alteri”.

¹³Rosmini, Antonio, *Filosofia del Diritto*, vol. II, núm. 1043, 3. “El enamoramiento [puede] nacer incluso hacia personas deformes por sí”.

con la idea de que la inteligencia es sentiente, esto es, se afecciona, tesis que, en cierto modo, lo pone en la vanguardia filosófica. Ahora bien, este grupo de afecciones humanas se dividen en tres grupos, nuevamente. Ahora bien, es importante tener presente que Rosmini estudia este grupo de afecciones en el marco de las obras morales, por lo que la referencia al bien honesto se vuelve obligada. Al parecer, es en la *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale* donde se halla un importante pasaje en donde se establece la distinción entre el afecto intelectual y el racional, aunque están estrechamente vinculados. Al inicio de este importante tratado, Rosmini se pregunta por qué razón una acción, que tomada materialmente en sí misma no es moral, sino análoga a la de los brutos, es al mismo tiempo denominada moral. Esta cuestión recuerda al planteamiento kantiano, en cuanto que hay ciertas condiciones prácticas de posibilidad para poder establecer que un acto externo es moral y que escapan al mero fenómeno (en sentido nuevamente kantiano) en particular.¹⁴

¹⁴En efecto, la libre voluntad, aunque se determine racionalmente por la ley moral, es precisamente libre porque no está sometida a otra ley que no sea la moralidad misma. La libertad de la causa eficiente de la voluntad no es empírica, como quisiera el empirismo, ni una cualidad psicológica, sino que es trascendental. Es preciso distinguir entre la causalidad como necesidad natural (*Naturnotwendigkeit*) y la causalidad como libertad. La primera tiene que ver sólo con la existencia de las cosas en cuanto determinables en el tiempo, es decir, con los fenómenos. Si se siguiera el esquema causal natural, de acuerdo con el cual lo que sucede en el tiempo presente está determinado por lo que sucedió en el tiempo pasado, y lo que está en el tiempo pasado no está ya bajo el poder del agente, se seguiría que lo que se está por realizar en el presente no está en el poder del agente; por tanto, la causalidad del agente no sería libre nunca. Por tanto, Kant insiste en la diferencia entre fenómeno y cosa en sí, que trabaja en múltiples obras: a la causalidad según la ley de la causalidad natural correspondería el fenómeno, mientras que la libertad, si quiere ser algo, se refiere al mismo ser considerado como cosa en sí. Es preciso, entonces, admitir que la libertad es trascendental y se finca en la cosa en sí; por ello es que tiene razón Deleuze cuando dice que el conocimiento, al recaer exclusivamente sobre los fenómenos, es forzado, por su propio interés, a pensar en cosas en sí, las cuales fungen como fundamento de los fenómenos sensibles (Deleuze, p. *La filosofía crítica de Kant* (traducción de Marco Aurelio Galmarini), Cátedra, Madrid, 1997, p. 58). De lo contrario, ¿cómo podría enjuiciarse según la ley moral al ladrón, si su acción tiene lugar sólo, como consecuencia necesaria, de las determinaciones que le preceden? ¿Cómo es que alguien puede ser libre, pues se le enjuicia de acuerdo con la ley, y al mismo tiempo estar sometido, en la misma acción, por la inevitable necesidad natural? Para poder resolver el problema anterior, pide remitirse a lo dicho en la Crítica de la razón pura. A partir de ella se sigue es uno y el mismo sujeto el que, por un lado, está sometido a la necesidad natural, y por tanto al tiempo, al que no puede controlar en tiempo pasado, y el que, por otro lado, tiene consciencia de sí mismo como cosa en sí, es decir, en cuanto se considera a sí mismo como algo que no está sometido a las condiciones del tiempo (*es nicht unter Zeitbedingungen steht*). Bajo este respecto, se considera a sí mismo como determinable mediante leyes (*als*

Las causas próximas de las acciones externas, y que tienen carácter moral, tienen en común con los actos que no son morales precisamente estas causas, a saber, el principio afectivo del hombre. Toda actividad externa y, por decirlo así, material, que se efectúa corporalmente, tiene por causa próxima la afección. Pero estas afecciones pueden ser de dos tipos, a saber, sensibles (animales) o inteligibles, sea porque tengan su principio en la dimensión animal del hombre, sea porque la tengan en el principio intelectual. Las afecciones, entonces, tienen un doble origen en el hombre, aunque a veces parezca difícil distinguirlas, y esto se debe, dice el propio royeretano, “a la pobreza de la lengua”, como cuando se aplica el término “amor” para afecciones cuyo principio remoto es distinto. Pero, entonces, ¿de dónde proviene el carácter moral de las acciones o actos externos? Ciertamente que si provienen o son causadas sólo e inmediatamente por los afectos animales, la moralidad no puede hallarse en ellas, pues las afecciones puramente animales son ciegas, necesarias e instintivas. Así pues, si quiere encontrarse el carácter moral de las acciones externas, es preciso elevarse a otro orden más allá de los afectos puramente animales, pues no es inteligible caracterizar los actos morales como ciegos, instintivos y necesarios. Por tanto, es preciso alcanzar la dimensión intelectual, que dicho sea de paso, no está del todo desapegada de la animal, sino que en el hombre forman un todo.

Cuando se alcanza la dimensión intelectual, se cae en la cuenta de que también en este ámbito, como se adelantó, hay afecciones. La inteligencia, en otros términos, es sentiente. Al conocer se afecciona, pero no necesariamente en una dirección o en otra, sino que hay diversas posibilidades para afeccionarse. De lo contrario cabría tildar a estas afecciones como necesarias, ciegas e instintivas. Por el contrario, las afecciones inteligibles sí dependen del sujeto racional, como le llama Kant. Y justamente aquí está la distinción que, a nuestro juicio, el ro-minianismo pretende establecer, a saber, entre las afecciones racionales

bestimmbar durch Gesetze), las cuales se da a sí mismo a través de la razón. Desde esta perspectiva nouménica, el sujeto no es nada anteriormente a la determinación de su voluntad, de manera que toda acción suya debe considerarse en la consciencia de su existencia inteligible como consecuencia de su causalidad como noumeno (*als Bestimmungsgrund seiner Kausalität, als Noumens*). Es bajo esta perspectiva noumenal que la acción tiene su origen causal en la voluntad del agente, aunque la misma acción pueda considerarse, fenoménicamente, como necesaria, Cf. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, pp. 93, 166ss.

y las irracionales. En efecto, las afecciones inteligibles, al depender de la inteligencia humana, en el sentido de que abarca tanto al entendimiento como a la voluntad,¹⁵ pueden ser racionales o irracionales. ¿De qué depende la racionalidad o irracionalidad de estas afecciones inteligibles? Y es que, de acuerdo con la racionalidad o irracionalidad que se profese de estas afecciones, depende la moralidad o inmoralidad de ellas mismas. En otros términos, las afecciones inteligibles racionales son moralmente buenas, mientras que las afecciones inteligibles irracionales son moralmente malas. Por ello, nos parece, se pregunta Rosmini, ¿en qué consiste la racionalidad de estas afecciones inteligibles (él las llama aquí “intelectivas”)? Y afirma que el “amor o cualquier otra afección se dice racional cuando es proporcional al objeto al cual se refiere”.¹⁶

El pasaje decisivo se encuentra un poco más adelante, en el artículo 2, cuando el filósofo tridentino escribe que “El sujeto intelectivo, entonces, percibiendo la entidad de los entes, percibe su valor, y así se comunica con ellos en cuanto al valor, o sea, con el bien que tienen. Por tanto, puede valorarlos, y puede alegrarse de su bondad, en donde se halla la afección racional, no consistiendo la naturaleza de esta afección en otra cosa que en recibir placer y sentir gozo por el bien de los entes percibidos proporcionalmente al bien que ellos tienen, o sea, en sus entidades propias”.¹⁷ Puesto que es un hecho de experiencia que

¹⁵ Para el concepto de “inteligencia humana”, Cf. Buganza, J. y R. Cúnsulo, *Breve esquema de antropología filosófica*, Agape, Buenos Aires, 2013, 172pp.

¹⁶ Rosmini, Antonio, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, Cap. 1, a. 1, p. 172. “Un amore o un'altra affezione qualsivoglia si dice ragionevole, quando ella è proporzionata all'oggetto a cui si riferisce”.

¹⁷ Rosmini, Antonio, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, Cap. 1, a. 2, p. 177. “Il soggetto intelletivo adunque percependo l'entità degli enti, percepisce il loro pregio, e così comunica con essi quanto al pregio, o sia al bene che hanno. Egli può dunque pregiarli, e può rallegrarsi della loro bontà; nel che sta l'affezione razionale, non consistendo la natura di questa affezione in altro, che in prender piacere e sentir Gaudio del bene degli enti percepiti proporzionatamente al bene loro, o sia alla loro entità”. Con esto ganado, es provechoso retornar al artículo 1 para que, a la luz de esta tesis, se visualice la postura rosminiana en torno a estos afectos, porque no sólo entra en juego el intelecto, como facultad aislada, sino toda la inteligencia humana. En el texto recientemente citado, se aprecia un acto que es precisamente del que depende la racionalidad o irracionalidad del afecto inteligible: la valoración. En consecuencia, la valoración, a veces llamada también *stima*, es el acto que constituye la base afecciones racionales o irracionales. Y es que no pueden ser racionales o irracionales sino porque les precede la operación de la razón; por tanto, la causa próxima de las afecciones inteligibles, racionales o irracionales, es la estimación o valoración que se hace de los diversos objetos que capta el intelecto. Y como consecuencia de esto, puede afirmarse que las afecciones son

se experimenta esta contrariedad entre las dos estimaciones, se sigue que existen. La racionalidad de la estima práctica, entonces, estriba en concordar con la estima especulativa; si la estima práctica es contraria a la estimación teórica, se sigue que es irracional, falsa, disconforme. Por tanto, cuando se da una estima práctica racional o adecuada, se sigue una afección racional, y de ésta se sigue una afección animal (orgánica) racional, y la obra exterior es, por ende, racional asimismo. Esta tesis requiere complementarse con lo que en el *Compendio di etica se explicita*, a saber, cuando se vuelve temática la participación de la voluntad en la formulación de la estima práctica. Resulta de gran interés que Rosmini estipule la bondad moral en términos afectivos, como se visualiza en el siguiente pasaje: “Denominamos afección a la manera en la cual la voluntad se une a sus objetos, es decir, a los entes conocidos. De donde se sigue que el bien de la voluntad y de sus actos consiste en distribuir su afección a los diversos entes conocidos en proporción y según el orden de su entidad”.¹⁹

Queda así establecido que la dimensión moral no es meramente intelectual, sino que es profundamente afectiva. Pero no se trata de afecciones ciegas y necesarias, sino justo lo contrario: afecciones inteligibles, que a su vez pueden ser racionales o irracionales. Por ello la voluntad es buena, esto es, adquiere su perfección, cuando adquiere el bien honesto, que no significa otra cosa que “el orden de la afección de la voluntad corresponda al orden del ser, objeto propio de aquella

morales o inmorales por lo mismo: porque dependen de la operación racional de estimación o valoración.

Sin embargo, el rosminianismo pide distinguir entre dos tipos de estima, a saber, la estima especulativa y la estima práctica. En la estimación especulativa, la consideración de la cosa conocida, y su comparación con otras (cuando es el caso) se detiene en la intelección, esto es, en la teorización o contemplación. Pero de ahí no se sigue una afección. Esta última se da cuando, además de la estima o juicio teórico, se da una estima o juicio práctico. Esta estima práctica sí da origen a los afectos inteligibles, los cuales son, como se dijo, racionales o irracionales, si se ajustan al objeto enjuiciado, esto es, a su verdad. Por ello es que una cosa es la ciencia o el conocimiento especulativo y otra la virtud; una cosa es el orden intelectivo y otra el orden moral, por lo cual resulta cierta la frase *video meliora proboque, deteriora sequor*, como recuerda Rosmini.¹⁸ Rosmini, Antonio, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, Cap. I, a. 2, p. 178.

¹⁹Rosmini, Antonio, *Compendio di etica*, núm. 33. “Denominiamo affezione la maniera in cui la volontà si unisce ai suoi oggetti, cioè agli enti conosciuti. Laonde il bene della volontà e de’ suoi atti consiste nel distribuiré la sua affezione ai diversi enti conosciuti in proporzione e secondo l’ordine della loro entità”.

potencia y sus actos”.²⁰ Así pues, la voluntad, que es la facultad que motiva y determina la estimación práctica, en cuanto ella es la que da inicio y finaliza la deliberación, el raciocinio práctico, es capaz de afeccionarse por cualquier ente, de suerte que lo ama más o menos, pero si quiere ser justa la voluntad, debe hacerlo, moralmente, de acuerdo con el ser de cada ente, ni más ni menos. El ser de cada ente equivale a su bondad,²¹ pues es amable de acuerdo con lo que es.

5. Afectividad y las tres formas del ser

La postura anterior conecta, de nuevo, con la *Filosofía del Diritto* (y puede hacerlo con la *Teosofía*, ciertamente). Ahí, luego de una serie de disquisiciones provechosas en torno a las afecciones y al bien, permite fijar con precisión la relación entre ser y bien, de amplia tradición filosófica: “El ser es por sí amable al espíritu intelectual y afectivo al que se comunica; y esta relación, que llamamos ontológica, es lo que le da la denominación de bien”.²² Véase la insistencia del roveretano por la dimensión afectiva; no se circunscribe su propuesta al mero intelecto, sino a la inteligencia sentiente, esto es, implica a la voluntad que se afecciona con el ente. Sin embargo, Rosmini es todavía más preciso y quien conoce su ontología trinitaria no se sorprende en descubrir que si el ser tiene tres formas primitivas, entonces hay tres estirpes de las afecciones humanas desde el punto de vista ontológico. En efecto, si el ser es real, ideal y moral,²³ hay tres afecciones ontológicas primordiales que corresponden a las formas del ser. Estas tres formas del ser son primordiales en el sentido categorial, de manera que no se confunden entre sí, pero están relacionadas indudablemente.²⁴

Ahora bien, como se revela en el texto mismo citado, Rosmini está considerando al hombre en particular al hablar de estas afecciones. No se refiere, pues, a toda entidad, sino al hombre en relación con el ser. En efecto, el ser ideal es, para él, la verdad, y origina a su vez tres

²⁰ Rosmini, Antonio, *Compendio di etica*, núm. 34. “Che l’ordine dell’affezione della volontà corrisponda all’ordine dell’essere, oggetto proprio di quella potenza e de’suoi atti”.

²¹ Cf. Buganza, J., *El ser y el bien*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2010.

²² Rosmini, Antonio, *Filosofía del Diritto*, vol. II, núm. 1023. “L’essere è per sé amabile allo spirito intellettuale ed affettivo a cui si comunica; e questo rapporto, che dicemmo ontológico, è ciò che gli dà la denominazione di bene”.

²³ Cf. Dossi, Michele, *Profilo filosofico di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia, 1998, pp. 280ss.

²⁴ Cf. Buganza, Jacob, “El concepto metafísico de relación” (en prensa).

afecciones, a saber: (i) la tendencia a la verdad (idealidad); (ii) la tendencia a la ciencia (realidades conocidas), y (iii) la tendencia a la virtud, que consiste en la adhesión del espíritu a las realidades conocidas de acuerdo o en proporción con la idealidad. El ser real es, por otro lado, sentimiento, es decir, presencia, de manera que origina tres afecciones más: (iv) la tendencia a amarnos a nosotros; (v) la tendencia a amar a nuestros semejantes, es decir, a toda la humanidad, y (vi) la tendencia a amar a los seres que son mayores al hombre, a saber, lo Absoluto o Infinito bajo todo aspecto. Hay en estas tendencias, que podrían ser denominadas naturales, se da una unión amorosa, una unión connatural, como se dice en el tomismo, que es más vital e íntima que el juicio meramente especulativo: “Se trata de un conocimiento cuya forma de aprehensión de la realidad se da de un modo experimental, intuitivo e impregnado de datos afectivos que preceden y acompañan a las operaciones realizadas por la razón y la voluntad”.²⁵

Finalmente, el ser moral es “sentimiento regulado por la verdad”, o sea, el amor puro, universal, de donde proviene la complacencia, la benevolencia, la beneficencia, etcétera.²⁶ Y enseguida remata con estas bellas palabras que coronan su doctrina: “El ser absoluto es al mismo tiempo ideal, real y moral, de donde asume en sí la flor, la cima de toda afección de las criaturas intelectivas y volitivas. En las Escrituras es llamado caridad. Por tanto, es el vínculo más sublime, el más exquisito cemento de las voluntades humanas, que unifica, perfecciona, consume a todos los otros”.²⁷

Esta perspectiva ontológica, cuando vuelve a adquirir sus matices antropológicos, permiten sostener al rosminianismo tres tendencias fundamentales: intelectual, sentimental y moral. Estas tendencias fundamentales se dirigen a la verdad, al bien eudemonológico y al bien moral. Por tanto, también adquieren el nombre de “tendencia intelectual”, “tendencia eudemonológica” y “tendencia moral”. La proporción y orden al que se ha hecho referencia en el apartado anterior adquiere aquí nuevos bríos, pues, como si dijera inspirado en lo mejor del

²⁵ Buzueta, Sebastián, *Sobre el conocimiento por connaturalidad*, Eunsa, Pamplona, 2013, p. 45.

²⁶ Rosmini, Antonio, *Filosofía del Derecho*, vol. II, nn. 1024-1027.

²⁷ Rosmini, Antonio, *Filosofía del Derecho*, vol. II, núm. 1028 “L’essere assoluto è ad un tempo ideale, reale e morale, onde asume in sé il fiore, la cima di ogni affezione delle creature intellettive e volitive. Nelle Scritture è chiamato carità. Questo è dunque il vincolo più sublime, il più squisito cemento delle umane volontà, che colliga, perfeziona, consuma tutti gli altri”.

kantismo, cuando la tendencia eudemonológica sigue a las otras dos, “siccome ancella”, el hombre está ordenado, “y su obrar es armónico porque procede por una sola regla suprema. Pero cuando la tendencia al bien eudemonológico no quiere ir acompañada de las otras, y prevalecer, entonces hay desorden, el obrar es disarmónico, porque la tendencia al bien eudemonológico no puede nunca subyugar a la tendencia a la verdad (teorética y práctica)”.²⁸

Siendo el hombre un dinamismo trinitario de las tres formas del ser, debe darse la armonía entre ellas, armonía que alcanza su culmen en el orden moral, pues implica a los otros dos órdenes o formas.²⁹ Es indudable que el hombre tiende al ser, pues el hombre es ser (aunque no el ser absoluto):³⁰ es ser real, subsistente, y es ser ideal, en cuanto intuye la idea de ser, que le permite ser consciente de existir, de participar del ser en el tiempo, en el devenir: “Tales entes intelectivos siendo vivientes, ya que el mismo intuir al ser es sentir y vivir, esta tendencia es un sentimiento vital que se dirige hacia el ser”.³¹ Y a esta tendencia el tridentino la llama “moral”, “porque viene del ser y va al ser: viene del ser intuitivo, que manifiesta la amabilidad esencial, y va al ser real, al cual aspira alcanzar más que nunca la forma real finita, es decir, al sujeto finito inteligente”.³² Por tanto, y debido a que se trata del entrecruce entre el ser real y el ser ideal, el hombre tiende al bien en universal, al bien último por el que se afecciona, de suerte que aquí puede hablarse de un “amor natural”, como condición inicial de la voluntad. Pero puesto que el hombre es real, y no encuentra en sí todo lo que requiere para satisfacer su amor natural, tiende también a algo real que no es él, de manera que

la tendencia moral empuja y lleva al hombre [...] El tender incesante, entonces, a este otro (abandonándose a sí mismo) es tender a la fuente

²⁸Rosmini, Antonio, *Logica*, núm. 228. “E il suo operare è armonico perché procede da una sola regola suprema. Ma quando la tendenza al bene eudemonologico vuol andaré scompagnata dall’altre, e prevalere, allorè c’è il disordine, l’operare è disarmonico, ché la tendenza al bene eudemonologico non può mai soggiogare la tendenza al vero (teoretico e pratico)”.

²⁹Cf. Buganza, Jacob, *El dinamismo del ser trinitario en la antropología moral de Rosmini*, Anthropos y Universidad Veracruzana, Barcelona, 2017.

³⁰Cf. Nebuloni, Roberto, *Ontología e morale in Antonio Rosmini*, Vita e Pensiero, Milán, 1994.

³¹Rosmini, Antonio, *Teosofía*, núm. 1037. “Tali enti intellettivi essendo viventi, giacché lo stesso intuir l’essere è sentire e vivere, questa tendenza è un vitale sentimento che si porta verso l’essere”.

³²Rosmini, Antonio, *Teosofía*, núm. 1037. “Perché viene dall’essere e va all’essere real, a cui aspira di raggiungere più che mai la forma reale finita, cioè il subietto finito intelligente”.

de sí mismo, a aquella fuente de la que brota, por decirlo así, su realidad propia, y donde esta realidad encuentra la esencia, la vida, la inteligencia, la perfección de todas estas cosas, el bien, la felicidad. Conviene reflexionar que la naturaleza del ente contingente es la de estar en un continuo recibir. En este acto puramente de recibir consiste todo aquello que es él. Tender al ser no es otra cosa que disponerse a recibir del ser. Y esta tendencia se efectúa por vía de la afirmación intelectual y afectiva, de cuya afirmación nace la adhesión y, por tanto, la comunicación.³³

En consecuencia, es esta tendencia moral la que regula, sobre todo, a la tendencia eudemonológica, dirigida prioritariamente a apagar la tendencia sentimental, la tendencia real, en lo cual no se agota por completo el ser del hombre. El hombre no es sólo real, sino también ideal y moral; por tanto, para alcanzar su plenitud, tiende a todo el ser, no sólo al ser real o subsistente, so pena de no encontrar la adhesión correspondiente a sus afecciones trinitarias. Por ende, el hombre, para alcanzar su plenitud, busca satisfacer sus tendencias, y el indicio más claro de éstas parece ser la afección, con sus múltiples especificaciones.

6. Conclusión

En este trabajo se ha partido de la definición de las *Constituciones* para caracterizar a la afección, que para el filósofo de Rovereto es un movimiento que se da entre el sujeto y el objeto, despertando este último en aquél un cierto interés o adherencia, esto es, una concentración que le “afecta”, como se ve en la *Antropología*, como una “afección universal”, que impacta a todo el ser del hombre, en cuanto se difunde en él en su triple dimensión ontológica. Después se ha visto en qué consisten las afecciones de origen animal en el hombre, que se subdividen en la sexual, la sensual y la sensible. Esta última, a su vez, se divide en admiración deleitable, “gracia” y enamoramiento. Hay, a su vez, afec-

³³Rosmini, Antonio, *Teosofía*, núm. 1037. “La tendenza morale spinge e porta l’uomo [...] Il tendere dunque incessantemente in quest’altro (abbandonato se stesso) è tendere nel fonte di se stesso, in quel fonte da cui zampilla, per così dire, la sua realtà propria, e dove questa realtà trova l’essenza, la vita, l’intelligenza, la perfezione di tutte queste cose, il bene, la felicità. Conviene riflettere, che la natura dell’ente contingente è quella che sta in un continuo ricevere. In quest’atto puramente di ricevere consiste tutto ciò che egli è. Tendere nell’essere non è altro che acconciarsi a ricevere dell’essere. E questa tendenza si fa per via d’affermazione intellettuale e affettiva, dalla quale affermazione nasce l’adesione, e quindi la comunicazione”.

ciones inteligibles, como nos parece correcto llamarlas y que tienen su sede propiamente en la inteligencia humana, siendo ésta esencialmente sentiente. Estas afecciones son, a su vez, racionales o irracionales, de acuerdo con la estimación práctica que el hombre realiza sobre el ser de cada entidad que conoce. De ahí el vínculo con la dimensión moral, pues las afecciones racionales se vuelven buenas desde este punto de vista, y malas (o perversas) las irracionales. Finalmente, se ha visto cómo la afectividad está incrustada ya en las tres categorías supremas del ser que propone la filosofía rosminiana. El ser ideal, que es la verdad, origina tres afecciones, a saber, la tendencia a la verdad, a la ciencia y a la virtud. El ser real, por su parte, produce afectos tendenciales en cuanto produce un amor a sí mismo, a los otros y al Absoluto. Por último, y como corona del sistema, el ser moral, en cuanto sentimiento regulado por la verdad, consiste en el amor puro y universal, que exige someter a los otros dos principios tendenciales-afectivos a sí, siendo precisamente la unión dialéctica entre el ser real y el ideal.

Referencias

- Bergamaschi, C., 1982, *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, La Quercia, Génova.
- Buganza, J. y R. Cúnsulo, 2013, *Breve esquema de antropología filosófica*, Agape, Buenos Aires.
- Buganza, J., 2010, *El ser y el bien*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa.
- , 2017, *El dinamismo del ser trinitario en la antropología moral de Rosmini*, Anthropos y Universidad Veracruzana, Barcelona.
- Buzueta, S., 2013, *Sobre el conocimiento por connaturalidad*, Eunsa, Pamplona.
- De Finance, J., 1997, *Etica generale*, Università Gregoriana, Roma.
- Deleuze, G., 1997, *La filosofía crítica de Kant*, trad. Marco Aurelio Galmarini, Cátedra, Madrid.
- Dossi, M., 1998, *Profilo filosofico di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia.
- Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, trad. de Dulce M. Granja, Fondo de Cultura Económica, México.
- Nebuloni, R., 1994, *Ontologia e morale in Antonio Rosmini*, Vita e Pensiero, Milán.
- Rosmini, A., 1996, *Costituzioni dell'Istituto della Carità*, Città Nuova, Roma.
- , 2003, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, t. I, Città Nuova, Roma.
- , 1998, *Psicologia*, t. II, Città Nuova, Roma.
- , 1981, *Antropologia in servizio della scienza morale*, Città Nuova, Roma.
- , 2014, *Filosofia del Diritto*, vol. II, Città Nuova, Roma.

- , 1990, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, contenida en: *Principi della scienza morale*, Città Nuova, Roma.
- , 1998, *Compendio di etica*, Città Nuova, Roma.
- , 1984, *Logica*, Città Nuova, Roma.
- , 2011, *Teosofia*, Bompiani, Milán.

Stoa

Vol. 9, no. 18, 2018, pp. 29-57

ISSN 2007-1868

HILVANES DE UNA FENOMENOLOGÍA DEL SENTIMIENTO EN CHARLES TAYLOR

SONIA E. RODRÍGUEZ GARCÍA
Facultad de Filosofía
UNED, España
soniaerodriguez@fsof.uned.es

RESUMEN: El objetivo de este trabajo es doble. En primer lugar, queremos explicar las líneas generales de la filosofía de Taylor prestando atención a sus primeros escritos. En segundo lugar, queremos analizar el lugar que el sentimiento, como modo de acceso privilegiado a los significados humanos, ocupa en su antropología filosófica y apuntar lo que podríamos considerar el comienzo de una “fenomenología del sentimiento”.

PALABRAS CLAVE: Charles Taylor · antropología filosófica · fenomenología · hermenéutica · sentimiento · lenguaje · conciencia

ABSTRACT: The purpose of this paper is twofold. First, we want to explain the outline of the Taylor’s Philosophy attending to his earlier writings. Secondly, we want to analyze the locus that feeling, as privileged way to access human meanings, has in his philosophical anthropology, and sketch what we might consider the beginning of a “Phenomenology of feeling”.

KEYWORDS: Charles Taylor · Philosophical Anthropology · Phenomenology · Hermeneutics · Feeling · Language · Consciousness

Hablar de una “fenomenología del sentimiento” en Taylor es, cuando menos, arriesgado, tal vez, incluso, imprudente. De entrada, debemos hacer frente a dos dificultades: por un lado, la recepción y comprensión de su obra y pensamiento; por otro lado, lo que allí podemos encontrar sobre esta cuestión.

El puesto que Taylor ocupa en el panorama filosófico actual no guarda demasiados vínculos con la fenomenología. A Taylor se le atribuye —erróneamente— el mérito de ser uno de los padres del comunitarismo. Es conocido, principalmente, por sus lúcidos ensayos sobre filosofía moral y política y, en los últimos años, por sus trabajos en torno al proceso de secularización en la sociedad occidental. Por este motivo, nos vemos obligados, en primer lugar, a ubicar correctamente el pensamiento de Taylor y justificar dónde y por qué podemos hablar de una “fenomenología del sentimiento” en sus ideas. Para ello, pondremos (1) la obra de Taylor en perspectiva, mostrando la escasa recepción de los primeros escritos del autor y su temprana adhesión a la fenomenología. Atendiendo a estos textos, podremos explicar (2) el método de la investigación trascendental que rige su filosofía y clarificar algunos de los malentendidos que se han dado en la interpretación de su pensamiento. Del mismo modo, siguiendo las intenciones explícitas formuladas por el propio autor, prestaremos especial atención a su proyecto filosófico que podríamos sintetizar bajo la fórmula (3) la antropología filosófica como filosofía primera en Taylor. Estos tres primeros puntos son cuestiones que ya hemos trabajado con anterioridad. Sin embargo, el parcial desconocimiento sobre la filosofía de este autor nos obliga a insistir en los mismos. A pesar de ello, intentaremos, en la medida de lo posible, no ser repetitivos y remitir a los trabajos previamente publicados.

Pero, aún situando adecuadamente el pensamiento del autor, resulta complicado hablar de una “fenomenología del sentimiento”. Primero, porque Taylor no utiliza nunca esta expresión, aunque en la argumentación trascendental de las emociones puramente humanas parece sentar sus bases. Segundo, porque este análisis no es llevado a cabo como un estudio sistemático de las emociones, sino que son breves apuntes, hilvanados que entreteje, en su definición del ser humano como animal que se autointerpreta. Por eso, en segundo lugar, debemos asumir el reto de exponer (4) la peculiaridad del ser humano en la antropología filosófica de Charles Taylor, mostrando la diferencia cualitativa que supone la hibridación de sentimiento y lenguaje en el ser humano. A partir de esta exposición, queremos realizar nuestra propia aportación (5) ensayando una fenomenología del sentimiento, a través del análisis detallado del sentimiento de vergüenza; para, por finalmente, com-

prender la profundidad de las afirmaciones establecidas por Taylor en su definición de (6) el ser humano como animal que se autointerpreta. Esperamos, de este modo, ofrecer una primera aproximación, mostrar estos hilvanes de una “fenomenología del sentimiento” a la espera de que algún día los podamos respuntear.

1. La obra de Taylor en perspectiva

Taylor publica en 1989 la que será su primera gran obra: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*.¹ Gracias a la popularmente conocida como *Sources*, seguida de la publicación en 1991 de *The Ethics of Authenticity*, Taylor alcanza reconocimiento como filósofo a nivel internacional. Desde entonces son bastante bien conocidos sus textos, entre los que cabe destacar *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition* (1993), su principal contribución —y quizás la peor interpretada— al debate entre liberalismo y comunitarismo. Los ensayos y artículos publicados durante la década de los 90 son numerosos y muy diversos en su temática, pero, en términos generales, podemos afirmar que todos ellos están dedicados a explorar y analizar las consecuencias morales y políticas del mapa de la identidad moderna dibujado en *Sources*.

En 1999, Taylor da un nuevo enfoque a estas cuestiones: no se trata de una ruptura radical, ni tan siquiera de un giro respecto a su anterior pensamiento, sino más bien de una nueva exploración, esta vez religiosa, que le lleva a alcanzar un nuevo hito con la que ya es conocida como su segunda gran obra maestra: *A Secular Age* (2007). A partir de esta publicación, que coincide en el tiempo con la concesión del Templeton Prize, los reconocimientos y premios otorgados por sus estudios sobre el proceso de secularización en el mundo moderno son innumerables y le han situado en el foco de atención del pensamiento filosófico actual.

Sin embargo, esta panorámica general sobre su obra contrasta con el gran desconocimiento en torno a los primeros escritos de este autor. Cuando Taylor publica *Sources*, en 1989, tiene 58 años. Su primer

¹ No todos los textos de Taylor a los que remitiremos a lo largo de estas páginas han sido traducidos al español. Por ello hemos decidido mantener los títulos originales (en inglés o francés, según corresponda) en el cuerpo del texto. No obstante, la información sobre las traducciones al español será detallada en las entradas correspondientes en el apartado de referencias.

artículo publicado data de 1957. Entre ambas fechas transcurren 30 años de formación e investigación filosófica en los que publica alrededor de 180 artículos y 7 libros. En estos textos, que difícilmente pueden ser considerados escritos de juventud, Taylor establece el proyecto filosófico que le ocupará toda su vida —a saber, la configuración de una antropología filosófica— y el método propio de la filosofía —la investigación trascendental— que regirá su propio filosofar. El desconocimiento de estos textos ha hecho que se desdibuje el marco filosófico desde el que parte la reflexión de este autor, se oscurezcan sus verdaderos intereses y se imposibilite la comprensión global de su filosofía.² Creemos necesario insistir en esta idea, pues ignorar estos dos aspectos, la antropología filosófica como proyecto y la investigación trascendental como método, puede llevar a una deficiente comprensión del pensamiento de Taylor y al ensombrecimiento de las ideas más originales y audaces que su filosofía nos puede aportar.

Pero, antes de adentrarnos en la dilucidación de ambos aspectos, es conveniente llamar la atención —y con ello justificar, al menos parcialmente, nuestro título— sobre otra característica de la filosofía del canadiense. Taylor no es un autor que comúnmente haya sido posicionado dentro o estudiado desde la corriente fenomenológica y, sin embargo, es aquí donde su pensamiento cobra plena significación. El gusto de Taylor por la fenomenología no es un tema menor ni una cuestión baladí. Ya en —*The Explanation of the Behaviour* (1964), publicación de su Tesis Doctoral, Taylor aún aspectos de la fenomenología de Merleau-Ponty y de la filosofía analítica de Wittgenstein para realizar una crítica radical a la psicología conductista. Desde entonces son numerosos los textos que dedica a cuestiones puramente fenomenológicas. Baste citar muy sumariamente algunas de ellas: el mundo pre-objetivo, el mundo de la vida, el movimiento fenomenológico, la conciencia, la autoconciencia, la intencionalidad, la identidad mente-cuerpo, el ser humano como agencia encarnada, la primacía de la percepción, etc. Aún está pendiente que las investigaciones fenomenológi-

² Cabe matizar esta afirmación. En el mundo de habla inglesa son muchos los que conocieron, leyeron y estudiaron la obra de Taylor desde sus inicios. Los análisis de Tully (1994), Abbey (2000) y Smith (2002) sobre la filosofía de Taylor atienden fundamentalmente a estos escritos y sientan las bases para la correcta interpretación de la obra de Taylor. Pero, en términos generales, la audaz lectura y acertada interpretación de estos especialistas no parece haber traspasado a nuestro imaginario filosófico actual.

cas vuelvan los ojos hacia estos textos en busca de alguna contribución realmente novedosa y original en este campo, ya sea en el estudio del método fenomenológico o en la interpretación de la filosofía de algún autor perteneciente a esta corriente.

No obstante, que la fenomenología está presente en la obra de Taylor —y no como una influencia temprana— queda fuera de toda duda, si prestamos atención a las palabras del propio autor. Claro ejemplo de ello es la referencia explícita a Merleau-Ponty en las palabras preliminares de *La liberté des modernes* (1997). Allí, Taylor agradece a Philippe de Lara, el editor, que recupere una serie de artículos que él mismo considera sus orígenes. Es en estos orígenes donde se encuentra el principal interés de Taylor y la formulación del que será su proyecto filosófico vital:

La lectura de la Fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty me señaló la dirección que quería seguir, es decir, una crítica del positivismo, no sólo en el ámbito de la filosofía *stricto sensu* sino en sus prolongaciones en las ciencias humanas; una crítica que, a la vez que abordaba las raíces epistemológicas de la filosofía moderna, conducía a la definición de una nueva antropología (Taylor 1997, p. 9).

Aunque a partir de 1989 los temas puramente fenomenológicos irán poco a poco desapareciendo de sus principales escritos, la predilección por la descripción fenomenológica nunca será abandonada por Taylor. Años después, con motivo de una revisión de la obra de William James, podemos leer:

Por lo que se refiere al hecho de que James sea habitualmente ignorado por los filósofos académicos contemporáneos, con algunas honorables excepciones, puede no ser más que una muestra de que, por desgracia, la amplitud de miras y el talento para la descripción fenomenológica no son cualidades a las que dé demasiado juego la disciplina en la actualidad (Taylor 2002, p. 33).

Pero más allá de estos tributos fenomenológicos en la obra de Taylor, la influencia de la fenomenología será fundamental en el proceder de la investigación trascendental.

2. El método de la investigación trascendental

Los estudios de Taylor sobre la investigación trascendental se remontan a una serie de artículos de la década de los 70, pero no deja de ser significativo que el propio Taylor rescate estos artículos previamente publicados para darles la centralidad pertinente en los *Philosophical Papers* de 1985 y en los *Philosophical Arguments* de 1995.

El análisis de la investigación trascendental de Taylor ha sido extensamente desarrollado en otro lugar;³ por eso, aquí, nos limitaremos a mostrar los dos momentos fundamentales de esta investigación.

En primer lugar, en las obras de Merleau-Ponty, Heidegger y Wittgenstein, Taylor encuentra una familia de argumentos que calificará de “trascendentales”. La definición de estos argumentos podemos leerla en un artículo de 1972, “The Opening Arguments of the *Phenomenology*”:

Por “argumentos trascendentales” me refiero a los argumentos que parten de alguna faceta supuestamente indudable de nuestra experiencia con el fin de concluir que esta experiencia debe tener ciertas características o ser de un cierto tipo, pues de otro modo esta faceta no podría ser indudable. Obviamente, los ejemplos más conocidos se encuentran en Kant, y es por esto que la determinación de “trascendental” es apropiada (Taylor 1972, p. 151).

El estudio sobre los argumentos trascendentales será ampliado y profundizado en “The Validity of Transcendental Arguments” de 1978, pero permanece inalterable en sus supuestos básicos. Sintetizando mucho la exposición, podríamos resumirlos afirmando que los argumentos trascendentales parten de un rasgo indudable de nuestra experiencia para, a través de una cadena de afirmaciones apodícticas de indispensabilidad, alcanzar una conclusión más fuerte concerniente a la naturaleza del sujeto o su posición en el mundo (Taylor 1978, p. 168). Nos interesa destacar dos rasgos fundamentales. En primer lugar, el argumento parte de un hecho indubitable de la experiencia, esto es, de un *factum*; pero todas las afirmaciones que conforman la argumentación son apodícticas, evidentes en sí. Desde la primera afirmación

³ Remitimos al artículo “La investigación trascendental de Charles Taylor” (Rodríguez García 2017).

—que se nos muestra de forma intuitiva con una claridad arrolladora— hasta la conclusión, todo el argumento debe ir acompañado del mismo tipo de certeza y evidencia. Tendremos ocasión de mostrar y ejemplificar el paralelismo de este proceder con la fenomenología en nuestro esbozo de una fenomenología de los sentimientos. En segundo lugar, la conclusión alcanzada es una tesis fuerte que explicita la condición de posibilidad de dicha experiencia pero que, en último término, dice algo sobre nuestra “naturaleza” como seres humanos. En consecuencia, la argumentación trascendental está ineludiblemente abocada a la articulación de una antropología filosófica de fuerte raigambre fenomenológica.

Ahora bien, los argumentos trascendentales, en la medida en que parten de nuestra experiencia para alcanzar una tesis referida a nuestra naturaleza como sujetos, explicitan un discernimiento sobre nuestra propia actividad. De ahí que, pese a tratarse de afirmaciones evidentes en sí, no sean fáciles de alcanzar y permanezcan abiertas a un debate incesante. ¿Por qué? Porque, dirá Taylor, la regresión llevada a cabo desde una característica innegable de la experiencia hasta su condición de posibilidad es una cuestión hermenéutica: depende de una interpretación que saque a la luz la coherencia subyacente, que explicita su significado y haga manifiesto un sentido que permanecía oculto. La hermenéutica es, para Taylor, la ciencia encargada de articular los significados en su expresión más adecuada: una interpretación alcanza su objetivo cuando aclara un significado que originalmente está presente de forma confusa, fragmentaria y oscura (Taylor 1971, p. 146).⁴ La argumentación trascendental exige, por tanto, el engranaje entre fenomenología y hermenéutica.

Mas, añadirá Taylor, este método fenomenológico-hermenéutico debe atender a la perspectiva histórica. Y he aquí el segundo momento de la investigación trascendental. Siguiendo a Gadamer, Taylor quiere superar la ausencia de temporalidad en los planteamientos filosófi-

⁴ Estamos ante otra de las características clave del pensamiento de Taylor. Esta definición de la interpretación será constante en su filosofía. Y le llevará a afirmar, desde su Tesis Doctoral hasta sus últimas obras, que la hermenéutica es indispensable en todas las ciencias humanas. Los artículos en los que Taylor expone esta tesis son múltiples. Remitimos al artículo “Interpretation and Sciences of Man” (1971) por ser una síntesis muy trabajada de las conclusiones de *The Explanation of Behaviour* (1964). Sobre la importancia de la hermenéutica en la filosofía de Taylor ha incidido notablemente Gracia (2009, 2010a y 2010b).

cos. Para elaborar una correcta interpretación es preciso ejercer una reflexión sobre las condiciones que determinan el significado. La interpretación obliga a recrear un sentido histórico: “sólo a través de ahondar en la perspectiva histórica es posible sacar a la superficie lo que está implícito, pero aún operante en la vida contemporánea” (Taylor 1989a, p. 671).

El método y la validez de los argumentos trascendentales, así como la recuperación de la perspectiva histórica-hermenéutica en las ciencias del hombre, no sólo son temas de estudio en la obra de Taylor,⁵ sino que configuran la investigación trascendental de Taylor, la metodología filosófica que llevará a cabo en sus trabajos. Entre análisis fenomenológicos y hermenéuticos, Taylor seguirá el método de la argumentación trascendental en la búsqueda de aquellas condiciones de posibilidad del existir, pensar y sentir humanos. Pero, una vez alcanzadas estas condiciones, i. e., los trascendentales del ser humano, la reconstrucción histórica es la que nos permite trazar el trasfondo de significado y comprender la relevancia de estas tesis en la sociedad actual.

Sus dos grandes obras, *Sources of the Self* (1989a) y *A Secular Age* (2007), son un claro ejemplo de investigación trascendental, en ambos casos, dedica la primera parte del trabajo a la argumentación trascendental para, en las siguientes partes, proceder a la reconstrucción histórica. Pero, la investigación trascendental, está presente en toda la filosofía de Taylor y puede apreciarse sin dificultad al analizar cada una de las disciplinas que sistemáticamente aborda a lo largo de su vida: ética, política y religión. Los análisis que terminan en la caracterización del ser humano como fuerte evaluador (1977 y 1989b), animal social (1979) y ser espiritual (2007), respectivamente, son un claro ejemplo de aquella argumentación trascendental que, partiendo de la experiencia humana, se remonta a su condición de posibilidad. Mientras que la reconstrucción histórica sobre las fuentes de la moral (1989a), la política de la igualdad y de la diferencia (1993) y la secularización del mundo moderno (2007) son una muestra de la amplitud y erudición del pensamiento de Taylor en su intento de recuperar la temporalidad en las aproximaciones filosóficas. Es aquí donde fácil-

⁵ Es lo que Laitinen y Smith denominan “temas metafilosóficos” en la obra de Charles Taylor (2002, p. 5).

mente pueden producirse malentendidos en torno a su pensamiento, al identificar algunas ideas sobre las que Taylor tan sólo informa (mediante la reconstrucción histórica) con el que podríamos considerar su verdadero pensamiento (explícito en la argumentación trascendental).

Esto es lo que parece haber ocurrido con *Sources of the Self*. En esta obra, Taylor narra la historia de la identidad moderna con el objetivo de recuperar las fuentes morales que de modo inarticulado continúan operativas en nuestra comprensión actual. Sólo a partir de la reconstrucción histórica podemos aprehender la complejidad del panorama filosófico moral en la actualidad, pero el objetivo no sólo es comprender el trasfondo de sentido, sino también chequear la relevancia de su tesis en la sociedad actual, tarea que culmina en *The Ethics of Authenticity*. Es en la primera parte de *Sources*, “La identidad y el bien”, donde se encuentra esa tesis. Taylor desarrolla una argumentación trascendental que concluye en la caracterización del ser humano como fuerte evaluador. Expone así la estructura fundamental del ser humano por la que podemos ubicar al yo en el espacio moral. Este espacio moral es el que, a continuación, reconstruye para mostrar los bienes y valores que, en nuestro devenir histórico, hemos asumido y configurar así el mapa de la identidad moderna. Lo hace a partir de cuatro facetas fundamentales. A cada una dedica una parte: la interioridad humana, la afirmación de la vida corriente, la naturaleza como fuerza moral interior y la construcción de lo que denomina “lenguajes más sutiles” —a saber, el arte y el expresivismo posromántico como nueva fuente moral. Hasta aquí llega la narración de *Sources*, que se completa en *The Ethics of Authenticity* con el análisis del malestar de la modernidad, la historia del ideal de la autenticidad y la apuesta por una ética de la auténtica autenticidad.

La crítica ha alabado la capacidad de Taylor para rastrear las fuentes morales de la modernidad, la amplitud y profundidad de los conocimientos mostrados, las líneas de investigación trazadas y la visión holista de la obra, centrándose fundamentalmente en la reconstrucción histórica. Sin embargo, la mayoría de los estudios pasan de puntillas por la configuración de una ética a la que tópicamente se ha calificado de nearistotélica, sin aprehender el trasfondo ético-antropológico de los análisis del canadiense; cuando, en realidad, es en aquella argumentación trascendental y en la idea del ser humano como fuerte

evaluador donde reside la originalidad del pensamiento del filósofo canadiense.

De igual modo, la apuesta de Taylor por una ética de la auténtica autenticidad ha sido malinterpretada en numerosas ocasiones, siendo tildada de esencialista. Muchos han querido escuchar ahí los ecos de una voz interior en la naturaleza humana —una de las facetas que Taylor había explorado en *Sources*—, ignorando, en primer lugar, que lo que allí encontramos tan sólo es una reconstrucción histórica, no la filosofía del autor, y, en segundo lugar, que el ideal de la autenticidad heredero del expresivismo romántico es criticado por Taylor como una de las formas pervertidas del ideal de la autenticidad.

Prestando atención a las fases de la investigación trascendental —argumentación trascendental y reconstrucción histórica—, podemos explicar otro de los grandes equívocos surgido en torno a la filosofía de este autor. En *Multiculturalism*, Taylor analiza el surgimiento histórico de dos políticas que, aun siendo contrapuestas, surgen orgánicamente la una de la otra: la política de la dignidad igualitaria y la política de la diferencia. Muchos han entendido que la “política del reconocimiento” de Taylor se identifica con esta última como “reconocimiento de la diferencia”, cuando en realidad la propuesta de Taylor va dirigida a configurar una “política del reconocimiento igualitario”, que cual síntesis superadora ayude en la resolución de los problemas derivados de las dos políticas originales. El pensamiento del autor puede malinterpretarse fácilmente, si atendemos sólo a la reconstrucción histórica, ignorando la argumentación trascendental llevada a cabo años antes en varios artículos de entre los cuales, en esta ocasión, cabría destacar “Atomism” (1979) y “Cross-Purposes” (1989b). Y así sucesivamente. La originalidad de *A Secular Age* no reside en las historias que se entretienen para dar cuenta de la secularización del mundo moderno pues, en este caso, la deuda de Taylor con Weber es innegable. La originalidad reside en la argumentación trascendental llevada a cabo al inicio de sus páginas y que finaliza con la idea del ser humano como un ser espiritual. La posterior reconstrucción histórica sirve, en realidad, para dar cuenta de la evolución de los diferentes modos de ser (espiritual).

3. La antropología filosófica como filosofía primera en Taylor

Esta dificultad para comprender e interpretar adecuadamente la filosofía de Taylor se ve agravada por el hecho de que sus primeros escritos nos han llegado como débiles destellos, haces de luz insuficientes para iluminar el verdadero compromiso tayloriano. Sin embargo, la diversidad de temas abordados a lo largo de su obra encuentra su unidad, consistencia y coherencia en una gran agenda filosófica que el propio Taylor explicita desde sus orígenes. El proyecto que le ocupará toda su vida no es otro que la configuración de una nueva antropología filosófica, cuyo objetivo es hallar las “(pre)condiciones invariables de la [rica] variabilidad humana” (Taylor 1988, p. xviii), el estudio filosófico de un ser situado históricamente en esto que hemos dado en llamar “modernidad”.

En 1985 y tras una producción filosófica ya considerable, Taylor decide recopilar lo que para él son sus artículos más relevantes. *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1* y *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2* son dos colecciones de artículos, publicados previamente entre 1970 y 1984, organizados y secuenciados en amplias secciones temáticas. La diversidad de los temas trabajados es tal que el mismo Taylor parece sentirse obligado a ofrecer una justificación:

A pesar de la aparente diversidad de los artículos publicados en esta colección, son el trabajo de un monomaniaco; o quizá mejor de lo que Isaiah Berlin llamo un erizo. Si no una única idea, al menos sí un único proyecto relacionado subyace a todos ellos. Si hubiese que buscar un nombre, en el que tal agenda encaje en la geografía de los dominios filosóficos, el término “antropología filosófica” sería el mejor, aunque este término parezca incomodar a los filósofos de habla inglesa (Taylor 1985a y 1985b, p. 1).

De este modo, Taylor considera la antropología filosófica el eje central de su filosofía. Siendo fiel a su metodología, Taylor pretende dilucidar las condiciones invariables de la rica variabilidad humana; es decir, pretende, a través de la argumentación trascendental, remontarse a las condiciones de posibilidad del ser humano. En cuanto argumentación trascendental, partirá siempre de un *factum*, de un hecho indubitable de nuestra experiencia: de nuestro percibir, de nuestro vivir, de nuestro decir, de nuestro coexistir, de nuestro valorar, de nuestro

sentir... Pues, para Taylor, no es posible otro modo de hacer filosofía. El ser humano es el que filosofa, el que reflexiona, el que conoce, el que aprende, el que habla, el que expresa sus sentimientos, el que crea y recrea artísticamente... La relevancia dada a la antropología filosófica supone su consideración como filosofía primera. El núcleo central de la filosofía de Taylor es, por tanto, la construcción de una antropología filosófica a partir de la cual puedan abordarse las demás disciplinas filosóficas.⁶

En gran medida, Taylor comienza bosquejando su antropología filosófica sobre el diseño de otros autores. Analiza la argumentación trascendental llevada a cabo por Merleau-Ponty, Heidegger y Wittgenstein para recuperar y hacer suyos los trascendentales del ser humano como sujeto encarnado, ser-en-el-mundo y animal de lenguaje.

Comienza, como no podría ser de otro modo, por Merleau-Ponty y su *Fenomenología de la percepción*. En la aproximación al fenómeno humano, el primer paso será dar cuenta de su particularidad encarnándolo en un espacio y tiempo determinado. Igual que Merleau-Ponty, Taylor parte de la certeza de que nuestro acceso primario al mundo se da a través de la percepción (*factum*) para mostrar que ésta es en esencia la de un ser encarnado (condición de posibilidad). Nuestra experiencia está condicionada por el modo en que nos situamos corporalmente en un espacio y tiempo determinados. Percibimos el arriba y el abajo, el antes y el después, nos movemos por el espacio y actuamos en y sobre el mundo. Estamos abiertos al mundo y nuestra radical apertura al mundo, nuestra percepción, es ineludiblemente la de un ser encarnado. Aquí podemos ver claramente identificada la argumentación trascendental, tal como la entiende Taylor. El argumento señala un rasgo aparentemente innegable y esencial de la experiencia de la que hemos partido: nuestra percepción es la de un ser encarnado; pero, al hacerlo, también señala una característica intrínseca de nuestra vida como sujetos: somos ineludiblemente sujetos encarnados.

Heidegger llevará, a juicio de Taylor, un procedimiento similar en *Ser y Tiempo*, al explicar la experiencia del “claro en el bosque”. Su pun-

⁶ Para una lectura más detallada sobre la articulación entre antropología filosófica, ética, política y religión remitimos a “Charles Taylor: de la antropología filosófica a la filosofía práctica” y “Antropología filosófica y filosofía antropológica en la obra de Charles Taylor. La reflexión filosófica como proyecto vital” (Rodríguez García, 2014 y 2015, respectivamente).

to de partida es el descubrimiento de las cosas, los objetos, formando parte de un mundo (*factum*) para, a través de una regresión, llegar a la tesis fuerte de que somos nosotros mismos cosas/seres-en-el-mundo (condición de posibilidad). Sólo por el hecho de que tenemos mundo, podemos apreciar y ser conscientes del aparecérse nos de las cosas. Lo que muestra la experiencia del claro en el bosque no sólo es la aparición del objeto de conocimiento, sino que el complejo conocedor-conocido es de una sola pieza. Nuestro ser-en-el-mundo es condición de posibilidad de nuestra experiencia y de nuestro conocer.

De modo análogo, la reflexión de Wittgenstein puede ser leída como una argumentación trascendental cuando muestra que la condición de posibilidad de nuestra comprensión lingüística es la existencia de un trasfondo prelingüístico irrefutable. En esta ocasión, partimos de la experiencia del nombrar (*factum*), del atomismo de significado, según el cual una palabra adquiere significado cuando la conectamos a un objeto mediante el acto de nombrar. Nombrar una cosa parece una operación primitiva y autosuficiente, pero el nombre no es un hecho que pueda tomarse de forma aislada fuera de nuestra capacidad lingüística (condición de posibilidad). La argumentación trascendental muestra que, para que el hecho de nombrar sea posible, es necesario que existan muchos preparativos en el lenguaje y que el sujeto participe, aunque sea incorrectamente, inconscientemente, en los mismos. Nombrar un objeto presupone ser capaz de aplicarle otros términos que situarían al nombre, la palabra, en nuestro discurso e identificarían lo que nombra. La comprensión del trasfondo prelingüístico no concierne a las palabras sino a los juegos del lenguaje. La conclusión no puede ser otra: somos animales de lenguaje.

4. La peculiaridad del ser humano: sentimiento y lenguaje

A partir de estas consideraciones iniciales, Taylor ensayará su propia comprensión del ser humano. Los textos dedicados a esta cuestión son numerosos, pero en esta ocasión utilizaremos el artículo “The Concept of Person” (1981) para nuestra exposición. La elección no es arbitraria: Taylor ha formulado ya la concepción del ser humano como fuerte evaluador en “What Is Human Agency?” (1977) y la del ser humano como animal social en “Atomism” (1979), sin embargo, deja a un lado, aparcando momentáneamente estas consideraciones —que con los años serán

el punto de partida de su reflexión ética y política, respectivamente—, para dilucidar cuál es la diferencia fundamental entre el ser humano y los demás animales. “The Concept of Person” es una de las tres conferencias impartidas por Taylor en las Ganguli Memorial Lectures (Nueva Delhi, 1981)⁷ y Taylor la publicará hasta en tres ocasiones: en *Social Theory as Practice* (1983), en *Philosophical Papers 1* (1985a) y —ligeramente reformulada y bajo el título “The Person” (1985d)— en la obra colectiva *The category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*.⁸

El punto de partida de Taylor es la definición de la persona como “un agente con un sentido de sí mismo como agente” (Taylor 1985d, p. 255), esto es, un ser con un pasado y un futuro, y que, en el presente, puede trazar planes de vida, evaluarlos, elegir entre ellos y tomar decisiones en función de sus propios objetivos. Una persona es, por tanto, un ser que puede autodirigirse y que puede responder a las situaciones de su mundo circundante. A un ser de este tipo, nos dice Taylor, podríamos denominarle “respondiente” (Taylor 1981 [1983], p. 48).

La consideración del ser humano como “agente” no es trivial. Gracias a esta noción, Taylor establece una primera clasificación entre seres artificiales y seres animados. Sólo los seres animados pueden ser considerados agentes con pleno sentido, porque sólo a ellos se les puede atribuir verdaderamente términos de acción. Lo que identifica una “acción genuina” es la imposibilidad de describirla sin referencia directa al objetivo u propósito original. Los animales (humanos y no humanos) son agentes, porque sus acciones sólo pueden ser explicadas explicitando los objetivos intrínsecos que las promueven. Por supuesto podemos atribuir objetivos y aplicarles términos de acción a los seres

⁷ A la edad de 50 años, Taylor fue el encargado de inaugurar las primeras conferencias Ganguli del CSDS, Centre for the Study of Developing Societies; conferencias por las que, con posterioridad, han pasado figuras tan relevantes como Panikkar, Parekh o Walzer y que acaban de celebrar su decimoctava edición.

⁸ Dada nuestra actualidad académica, sería fácil pensar que la constante (re)publicación y reformulación de artículos es un intento vacuo por parte de Taylor para engrosar su currículum. Pero, realmente, atendiendo a la cantidad de artículos publicados por año, esto no debió de ser nunca una preocupación para Taylor. Desde nuestra interpretación, la insistencia de Taylor en la recurrente publicación de algunos artículos es una señal de la importancia que el autor daba a los mismos; artículos que, de algún modo, no estaban recibiendo la atención que él quería y que volvía a publicar con la esperanza de llamar la atención sobre ellos.

artificiales y, más concretamente, a las máquinas “inteligentes”, pero, advierte Taylor, sólo de forma derivada, nunca con pleno sentido.

La botella de agua que tengo a mi lado es un ser artificial. Su objetivo es contener el líquido, pero su finalidad cambia rápidamente si la utilizo como un instrumento de percusión. La botella “contiene” o “suena” sólo de forma derivada dependiendo del uso que yo misma haga de ella. Mi *smarthpone* es una máquina, un teléfono “inteligente”. Su objetivo es facilitar la comunicación, ya sea a través de llamadas, mensajes, correos o aplicaciones informáticas conectadas a Internet. Ahora, “vibra” y “suena”, pero lo que realmente hace es avisarme de que es hora de salir de casa, si no quiero perder parte de la mañana en un atasco. En cualquiera de los dos casos, la acción y el objetivo sólo pueden ser explicados de modo derivado. No hay forma de responder a la pregunta por el propósito/objetivo del artefacto sin hacer referencia a su diseño/uso.

En cambio, las acciones genuinas sólo pueden ser explicadas con relación a los objetivos intrínsecos de los agentes que las realizan. *Nirvana*, mi gata, se sube a la cómoda, salta, araña la puerta, pero lo que realmente hace, o al menos intenta, es colgarse de la manilla para abrir la puerta. Yo misma ladeo la cabeza, hablo (sola), tecleo en el ordenador, pero lo que realmente hago, o al menos intento, es escribir un artículo. No hay forma de describir adecuadamente una acción genuina sin explicar el objetivo intrínseco de los seres que la realizan.

Atribuimos objetivos intrínsecos a un agente porque algo —el fin buscado— tiene un cierto significado para él/ella: “Los verdaderos agentes pueden ser descritos de este modo como seres para quienes las cosas tienen significado; y esto es lo que los diferencia de los artefactos” (Taylor 1985d, p. 260). Taylor utiliza el término significado —significado intrínseco vs. significado lingüístico— para referirse no sólo a los objetivos, sino también a los deseos, aversiones y emociones de los agentes. Los agentes son seres con la característica del significado.

Trazada la diferencia entre seres artificiales y seres animales, y aceptando que todos los animales (humanos y no humanos) son agentes, esto es, seres con la característica de significado, es el momento de preguntarnos si existe realmente algún rasgo distintivo, alguna característica peculiar, que nos diferencie del resto de los animales. Y es

aquí donde la emoción entra en la reflexión de Taylor para jugar un rol decisivo.

En principio, Taylor parece tenerlo claro: al margen de la simpatía y del amor que sentimos por los animales, que, en ocasiones, nos lleva a hablar de ellos con términos antropomorfos, no les atribuimos términos de personalidad. Y es que, siguiendo a Taylor, una persona es un tipo de agente especial, un “sub-agente” o “agente-plus”. Pero si comenzamos afirmando que una persona es “un agente con un sentido de sí como agente”, esto es, un ser consciente de sí, entonces la conciencia parece ser clave en esta consideración.

La tradición epistemológica del siglo xvii ha hecho de la conciencia un rasgo distintivo del ser humano, entendiendo por conciencia la capacidad de formar representaciones internas. Pero, para Taylor, este punto de vista es insuficiente pues, en primer lugar, no presta atención a la característica del significado y, en segundo lugar, no es capaz de dar cuenta de la diferencia existente entre los animales humanos y los no humanos. Obviamente, un cierto tipo de conciencia representativa es necesaria para considerar diferentes opciones, valorar posibilidades y elegir entre ellas; pero no es esto lo que nos diferencia cualitativamente de los animales.

Permítanme hablarles de Nirvana y de por qué y cómo aprendió a abrir puertas. Nirvana era una gatita siamesa, mi (animal de) compañía durante mis primeros años como estudiante de filosofía en la Universidad de Santiago de Compostela. Vivíamos en un estudio muy pequeño, pero suficiente para las dos. Nirvana enseguida dio muestras de una gran inteligencia, absolutamente necesaria para contrarrestar mi naturaleza despistada. Era una cuestión de supervivencia. Cuando terminaba su pienso, trasladaba la escudilla desde el baño hasta la puerta de entrada, para recordarme que debía darle de comer; aprovechaba cada vez que habría un grifo para beber agua fresca; y, cuando su caja de arena no estaba en las condiciones que ella misma consideraba óptimas, se sentaba a su lado y no dejaba de maullar lastimosamente hasta que se la limpiaba. Por supuesto, sólo una vez limpia, hacía ella sus necesidades. Para Nirvana no había mayor objeto de provocación que la escoba y el movimiento rítmico de mis pies descalzos al barrer. Por eso, cuando tenía que barrer, la encerraba en el baño. La primera vez que saltó sobre mis pies, después de haberla encerrado, pensé que yo

no había cerrado bien la puerta. La segunda vez, pensé que la puerta estaba rota. La tercera vez, la escuché. Se subía al lavabo y saltaba desde allí sobre el pomo de la puerta, impulsando su cuerpo y cargando el peso hacia el lado correcto, para que girase. Cuando perfeccionó la técnica, no pasaban ni cinco segundos desde que yo cerraba la puerta hasta que ella la abría. Nirvana era consciente de la puerta, del pomo, de su mecanismo de apertura y, muy especialmente, de que tras la puerta estábamos yo, la escoba y mis pies. Era consciente de sí misma, de sus movimientos, de las distancias y de qué tenía que hacer para abrir la puerta. Tenía una representación muy adecuada de nuestro pequeño universo y de todo lo que en él había. Era consciente de que la puerta de entrada a la casa era el lugar idóneo para que yo me percatase de su escudilla vacía; era consciente de que el agua corriente del grifo sabía mejor que el agua estancada; era consciente de que, si no dejaba de maullar, yo le haría caso. Nirvana era consciente; poseía esa conciencia representativa necesaria para considerar opciones, valorar posibilidades y elegir entre ellas. Y, cuando no pude llevármela conmigo de intercambio, y pasó a vivir en una enorme casa al cuidado de mis padres, enseguida fue consciente de que sus condiciones mejoraban. No necesitaba avisar —y, por eso, no lo hacía— ni de su escudilla vacía ni de su caja de arena sucia. Seguía bebiendo del grifo, porque le gustaba; cambió mis pies por los de mi madre; y siguió abriendo puertas —no supuso ningún reto para ella que ahora tuviesen manilla en vez de pomo, de hecho cambió la técnica desde el primer momento; era mucho más sencillo, sólo tenía que colgarse—, pero con otro objetivo: tumbarse en la cama al lado de mi padre y ronronearle amorosamente. Nirvana era consciente, era consciente de muchas cosas y su representación del mundo crecía al mismo tiempo que él.

Si pensamos en los agentes como sujetos de acciones estratégicas, tendríamos que concluir que la superioridad de las personas en relación con el resto de los animales subyace en su capacidad para comprender relaciones causa-efecto más complejas, trazar planes, prever consecuencias y hacer cálculos a largo plazo. Para todas estas capacidades el poder de formar representaciones internas es esencial. Si entendemos la conciencia de este modo, entonces la diferencia entre animales humanos y no humanos es simplemente de grado; es una diferencia cuantitativa. Puedo afirmar que mi capacidad es superior a la

de Nirvana y, a su vez, la de Nirvana superior a la de una mosca, pero no puedo establecer una diferencia cualitativa entre persona-gato-mosca.

Por eso, Taylor rechaza la conciencia representativa como rasgo distintivo de la persona y considera que el modo adecuado de buscar esto rasgo es atendiendo a la característica de significado y analizando la especial “naturaleza” del “sub-agente”. Si centramos nuestra atención en los significados, parece evidente que hay asuntos de significado que son peculiarmente humanos que no encuentran analogía en otros animales. Éstos se revelan de forma especialmente clara al analizar el conjunto de sentimientos exclusivamente humanos; esto es, sentimientos como el orgullo, la vergüenza, la autoestima, la culpa, el amor, el odio, etc. Para Taylor nuestro modo de acceso, nuestra experiencia intuitiva, directa, de los significados exclusivamente humanos se da a través del sentimiento. Cuando queremos explicar lo que sentimos, nos vemos obligados a describir la situación en la que nos hallamos y a determinar—incluso a justificar— aquellas cosas que resultan importantes para nosotros, desentrañando significados que permanecían ocultos. Si, en el proceso de articulación del sentimiento, ponemos de manifiesto lo verdaderamente significativo y nos percatamos de que estábamos confundidos sobre ello, el sentimiento cambia, se transforma. Los asuntos humanos están conectados con un tipo de conciencia reflexiva diferente a la representativa. Lo llamativo de una persona no es simplemente la conciencia representativa, sino que la conciencia humana “va unida a la transformación del significado” (Taylor 1958d, p. 261).

Bajo la noción de representación subyace la idea de que las representaciones son independientes de los objetos. El objeto está ahí, es así, independientemente del modo en que lo representemos. Pero si examinamos la articulación de nuestros sentimientos, podemos ver que esta idea no se sostiene. Cuando intentamos explicar qué es particular a cada uno de estos sentimientos, comprobamos que sólo podemos hacerlo si describimos la situación y aquello que nos sentimos inclinados a hacer. La vergüenza, por ejemplo, es eso que sentimos en una situación que vivenciamos como humillante y de la que queremos escapar. Las acciones a las que nos sentimos inclinadas son identificadas por nuestros objetivos, pero frecuentemente éstos sólo son inteligibles sobre un trasfondo de significados puramente humanos. De igual mo-

do, sentimiento y acción están estrechamente vinculados, pues el sentimiento es el que determina la direccionalidad (intencionalidad) de nuestro actuar. En todo lo relacionado con estos sentimientos humanos, la comprensión/interpretación del sentimiento lo constituye; y, por ello, el sentimiento no es independiente del objeto. La teoría de la conciencia como representación se vuelve inoperativa en el mundo humano.

La conciencia en este sentido tradicional no parece ser la concepción que necesitamos para capturar la distinción entre las personas y otros agentes. La conciencia de las personas, en la que formulan sus emociones, parece ser de otro tipo (Taylor 1981 [1983], p. 53).

Si examinamos objetivos como la supervivencia o la reproducción, quizás podamos convencernos a nosotros mismos de que la diferencia entre los seres humanos y los demás animales subyace en una superioridad de forma. Algo similar ocurriría si atendemos al rango de emociones compartidas con los animales. Pero, si examinamos estos sentimientos humanos, podemos ver que los fines que conforman la vida humana son *sui generis*. Y, entonces, incluso los fines de supervivencia y reproducción aparecen bajo una nueva luz. Estos asuntos humanos están conectados con un tipo de conciencia cualitativamente diferente. Que x sea significativo para α exige que, de algún modo, α sea sensible a x . Llegar a ser consciente del significado de x , altera el modo de ser sensible de α . Y dado que la sensibilidad hacia x es parte de su tener significado para α , podemos ver cómo la conciencia de α puede transformar el significado de x . De hecho, podríamos decir que ningún α puede ser sensible a x , si no es capaz de formular o, al menos, de dar expresión a x . Sin más circunquios: el tipo de conciencia que el lenguaje soporta es esencial a los sentimientos humanos.

Cuando examinamos los asuntos peculiarmente humanos, la conciencia que presuponen no puede ser entendida sólo como el poder de formular representaciones independientes del objeto. La conciencia —quizá podríamos decir aquí el lenguaje— es como si fuera el medio en el que aparecen por primera vez como preocupaciones para nosotros. En cierto modo, el medio es inseparable del contenido; por eso, como vimos anteriormente, nuestra comprensión en este dominio es constitutiva de lo que sentimos (Taylor 1981 [1983], p. 55).

El sentimiento es nuestro modo de acceso privilegiado al dominio de los significados exclusivamente humanos. El sentimiento exige no sólo una conciencia representativa, sino también una conciencia reflexiva capaz de articularse a través del lenguaje. Y esta peculiaridad es la que dará lugar, en la filosofía de Taylor, a la definición del ser humano como un animal que se autointerpreta.

5. Ensayando una fenomenología del sentimiento

Pero antes de profundizar en esta definición, vamos a intentar hilvanar esta “fenomenología del sentimiento” que subrepticamente acabamos de esbozar.

Taylor incluye la vergüenza, la culpa, la autoestima, el orgullo, la dignidad, el amor, el odio, etc., en el subconjunto de sentimientos/emociones exclusivamente humanos. Concede, de este modo, que los animales también tienen sentimientos/emociones; pues como agentes, como seres de significado, son sujetos de objetivos, aversiones y preferencias. Sin embargo, tal vez sería útil para nuestra investigación apropiarnos de la diferencia que, en la actualidad, las neurociencias establecen entre emoción y sentimiento. Si aceptamos que la emoción es una respuesta hacia un estímulo externo y el sentimiento es una experiencia mental —una respuesta o una interpretación de las emociones en función de experiencias personales—, podríamos decir que los animales (humanos y no humanos) poseen emociones,⁹ mientras que las personas no sólo tienen emociones sino también sentimientos. De este modo, el sentimiento queda ligado a la dilucidación del significado, a la conciencia reflexiva capaz de articulación.

Que los animales poseen emociones parece estar fuera de toda duda; emociones que, además, van mucho más allá de su naturaleza como seres sintientes. Nirvana no sólo era inteligente, también era un hervi-

⁹ Creemos que esta distinción emoción-sentimiento podría ayudarnos a realizar también una clasificación dentro del conjunto de los animales no humanos; pues, de forma intuitiva, parece que podemos afirmar que no todos los animales son capaces de estas emociones. Ciertos animales parecen ser sensibles sólo a ciertos estímulos externos que provocarían en ellos respuestas de placer/displacer como, por ejemplo, las medusas. La experimentación de emoción podría establecer una diferencia cualitativa entre los mismos. Sin embargo, no queremos avanzar esta idea pues resulta complejo dilucidar si efectivamente no se dan estas emociones o, simplemente, nosotros no somos capaces de percibirlas.

dero de emociones. Le gustaban el agua corriente del grifo, la estufa de cuarzo encendida y mis subrayadores desparramados por el escritorio. Le disgustaban la arena sucia, el ruido del secador de pelo y mis sobrinos con sus constantes manoseos. Se alegraba cuando llegaba a casa después de todo el día en la facultad y así me lo hacía saber, frotándose contra mis piernas y ronroneando. Se aburría cuando pasaba todo el día en casa trabajando, y me lo demostraba sentándose encima de mis apuntes cuando estudiaba o encima del teclado del ordenador cuando escribía en él. Se enfadaba cuando le gritaba y regañaba, y agachaba las orejas, ladeando la cabeza y moviendo la puntita de su cola de siamesa.

En su vida, Nirvana tuvo dos grandes fijaciones: mi pareja y mi padre. Podría decir que al primero le odiaba y al segundo le adoraba; pero, en realidad, esta afirmación es una antropomorfización. Podría decir que odiaba a mi pareja porque, cuando venía a visitarme a Santiago, le impedía dormir en su lugar favorito: mi regazo. Como no le dejaba dormir en la cama y la devolvía una y otra vez a su canasta, le cogió una profunda antipatía y aprendió: en cuanto le veía entrar en la casa, le bufaba y se iba a su canasta. Pero Nirvana no le odiaba, no le deseaba ningún mal; simplemente mi pareja no le gustaba, probablemente era su objeto de máxima aversión. Soy yo la que, por empatía con mi gata, creo reconocer una emoción que articulo y expreso en clave sentimental. De igual modo, podría decir que Nirvana adoraba a mi padre. El porqué, en este caso, es más difícil de averiguar. Probablemente tuviese que ver con que mi padre —a diferencia de mi madre que se deshacía en mimos y cuidados hacia Nirvana— solía ignorarla. Una carantoña de mi padre era más valiosa. Y Nirvana aprendió cuando era más fácil de conseguir: por la mañana. Por eso abría todas las puertas que hiciese falta para convertirse en su despertador-ronroneador personal y recibir su recompensa en forma de caricias matutinas. Pero Nirvana no le adoraba, no sentía amor ni veneración, simplemente mi padre le gustaba, probablemente era su objeto de máxima preferencia. Nuevamente soy yo la que, por empatía, sentimentalizo unas emociones que, por básicas, no dejan de ser complejas. En ninguno de los dos casos puedo decir que Nirvana odiaba o adoraba de forma propia. La atribución de sentimientos humanos a los animales —algo especialmente sencillo de hacer cuando nos sentimos muy unidos a ellos— es una antropomorfización.

Al analizar estos sentimientos se ponen de manifiesto no sólo significados que atañen exclusivamente a los seres humanos, sino la condición de posibilidad de los mismos. Es fácil atribuir a los animales sentimientos como el amor y el odio, pues, en cierto modo, parecen la máxima expresión de las emociones de agrado (preferencia) o desagradado (aversión), respectivamente; pero, el amor y el odio son sentimientos que entrañan significados humanos.

Si tenemos que explicar qué es particular a cada uno de estos sentimientos, nos vemos obligados a describir la situación y aquello que nos sentimos inclinados a hacer. Si quiero explicar o comprender mi amor por mi pareja, tengo que describir la situación que compartimos, qué relación tenemos y qué hacemos; todo lo que significa, desearle lo mejor, querer su felicidad tanto como la mía propia, y lo que me siento inclinada a hacer, escucharle, cuidarle, protegerle, etc. De igual modo, si quiero explicar o comprender mi odio hacia una persona, tengo que describir la situación que compartimos, todo lo que significa y lo que me siento inclinada a hacer.

Hay otros sentimientos que requieren una mayor articulación para su comprensión y que, pese a nuestra cercanía y simpatía por Nirvana, seríamos incapaces de atribuir a una gata. En este sentido, merece la pena detenerse en el análisis de sentimientos como la vergüenza o la culpa, que el propio Taylor apunta en diferentes momentos en su exposición.¹⁰

Analicemos el sentimiento de vergüenza. Para Taylor, la vergüenza sólo es potencialmente posible en el espacio público. El sentimiento de vergüenza no es independiente de la situación en la que experimento dicho sentimiento ni, por supuesto, de la conciencia que tengo de mí misma en dicha situación. Un mismo hecho, pongamos por ejemplo una caída, puede provocar diferentes emociones. Si al salir de la ducha en la intimidad de mi casa, resbalo y me caigo, mi sentimiento probablemente será de enfado o fastidio por mi torpeza. Cuanto más aparatosa sea mi caída, mayor será mi hastío. Si bailando con mi pareja, resbalo y me caigo, mi sentimiento probablemente será de deleite o divertimento. Cuanto más aparatosa sea mi caída, mayor será mi jocosidad. Pero, si durante una exposición pública en un congreso, resbalo

¹⁰ Estos análisis pueden encontrarse tanto en "The concept of person" (1981) como en "Self-Interpreting Animals" (1985c).

y me caigo, mi sentimiento muy probablemente será de vergüenza o bochorno. Cuanto más aparatosa sea mi caída, mayor será mi sofoco. Lo vergonzoso sólo puede ser explicado a partir de la conciencia de la persona, pues la vergüenza de mi situación es parcialmente constituida por mi modo de aparecer en el espacio público. La vergüenza no es una propiedad que podamos mantener de algún modo independiente de la experiencia que los sujetos tienen. No es un significado independiente que poseo en mi conocimiento, sino más bien un significado ligado a mi ser consciente como agente.

Si quiero explicar este sentimiento de vergüenza, debo explicar la situación, desentrañar los significados implícitos y aquello que me siento inclinada a hacer. El sentimiento de vergüenza es la respuesta a una situación que está soportando una carga significativa relevante. En una situación de extrema importancia para mí, consciente de que todos los ojos están puestos en mí, ofrezco una imagen de mí misma que no es la que deseo. Destrozo la imagen que pretendía proyectar ante el público. De nada servirá que los presentes se preocupen por mí y me intenten consolar diciéndome que lo importante es que no me haya hecho daño al caer. No habrá consuelo posible para mí, pues el sentimiento depende de cómo vivencio esta situación. Lo único que quiero es desaparecer.

Pero algo mucho más profundo subyace en este sentimiento. Si siento vergüenza, porque esa no es la imagen que quiero que recuerde mi auditorio, significa que tengo una imagen ideal que es la que originalmente pretendía proyectar, una imagen a la que aspiro por tener una especial significatividad para mí. La imagen que pretendía proyectar era una imagen profesional, porque en el ideal de profesora-investigadora residen significados de gran relevancia para mi persona. En el trasfondo del sentimiento de vergüenza, aparece un agente consciente de sí como agente, aparece un mostrarse digno/índigno en el espacio público, aparece una aspiración. Los sentimientos referidos a la vida de los sujetos incorporan un sentido de lo que es verdaderamente importante para nosotros, aquello a lo que aspiramos. Si yo intento explicar mi aspiración, tendré entonces que confesar que la filosofía es mi pasión y la educación mi vocación; que me siento profundamente comprometida con mi trabajo como profesora-investigadora; que deseo ser capaz de ofrecer una argumentación, compleja, reduciendo-

la y simplificándola para hacerla fácilmente aprehensible; que anhelo poseer toda una serie de habilidades comunicativas que me permitan conectar con las personas que me escuchan —también con las que me leen— y transmitirles mi propia pasión.

Si soy capaz de articular todos estos significados subyacentes, entonces puedo llegar a comprender que nada tiene que ver mi caída ni con la filosofía, ni con la educación, ni con mi discurso, ni con mi argumentación, ni con mis habilidades comunicativas. A través de la articulación, desenredo el entramado de mis sentimientos y redirijo el foco de atención hacia lo verdaderamente significativo. Entonces, el sentimiento originario se transforma. Es posible que aún quede un poco de congoja —una también tiene su propia vanidad—, pero se abre paso a la satisfacción o a la frustración dependiendo de si me acerco o me alejo de mi verdadera aspiración.

Dado que estos sentimientos son vivenciados por las cargas significativas a las que refieren, es posible sentir vergüenza irracionalmente; pero también es posible articular los significados intrínsecos y descubrir racionalmente que la situación no es en realidad vergonzosa. Moverse de una comprensión confusa, incoherente, de lo verdaderamente significativo a una comprensión más articulada, más clara, más consciente encaja con la definición de interpretación de Taylor. Esta interpretación exige una conciencia reflexiva capaz de la articulación, y nuestro único medio para la articulación es el lenguaje. El significado (lingüístico) de vergüenza sólo puede ser explicado con referencia a los sujetos para los que estos significados (emocionales) tienen peso, y viceversa. Si no existiesen tales sujetos, un término tal no tendría significado. A ver, Nirvana, dime tú cuándo y por qué sentiste vergüenza.

6. El ser humano como animal que se autointerpreta

La reflexión sobre los sentimientos humanos lleva a Taylor a la definición del ser humano como animal que se autointerpreta: estamos constituidos por la comprensión que tenemos de nosotros mismos. Los seres humanos se autointerpretan porque la existencia humana está constituida primordialmente por el conjunto de significados que las cosas tienen para nosotros, significados determinados a su vez por las interpretaciones de los propios agentes. El ser humano está condenado a una incesante reformulación indefinida.

Efectivamente, el núcleo esencial de la antropología filosófica de Taylor —y, por extensión, de toda su filosofía— podemos situarlo en esta definición del ser humano como un animal que se autointerpreta (*“Self-Interpreting Animals”*, 1985c). El propio Taylor reconoce que no es una idea propia, sino más bien una caracterización recurrente en la filosofía contemporánea. Es una tesis central dentro de las ciencias del hombre que entró en la filosofía gracias a Dilthey y se hizo muy fuerte a finales del siglo xx con la contribución de autores como Heidegger, Gadamer o Habermas.

Partiendo del *factum* del sentimiento, Taylor elabora una argumentación trascendental, esboza una fenomenología del sentimiento, que revela la naturaleza del ser humano como animal que se autointerpreta. En esta ocasión la argumentación se estructura en cinco afirmaciones básicas. En primer lugar, afirma Taylor, nuestros sentimientos son de tal modo que decir adecuadamente lo que son implica expresa, hacer explícita, una carga significativa. Experimentar un sentimiento es ser consciente de nuestra existencia, estado, condición o situación como humillante, vergonzosa, indignante, excitante, maravillosa, etc. Cada una de estas cualidades conlleva algo importante, esto es, una “carga significativa”: apunta al modo en que algo puede ser relevante o de gran importancia para nuestros deseos, objetivos, aspiraciones o sentimientos.

En segundo lugar, algunas de estas cargas significativas son única y exclusivamente referidas al sujeto, dependen de la vivencia del sujeto. Esto es evidente en el análisis de los sentimientos propiamente humanos. El significado lingüístico de estos sentimientos sólo puede ser explicado en relación con el significado emocional, y viceversa. No existe un conjunto de sentimientos humanos en sí. Los sentimientos no son propiedades que podamos mantener de modo independiente de la experiencia de los sujetos que los vivencian.

Las emociones peculiarmente humanas son merecedoras de un examen minucioso porque remiten a la vida de los sujetos como sujetos, porque incluyen, en tercer lugar, una explicación de cómo es vivenciada esa vida y del ideal hacia el que esa vida aspira. Nuestros sentimientos de vergüenza, dignidad, culpa, orgullo, al igual que nuestros sentimientos de admiración o desprecio, de autoaceptación o de remordimiento, ofrecen una explicación potencial dentro de nuestras

vidas como sujetos. Incorporan no sólo algo que es vivido como significativo para mí, sino un sentido de lo que es importante para nosotros. Nos abren al dominio de lo que realmente significa ser humano, del ideal normativo del ser humano —no será meramente casual que Taylor continúe desde aquí deslizándose paulatinamente hacia la reflexión ética.

Ahora bien, ciertos sentimientos exigen una explicación más profunda que otros. Los significados que incorporan deben ser articulados. Este es el motivo por el que tiene sentido hablar del ser humano como animal que se autointerpreta, pues estas articulaciones son ya interpretaciones del yo. Nuestros sentimientos referidos al sujeto, exigen un cierto grado de articulación con el fin de abrirnos, traer a la luz, los significados implícitos. Que nuestros sentimientos están ligados a un proceso de articulación es la cuarta afirmación de Taylor. Y es esta característica, sobre la cima de las otras tres, la que nos posibilita hablar del ser humano como un animal que se autointerpreta.

Esta interpretación no es un extra opcional, sino que es una parte esencial de nuestra existencia. Pero la articulación, la interpretación, sólo es posible porque somos animales de lenguaje, última afirmación nos devuelve a uno de los rasgos trascendentales del ser humano. Sólo nosotros, animales de lenguaje,¹¹ tenemos sentimientos como la vergüenza o la dignidad. El lenguaje no sólo permite articular nuestras emociones, poner el foco de atención en los significados implícitos, en lo verdaderamente importante y expresarlo, compartirlo, con los demás, sino que también nos otorga el poder de la transformación. A través del lenguaje articulo el entramado de mis sentimientos y redirijo el foco de atención hacia lo verdaderamente significativo. Pero si en la articulación cambia nuestra comprensión del significado, también cambia el sentimiento que de hecho experimentamos.

Podemos sintetizar lo expuesto hasta aquí recogiendo las cinco afirmaciones básicas: (i) que algunas de nuestras emociones implican atribuir cargas significativas, (ii) que algunas de estas cargas significativas

¹¹ Merece la pena destacar que el último libro de Taylor, publicado en el 2016, *The Language Animal*, recupere las tesis expuestas en sus primeras obras para mostrar que el lenguaje no se limita a describir, sino que constituye el significado y da forma a la experiencia humana. Tras quince años dedicado en exclusiva a los estudios sobre el proceso de secularización en Occidente y la redefinición del concepto de laicidad, Taylor regresa al punto de partida, señalando nuevamente tesis propias que han pasado más o menos desapercibidas.

son referidas exclusivamente al sujeto, (iii) que nuestros sentimientos referidos al sujeto son la base de nuestra comprensión de lo que es ser humano, (iv) que estos sentimientos están constituidos por articulaciones, y (v) que estas articulaciones requieren lenguaje, para concluir que ser persona es vivir intentando dar respuesta a una cuestión que siempre permanece abierta: *¿quién soy yo?*

Una última apreciación, a riesgo de ser repetitivos. Esta antropología filosófica, esta definición del ser humano, es el eje fundamental de toda la filosofía de Taylor, el prisma a través del cual se proyectarán las diferentes líneas de investigación que desarrollará en su filosofía —ética, política y religión— como una constante búsqueda de significados y de nuevas interpretaciones —el ser humano como fuerte evaluador, como animal social y como ser espiritual, respectivamente— de lo que significa realmente ser humano. Perder de vista esta definición del ser humano y el proyecto que Taylor explícitamente inicia en sus primeros escritos puede llevarnos a una deficiente comprensión de su filosofía. De ahí los múltiples —y, a veces, hasta contradictorios— intentos de catalogar a Taylor ahora en historia, ahora en sociología, ahora en política, ahora en teoría crítica, ahora en religión. Y es que Taylor es, por excelencia, el filósofo de la identidad que con mayor derecho podría entonar ese *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*.

Referencias

- Abbey, R. (ed.), 1994, *Charles Taylor*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Campillo, A. y D. Manzanero (eds.), 2015, *Actas I Congreso de la Red Española de Filosofía*, Publicacions de la Universitat de València, Volumen II.
- Carrithers, M., S. Collins y S. Lukes (eds.), 1985, *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Gracia, J., 2009, *Presupuestos hermenéuticos de la filosofía moral y política de Charles Taylor para una sociedad intercultural* [Tesis Doctoral], Universidad de Valencia, Valencia.
- , 2010, “Perfil hermenéutico de la antropología filosófica de Charles Taylor”, en San Martín y Domingo (eds.) 2010, pp. 252-266.
- Honneth, A. y H. Joas, 1988, *Social Action and Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kontos, A. (ed.), 1979, *Power, Possessions and Freedom*, University of Toronto Press, Toronto.
- Laitinen, A. y Smith, N. H. (eds.), 2002, “Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor”, *Acta Philosophica Fennica*, vol. 71, Helsinki.

- MacIntyre, A. (ed.), 1972, *Hegel: A Collection of Critical Essays*, Doubleday, Nueva York.
- Mischel, T. (ed.), 1977, *The Self: Psychological and Philosophical Issues*, Blackwell, Oxford.
- Rodríguez García, S. E., 2014, "Charles Taylor: de la antropología filosófica a la filosofía antropológica", *Investigaciones Fenomenológicas*, no. 11, pp. 263-280.
- , 2015, "Antropología filosófica y filosofía antropológica en la obra de Charles Taylor. La reflexión filosófica como proyecto vital", en Campillo y Manzanero (eds.) 2015, vol. II., pp. 83-96.
- , 2017, "La investigación trascendental de Charles Taylor", *Investigaciones Fenomenológicas*, no. 14, pp. 213-238.
- Rorty, A. (ed.), 1976, *The Identities of Persons*, University of California Press, Berkeley.
- Rosenblum, N. L. (ed.), 1989, *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge.
- San Martín, J. y T. Domingo (eds.), 2010, *La imagen del ser humano: historia, literatura y hermenéutica*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Smith, N. H., 2002, *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*, Polity Press, Cambridge.
- Swindal, J. C. y H. J. Gensler (eds.), 2005, *The Sheed & Ward Anthology of Catholic Philosophy*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- Taylor, Ch., 1964, *The Explanation of Behaviour*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- , 1971, "Interpretation and the Sciences of Man", *Review of Metaphysics*, no. 25, pp. 3-51.
- , 1972, "The Opening Arguments of the Phenomenology", en MacIntyre (ed.) 1972, pp. 151-187.
- , 1976, "Responsibility for Self", en Rorty (ed.) 1976, pp. 281-299.
- , 1977, "What Is Human Agency", en Mischel (ed.) 1977, pp. 103-135.
- , 1978, "The Validity of Transcendental Arguments", *Proceedings of the Aristotelian Society*, no. 79, pp. 151-156.
- , 1979, "Atomism", en Kontos (ed.) 1979, pp. 39-61.
- , 1981, "The Concept of Person" [conferencia], en Taylor 1983, pp. 48-67, y Taylor 1985a, pp. 97-114.
- , 1983, *Social Theory as Practice*, Oxford University Press, Nueva Delhi.
- , 1985a, *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , 1985b, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , 1985c, "Self-Interpreting Animals", en Taylor 1985a, pp. 45-76.
- , 1985d, "The Person", en Carrithers, Collins y Lukes (eds.) 1985, pp. 257-281.

- , 1988, “Foreword”, en Honneth y Joas 1988, pp. vii-ix.
- 1989a, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge.
- , 1989b, “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate”, en Rosenblum (ed.) 1989, pp. 159-182.
- , 1991a, *The Malaise of Modernity*, Anansi, Toronto.
- , 1991b, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge.
- , 1993, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton.
- , 1994, *La ética de la autenticidad*, trad. Pablo Carbajosa, Paidós, Barcelona.
- , 1995, *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge.
- , 1996, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad. Ana Lizón, Paidós, Barcelona.
- , 1997a, *Argumentos filosóficos*, trad. Fina Birulés, Paidós, Barcelona.
- , 1997b, *La liberté des modernes*, ed. de Philippe de Lara, Presses Universitaires de France, París.
- , 2002, —, *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Harvard University Press, Cambridge.
- , 2003, *Las variedades de la religión hoy*, trad. Ramón Vilá, Paidós, Barcelona.
- , 2005, *La libertad de los modernos*, trad. Horacio Pons, Amorrortu, Buenos Aires.
- , 2007, —, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge.
- , 2009, *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, trad. Mónica Utrilla et al., Fondo de Cultura Económica, México.
- , 2015, *La era secular*, trad. Ricardo García y María Gabriela Ubladini, Gedisa, Barcelona.
- Tully, J. (ed.), 1994, *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge University Press, Cambridge.

Stoa

Vol. 9, no. 18, 2018, pp. 59-77

ISSN 2007-1868

FILOSOFÍA DEL DERECHO EN EMMANUEL LEVINAS: POLÍTICA Y PROXIMIDAD*

RAMSÉS LEONARDO SÁNCHEZ SOBERANO
Dirección de Posgrado e Investigación
Facultad de Ciencias Humanas y Sociales
Universidad La Salle
ramses.sanchez@ulsa.mx

RESUMEN: El objetivo de este trabajo consiste en demostrar que es posible una comprensión política de la ética levinasiana capaz de superar la función normativa del derecho en tanto que posesión nomológica del comportamiento humano. La esencia de esta formulación de la polis, lo veremos, consiste en imponer en la sociedad un orden sustentado en decisiones racionales, universales y dominadas por los intereses del yo. Levinas ha sugerido a lo largo de su obra que el acercamiento a la realidad a partir de la lógica de la razón lleva consigo dos consecuencias en las que el Mismo no puede abandonar su carácter de ser privilegiado e indiferente a lo social. La primera es aquella donde la representación obliga a la mismidad volver hacia sí después del cálculo de los dramas en los que vive ciertas experiencias. La segunda es la que responde a la desontologización de la lógica y que está a la base de la imposibilidad de pensar el Derecho como una intervención efectiva en las relaciones sociales. Para Levinas un mundo sostenido en el derecho nomológico opera con la idea de postergar la violencia radical que esconde la naturaleza del yo administrado por su interesamiento en la gramática de la esencia y atendiendo su función unívoca y universal. No obstante, para que su ética pueda ser llevada a la polis, será necesario hacer algunas modificaciones que afectarían la ontología interna a su ética. De demostrar esta necesidad es de lo que se encargará este trabajo.

* Este artículo ha sido realizado en el marco de las investigaciones del Seminario de Fenomenología de la Educación del Pensamiento afiliado a la Universidad La Salle de México y registrado en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales.

PALABRAS CLAVE: Inter-esse · cara-a-cara · el tercero · política · proximidad

ABSTRACT: The object of this work is to demonstrate a political comprehension of Levinasian ethics capable of surpassing the normative function of rights insofar as nomological possession of human behaviour is possible. The essence of this formulation of the polis, as we will see, consists of imposing on society an order supported by universal rational decisions dominated by the ego's interests. Levinas has suggested all throughout his work that approaching reality through the logic of reason carries with it two consequences in which the self cannot abandon its nature as socially indifferent and privileged being. The first one is that where representation forces selfness to return to itself after calculating the drama through which it lives certain experiences. The second one answers to the deontologization of logic and it is at the base of the impossibility of thinking of Rights as an effective intervention among social relations. To Levinas, a world supported on nomological rights works based on postponing the radical violence that hides the nature of the self administered by its interest in the grammar of essence while tending to its univocal and universal function. However, in order for his ethics to be taken to the polis, it will be necessary to make some modifications that will affect the internal ontology of those ethics. Showing that need will be the purpose of this work.

KEYWORDS: Inter-esse · Face-to-Face · The Third · Politics · Proximity

1. Introducción

Que la responsabilidad infinita por el otro pueda ser planteada como sinónimo de desinterés, caridad y de amor señala que en Levinas es necesario pasar del comienzo de la filosofía como disposición psíquica —tan dispuesta al juego de las perspectivas donde los avatares de la voluntad condicionan las relaciones humanas— a la ocupación efectiva en la justicia para el otro. La relación con el otro es así un modo de intervenir en el ser. Esta situación ontológica radical requiere abandonar el carácter victimista del hipócrita que, escuchando la voz de una ley que le amenaza constantemente, se descubre obligado a exhibir cómo se hace cargo del otro: “El justo que se sabe justo ya no es justo. La primera condición del primero como del último de los justos es que su justicia permanezca clandestina para él mismo” (Levinas 2001, p.98). Lo anterior se hace eco de lo señalado por O. Mongin: “Cuando la ética se adorna con las máscaras de la virtud, ya no podemos distinguir entre el bien y el mal” (1984, pp. 282-300). De acuerdo con esto, y en concomitancia con los términos más propios al léxico levinasiano,

necesitamos saber cuál es la estrategia política sobre la cual se asentaría la posibilidad de pasar de los términos del *Otro* hacia el tercero (Rabinovich 2005, pp. 376-380). El tercero es aquel que constituye el sentido de la política. Él sería el dispositivo por el cual la ética radical podría ser ampliada a los fundamentos del Estado. El tercero es el que no está dentro de las esferas de lo que me es próximo, allegado o familiar, sino que describe “lo social, con sus instituciones, sus formas universales, sus leyes” (Levinas 1982, p. 75); dicho con más claridad, es aquello por lo cual es posible exigir el cumplimiento de la justicia pues: “sólo se es libre en un mundo donde se puede acusar y juzgar” (Levinas 2009, p. 429).

Si atendemos el alcance de esta situación encontraremos que es necesario, para abordar políticamente su ética radical, asumir que el “cara-a-cara” sería insuficiente para edificar la sociedad humana.¹ El pensamiento de lo social, el problema de la ciudadanía, en los términos del orden que instaura la política, empuja a pensar el tercero sobre los parámetros donde se pone en juego el respeto y la pluralidad humana.² La situación efectiva del tercero señala que la otredad ya no está únicamente frente al yo, sino en una situación en la que se encuentra más allá de la experiencia del rostro. De modo que en este estado es necesario interrogarse por cuestiones como la prioridad, la compasión y el enjuiciamiento —ellos serían los momentos donde el yo se ve impelido a elegir entre los hombres (Levinas 1995, pp. 146)—. La situación del tercero exige pasar de la inmediatez de la caridad entre rostros que se miran a la posición de la justicia en la socialidad. Gracias a este paso será posible acceder a la situación donde el otro me exige comprometerme con los términos ontológicos y jurídicos desde los cuales comprender la igualdad entre las personas.³

Si la moral puede ser una farsa es porque vive el riesgo de asentarse en un mundo dominado por la guerra. Cuando la obra de Levi-

¹ Sobre el concepto de “cara-a-cara” en Levinas *Cf.*, Lewelyn 1995, pp. 93-109, y Levinas 1971, pp. 78 y ss.

² Sobre el secreto que mantiene esta disposición, *Cf.*, Levinas 1974, p. 29.

³ El planteamiento de los Derechos Humanos ofrece una disputa entre la validez nomológica del Derecho y el sentido metafísico de la ética en tanto que justicia radical. Esta radicalización de la justicia tendría que ver con la búsqueda incesante del bien. Una búsqueda que solo podría llevarse a cumplimiento en la consideración efectiva del bienestar del otro. *Cf.*, Levinas 1971, pp. 80-103; 1991, pp. 215-219; 1994, pp. 145-148; 1995, pp. 127-156.

nas sugiere que la lucha es el principio último de la realidad y que el combate no es un estado accidental de la realidad sino su estructura última, es necesario repensar el significado de que el estado de guerra ridiculice la moral (Levinas 1971, p. 5). Esto significa que, antes de comenzar por aceptar la ontología realista de Heidegger —como ha sugerido Jean Luc Marion— el punto de partida de su pensamiento es la política. Por lo tanto, si la guerra es “la patencia misma, o la verdad, de lo real” (Levinas 2009, 258-262), es porque el ser se revela originariamente en la política. Con ello Levinas ha aceptado que la aportación universal de la moral desaparecería una vez que ha sido puesta bajo la tutela de la política como principio práctico y exclusivo de la socialidad (cuando debe depender de una moral sostenida en normas). Su universalidad sería reconducida “a las funciones de la prudencia” la cual designa originariamente, según la tradición salida de Aristóteles, la inteligencia práctica de las situaciones donde la dominación de la política deviene astucia y cálculo (Volpi, 2012, pp. 45 y ss). Así, razonar en términos axiológicos sobre lo real, supondría finalmente renunciar a la lucidez constante para ver en la guerra el principio último de la realidad. Es por ello que “la política siempre debe poder estar controlada y criticada a partir de la ética” (Levinas 1981, p. 75).

Lo anterior indica que, una vez instalados en la política, comienzan a ser esbozados los límites de la responsabilidad infinita por el *Otro* y se hace imperativo pensar en las tomas de posición frente a los demás. Así, intentar salvar al otro de la dictadura, de la neutralización de su palabra y de la totalización de su ser —y elegir a quién salvar o tratar como igual— es ya estar dentro de una situación radical en el ser a partir del reconocimiento de una condición social peculiar. Si la ética no puede ser impersonal y debe estar relacionada con la situación social, es porque debe elegir y dirigirse al otro singular. Este límite impuesto a la noción de *Otro* absoluto consiste en comprender con sensatez cómo el principio rector de una ética, acusada de hacer imposible el acto moral,⁴ debe impedir que su operación pueda devenir injusta o ponerse al servicio del mal. Es por ello que se revela la idea de una caridad radical, una “sabiduría del amor”, como el movimiento en el ser

⁴ Con lo dicho hasta aquí queda superada la crítica de Derrida a Levinas en tanto que imposibilidad de llevar esta “ética de la ética” a su concreción. Cf., Derrida 1989, pp. 107-210.

que antecede –lo veremos– al nacimiento del orden impuesto por la política. Esto señala que la paz de la proximidad afecta radicalmente el orden de la verdad y del saber.

En lo que sigue mostraremos que con esta idea Levinas propone pensar otra posibilidad para los contratos sociales donde la normatividad que reina en el Estado, administrada por procesos de inteligencia y previsión estratégica, se vería limitada por las condiciones de su surgimiento, a decir, por la postergación de la violencia, el aplazamiento de la guerra y la dilación del asesinato.

2. Los fundamentos nomológicos del Estado

La tradición política, salida de la meditación hobbesiana, sostiene que el Estado surge de la necesidad de limitar la agresividad natural del hombre donde cada uno entra en la contienda para incrementar su poder.⁵ Esta situación obligaría a buscar por todos los medios vencer al otro a través de la fuerza, la astucia y la planeación mientras que el advenimiento de su poder se hace propicio. En Hobbes no existe ninguna situación donde el egoísmo pueda ser suspendido y es por ello que se hace necesario fundar las relaciones sociales en la normatividad. Las normas preservarían a los hombres de la siempre latente posibilidad de matarse entre sí. Esto permite pensar la política en términos de un proceso calculable destinado a ofrecer los intereses del derecho a la vida individual; gracias a ello, el Derecho funda el Estado en términos normativos, punitivos y a partir del aplazamiento de la oposición. Levinas refuta de Hobbes, aun cuando acepta su idea de vulnerabilidad, la condición de asesinato y la economía de fuerzas adjudicada al hombre en la erección de un Estado absoluto (Rabinovich 2005, p. 379). De esta manera, en las situaciones donde el poder político ya no tiene jurisdicción –donde ya no habría necesidad de respetar la ley– cada uno busca adquirir la máxima fuerza para afirmarse frente a los otros induciendo a la situación de un enfrentamiento generalizado (Levinas 1971, p. 5). Esta situación es llamada por Levinas *inter-esse*, en ella se describe la dura lección del ser, la imposible neutralidad de ser y “el gesto o drama del interesarse en la esencia” (p. 5). Con esta meditación

⁵ Sobre la lectura de la lógica de la auto-preservación en Hobbes, Spinoza y Locke, Cf. Simmons 2003, pp. 83-104.

Levinas puede conducirse al planteamiento de la ontología fundamental como un dispositivo de interés y esto revelaría su carácter original cuando la inmanencia absoluta del ser, el dentro-del-ser, no puede sino ser indiferente al llamado del Bien que lo trascendería, lo orientaría y lo obligaría a ser juzgado a partir de sus actos (Levinas 2006, pp. 48-51), esto es, cuando la trascendencia se revelaría como aquello que pone las condiciones para el acontecimiento del Bien.

De modo que el miedo padecido ante el poder del Estado sería arrancado de la amenaza constante a vivir en los términos de la venganza, de la astucia política, en la situación de la guerra, en la lucha por el trabajo, el desagravio, en la amenaza del narcotráfico, en la posibilidad del hambre y en la situación de calle. El Estado, dominado por los principios normativos de la política, validado por las instituciones promovidas por su propia legitimación y por las organizaciones consolidadas para cuidar el cumplimiento de la moral, se impone como la imposibilidad de obedecer las exigencias del deseo de fuerza sin estar obligado a destruir al que amenaza la obtención del objetivo universal. De esta manera las relaciones interpersonales necesitarían introducir un orden para aminorar el resentimiento y las intenciones secundarias. En un Estado fundado en la institucionalización de la moral no es posible abandonar el postulado donde la libertad toma la tonalidad de afirmar a voluntad la ampliación de su ser. Es por ello que Levinas pensará que “la teoría política saca la justicia del valor indiscutido de la espontaneidad donde se trata de asegurar, por el conocimiento del mundo, el ejercicio más completo de conceder mi libertad a la libertad de los otros” (Levinas 1971, p. 55), de manera que operaría con un desplazamiento que no nace del amor sino del interés por adquirir una libertad sin límites.

La reflexión política sobre las garantías salidas del contrato social —en tanto que modo de poner en suspenso la violencia— tiene muchas bifurcaciones. Para Hobbes es el medio para someter a los ciudadanos a un solo sujeto, para Étienne de la Boétie es la manera en la que el Estado legitima su poder sobre los individuos, mientras que para Spinoza y Rousseau los contratos democráticos muestran cómo cada individuo pierde su estatus individual para convertirse en un ciudadano respetuoso de la voluntad general. De acuerdo con ellos la política deviene un cálculo razonable erigido en la utilidad y capaz de exponer

el esfuerzo individual en conservar su ser a través de las fuerzas que el régimen político garantiza al ofrecer el mayor número de condiciones favorables para los intereses del Mismo. Es por lo anterior que Levinas se pregunta si todas las relaciones humanas se reducen al cálculo de los daños e intereses y todos los problemas surgidos en el orden social a la rendición de cuentas (Levinas 1982, p.13).

A diferencia de Rousseau, Levinas no afirma que la necesidad de la política se impone al pensamiento en favor de la constante imposibilidad de sobrevivir, ni por la necesidad de llevar a cabo un contrato con los semejantes para sortear la violencia; la política no sería la respuesta a la inseguridad en la que está inmerso el individuo que vive con los otros —defendiéndose y protegiéndose en la legalidad y en lo que es cada vez más conveniente para sí. Para salir de este ambiente de planeación, cálculo, cinismo, hipocresía y el manejo de estrategias es necesario hacer un vuelco en la dictadura de la inmanencia; aquí se verá totalmente trastocada la ontología de Heidegger (Moati 2012). Una respuesta generosa al dolor del prójimo ya no es suficiente pues ella no asegura la superación de la injusticia donde el mundo no deja de padecer ni de desconocer el sufrimiento de los otros.⁶ De modo que la justicia ya no puede ser planteada en términos de una relación ingenuamente bondadosa con el otro.

En concomitancia con lo anterior, es necesario preguntarnos: ¿es posible sacar la caridad de la relación unívoca con el otro para dejar que este acto pueda conducirse hacia el tercero? ¿Puede ser planteada la caridad fuera de los términos de la retribución y la dependencia? Para superar cualquier posibilidad de hipocresía heroica es necesaria una decisión efectiva, un acercamiento y una elección entre prioridades. Un acto tal sería aquel que engendra la política más allá de la inmanencia, pues él sería previo a la organización jurídica de la pluralidad humana. Es un acto que atrae consecuencias sobre la vida del tercero y que abandona el lugar abstracto del derecho normativo, nacido de la nomología helénico-romana, para señalar que ninguna bondad puede menospreciar la justicia. De esta manera es necesario plantear la política viviendo “en un mundo de ciudadanos y no solamente en el orden del cara-a-cara” (Levinas 1991, p.121).

⁶ La obra de Alain Finkielkraut ha tomado este camino orientándose hacia la disputa sobre la condición actual de la justicia. *Cf.*, Finkielkraut 1996, pp. 51 y ss.

El acto de despojamiento del interés por mantenerse en el ser, el *des-inter-esse*, exige un movimiento que orilla al *Mismo* a salir del ser por una vía desconocida por la ontología inmanente (Rolland 1935). En más de una ocasión se ha visto aquí que Levinas toma posición frente al “*epekeinas tês ousias*”⁷ platónico, a decir, en tanto que desvelamiento del único género que está más allá del ser, en tanto que asunción del exilio de Dios, en tanto que compromiso con la responsabilidad efectiva para con el otro (Critchley y Bernasconi 2002, pp. 47-48). El hacerse cargo del cumplimiento de la justicia ofrece un carácter novedoso a la ontología. Esta situación es el señalamiento del otro modo de ser que vendría a disociar de la política cualquier compromiso utilitarista (Levinas 2001, pp. 92). La política ya no sería el instrumento normativo para afianzar el cuidado de sí (resguardado en las instituciones que cuidan de la paz y la seguridad), sino que necesitaría ser pensada como un elemento capaz de coadyuvar, en la exigencia de limitar la responsabilidad infinita hacia el otro, a pervertir las relaciones humanas. Esta es la tarea de la justicia: “se opone a este deseo del político, nacido del mirar insaciable hacia horizontes lejanos, a este infinito gusto del político, a esta horizontalidad de la que era cuestión al comienzo, tomada como lo esencial del existir” (Levinas 2010, p. 76). Cuando es legítimo para el orden del Estado matar el asesino comenzamos a precipitarnos hacia el abandono de cualquier responsabilidad para con el *Otro*. En esa situación la condición ontológica de la alteridad se ve impelida por el poder del Estado y por la fuerza de sus dispositivos de manutención. Es por ello que los rostros tendrían que ser traicionados por las normas diseñadas para sustentar la vigilancia de una paz efímera.

Sin embargo, en la situación donde la estrategia del Estado y la validez de los imperativos incondicionales —cuidados por las organizaciones legitimadas por el poder y por el orden de la verdad y del saber (Levinas 1995, p. 145)— se ven impelidos por la situación donde el yo se da al cuidado del otro —más allá de los términos de la retribución y del consenso— el Estado pierde toda legitimidad y ya no sería capaz de vigilar las relaciones sociales.

⁷ Cf., Platón 1966, 509; Derrida 1989, pp. 116 y ss; Fuentes Ubilla 2009, pp. 253-272; Pintor-Ramos 1999.

Lo anterior señala que, con la deconstrucción de la ley del Estado, en tanto que institución que cuida de la organización nomológica de la socialidad, se emplaza en la ciudadanía el respeto de la fraternidad, la igualdad, la justicia y la paz. De esta manera el reconocimiento de los Derechos Humanos se pondría en juego en dos frentes, el político y el moral, por lo que será necesario cuestionar la “característica formal de los Derechos del Hombre” (pp. 149 y ss) para penetrar en sus compromisos ontológicos (Levinas 1991, pp. 215 y ss). En ellos la fraternidad no opera como un dispositivo donde se reconocen las identidades, sino como “mi responsabilidad de cara a un rostro que me mira como absolutamente extranjero” (Levinas 1971, p. 189). En la responsabilidad, cada hombre, ya me sea próximo o lejano, abandonaría su estatus anónimo en el que lo emplaza la norma (*nómos*), para devenir un rostro que se revelaría como el acontecimiento originario de la fraternidad donde ya no se estaría sometido a la vigilancia y la punición; de esta manera el “cara-a-cara” ha sufrido una ampliación. El terreno en el que ahora se encuentra exige el reconocimiento de la justicia como un acontecimiento que excede la legislación. Fuera de la ley del Estado el “cara-a-cara”, en tanto que materia de la paz y la justicia, reaviva la responsabilidad en las relaciones humanas. El Estado ha perdido toda legitimidad al comprender la fraternidad en los términos de la institucionalización de la ética y la moral. Al someter las relaciones sociales a las necesidades políticas su centro de gravedad se dirige a la violencia y la confrontación pues obliga a los hombres a defender sus derechos en los términos del uso perpetuo de la fuerza. “La guerra y la administración, es decir, la jerarquía, por las cuales se instaura y se mantiene el Estado, alienan al *Mismo* cuya pereza tenían que conservar; para suprimir la violencia, hay que recurrir a la violencia” (Levinas 2001, p. 95).

3. La ampliación del “cara-a-cara” y la política del “des-inter-esse”

Surge un nuevo problema al que ya no es posible esquivar, él ha salido de la formalización de los Derechos del Hombre (Levinas 1995, pp. 125-153): el problema de la igualdad. El reconocimiento de la igualdad como derecho humano supone que el Estado no puede guardar un trato favorable al rico, al poderoso o al que trafica influencias, así como tampoco permitiría que le dirijamos consideraciones al débil o favores

al poderoso. El concepto de igualdad exige que nuestra decisión sea imparcial en relación con la condición social del tercero. Sin embargo, la igualdad entre los hombres exige introducir medidas y comparar entre el próximo y el prójimo —con la noción de próximo describimos a todo aquel que es mi allegado mientras que con el concepto de prójimo nos referimos al tercero con el que no tengo familiaridad—. Gracias a estas ideas podemos señalar que, cuando el yo decide buscar justicia para el prójimo el sujeto ético se transforma en ciudadano. En esta situación él se convierte en sujeto que distribuye justicia. Y, si “como ciudadanos somos recíprocos” (Levinas 1991, p. 125), no hemos traicionado la asimetría esencial a la protoestructura de la ética. La asimetría es alcanzada “por mi desigualdad, por la excedencia de mis deberes sobre mis derechos” (Levinas 1978, p. 205). De esta manera la condición de ciudadano no entra en conflicto con el sujeto ético, exige limitar la responsabilidad hacia el próximo, pues el concepto de igualdad debe estar relacionado con la justicia del tercero aún cuando se puedan ver afectados los privilegios del prójimo.

Lo anterior puede ser aclarado todavía más. La legislación resulta necesaria ya que, antes de redimir al sujeto de su responsabilidad por el otro, se encarga de cuidar que esta responsabilidad no se transforme en la injusticia del tercero. De modo que las relaciones sociales afectan al legislador y, con ello, a las condiciones de la legislación. Esto señala por qué Levinas puede decir que la tarea fundamental del Estado consiste en “salvaguardar la justicia”. No obstante, si su obra separa la justicia de las instituciones que han obtenido legitimidad en el Estado, es porque la justicia corre el peligro de ponerse como un fin en sí mismo y con ello, descuidar la singularidad irremplazable de la persona. A esta situación Levinas le llama amor y es por ello que puede decir que: “el amor debe vigilar la justicia” (Levinas 1991, p. 125). Con esto se comprende con mayor profundidad la salida de la inmanencia del ser a través del concepto de *des-inter-esse*, la caridad y el amor.

Estas nociones describen la apertura de lo *Mismo* como grieta, huella, rostro. Ellos son los momentos de preparación para el advenimiento de acontecimientos: para poder recibir el rostro del *Otro*, hemos de estar preparados. Gracias a esta situación Levinas anuncia un *pathos* originario que nos pone en relación con lo que hay de absoluto en el

Otro: con la alteridad en sí misma, la existencia pluralista, la socialidad, antes de toda normatividad (Levinas 1983, pp. 55-58).

La noción de desinterés señala que no hace falta mirar al que se juzga para inclinarse ante él en favor de los condicionamientos misericordiosos provocados por las clemencias. Cuando el Otro no está sometido a los términos del miserable la relación ética no se resguarda en los avatares de una pasiva misericordia. El desinterés introduce en el Estado la situación donde las instituciones justas no pueden consentir una piedad indiferente a la situación de un tercero herido, hambriento, deshonrado, despreciado o vulnerado. Esto nos indica que es inhumano utilizar el Derecho para despojar al tercero de sus pertenencias y de sus derechos. Lo anterior puede ser establecido, dentro del léxico levinasiano, como sigue: es necesario mirar el rostro del otro después del dictamen de la sentencia del juez. Con ello habríamos llevado a cabo una ampliación radical del “cara-a-cara” exigiendo que éste pase de la inmediatez del prójimo a la condición humana del prójimo. Llamaremos proximidad a la situación política donde nos ponemos al cuidado de que la intervención institucional no tome las prerrogativas de cualquier absolutismo e intervenir en el ámbito público ignorando al tercero haciéndolo perder toda validez al encontrarse en el estado de guerra (Levinas 2009, pp. 109-150).

Al ignorar toda misericordia el encontrado culpable es despojado de su singularidad y de su equidad. De esta manera el Derecho hace posible una tiranía institucionalizada y es así que el Estado obtiene la legitimidad de operar sobre el prójimo. De acuerdo con Levinas podemos decir que en las dos partes que conforman una sentencia, a decir, en el momento resolutorio y en el momento de la resolución, es necesario tratar la justicia en términos de proximidad para que la prueba presuncional, además de ser legal, también sea humana.⁸ Es por esto que el poder del Estado no podría permitirse castigar a los hombres privándolos del valor infinito de su rostro (Haidar 2008, pp. 232 y ss).

⁸ En el Derecho, una sentencia está compuesta por dos partes principales: lo resolutorio, donde se sintetizan los hechos, argumentos y pruebas que exhibieron las partes involucradas en el litigio y la resolución, donde se ofrece la valoración de los hechos, argumentos y pruebas. Esta valoración es llevada a cabo por el juez y conforma el dictamen final. *Cf.*, Hegel 2015, pp. 234 y ss; Kelsen 1965, pp. 67-68; Recasens Siches 2014, pp. 115-118, 181, 195-209, 271.

La obligación de respetar y hacer respetar la ley no puede situarse más allá del amor a las personas. Esta sería la función efectiva del *des-inter-esse*, donde amor significa que el acto de prescripción del delito del otro considere que el pago de su pena sea justo. En esta situación el amor, *el des-inter-esse*, y la justicia coinciden. De modo que los jueces deben considerar la condición humana de los que han sancionado, una vez que se ha pronunciado el veredicto, para poder captar el rostro que, cada uno de ellos, en su singularidad y en la inminencia de su finitud, vive en sociedad con él, como su tercero. Finalmente, quien ha cumplido su pena no debe ser sometido a los términos de la reinserción social (la lógica de la cárcel, p. e., señala de suyo una marginación radical), sino que se trata de pensar el castigo como un llamado a comenzar de nuevo. De modo que el perdón legislativo y moral también se ponen en juego y enseñan que la cuestión del asesinato, por ejemplo, ya no sería pensable a partir del castigo institucional sino como un problema de perdón. Llegados aquí ya estaríamos listos para pensar el caso de Klaus Barbie, el “Carnicero de Lyon” a quien, una vez que el hombre ético deviene ciudadano, esto es, cuando el “cara-a-cara” ha sido ampliado para ser llevado al campo de la política, y cuando la ética se ve impelida por la elección, es posible entender por qué ha dicho Levinas que: “si alguien en su alma y conciencia puede perdonarlo que lo haga. Yo no puedo” (Levinas 1994, p. 180). Esto significa que el perdón introduce en la *polis* la posibilidad de redimir al otro y, con ello, la condición de pensar la alteridad en una situación de absoluta responsabilidad más allá de los términos de la vigilancia y la punición.

4. El hambre y la responsabilidad del Estado

En lo anterior hemos definido el Estado a partir de la justicia. Ésta no consiste en tener el poder de juzgar sino en la distribución equitativa destinada a preservar al hombre de la miseria, el hambre y el derecho a una sentencia justa. El tema del hambre en Levinas es fundamental en su obra y está pensado como una de las grandes carencias de la ontología fundamental cuando señala: “antes que un sistema de útiles, el mundo es un conjunto de alimentos [. . .] Son los alimentos los que caracterizan nuestra existencia en el mundo. Existencia extática —ser fuera de sí— pero limitada por el objeto” (Levinas 1983, pp. 45-46). La recurrencia al tema, tomando en consideración la disputa entre espe-

cialistas que señalan que *Totalité et infini* está escrito desde el punto de vista de lo masculino y que *De otro modo que ser* lo está desde la posición de los oprimidos, señala que el tema del hambre sobrevive a esta mediación y ridiculiza la crítica que sostiene que su obra solo puede ser entendida realmente por algunos (Bernasconi 2006, pp. 246-261). El tema del hambre señalaría el desarrollo de una política efectiva susceptible de rubricar el estado del bienestar social: “Pensar en el hambre de los hombres es la primera función de la política” (Levinas 1982, p. 34). Esto significa que quien ocupa un cargo público debe subordinar el poder que le ha sido otorgado a la necesidad de servir a los hombres y, fundamentalmente, a la necesidad de alimentar al hambriento. El filósofo entonces tiene la responsabilidad de recordar al político que no puede pasar por encima de la ética sin apoyar la injusticia, es decir, sin perder su propia legitimidad. De esta manera la justicia es la tarea esencial del político y así, el totalitarismo latente del Estado sufre una gran inversión: ahora el Estado es vigilado por el riesgo latente de intoxicarse de poder, esto es, por el riesgo de legislar abandonando por completo el respeto de la dignidad del otro. Así, si el Estado es planteado en términos del cumplimiento efectivo de la justicia, puede alcanzar otra identidad más allá de la “política del mundo”(Levinas 1991, p. 124). Con esto señala Levinas que el Bien no sería el resultado de una acción dispuesta a la retribución: el despertar de lo humano comienza con la subordinación del Ser al Bien en respuesta al *epekeinas tês ousías* platónico. De este modo, la política debe ser planteada en términos de bondad y de alteridad.

Sin embargo, antes de pensar que será necesario abandonar la efectividad de las funciones institucionales en lo que atañe a la moral —en un intento de recuperar moralmente la política o de decir que: “la política debe poder ser siempre controlada y criticada a partir de la ética” (Levinas 1971, p. 70)— Levinas estaría dispuesto a asumir que un orden político, donde el comercio reemplaza la guerra y las obligaciones nacidas del contrato social, es posible si somos capaces de sustituir “la animalidad de las hordas humanas” (Levinas 1983, p. 85). De esta manera la justicia nomológica hace efectiva una paz que es necesaria, pero ella solo sería la paz de los imperios, comercializada en los tratados internacionales que, a favor del temor que se inspiran en

tre ellos los países, hay hombres que detienen su deseo de genocidio por reservarse al castigo.

La paz del Estado, nomológica, racional —sostenida en verdades ideales y normas no comprometidas ontológicamente— ofrecería una solidaridad en tanto que reciprocidad basada en el tráfico de servicios. En ella el ciudadano es pensado en términos de unidad, reposo, cimientos a decir, en situaciones que dificultan el desprendimiento, el exilio, la salida del ser. Esta paz haría sinonimia con la tranquilidad, la indiferencia, la pertenencia, lo oriundo, haciendo imposible la legitimidad del extranjero, el migrante, el extraño. De modo que la paz nomológica sería planteada, finalmente, en los términos del *inter-esse*.

De este modo el Estado cumple una función necesaria frente a la imposibilidad de llevar a cumplimiento la paz y la justicia para todos. Así, si ellos operan bajo la lógica del aplazamiento de la guerra y la confrontación, es para señalar que la búsqueda de la paz y la justicia es la tarea que le está enviada a aquel que ha encontrado la verdadera lucidez, a decir, la que consiste en “entrever la posibilidad permanente de la guerra” (Levinas 1990, p. 5).

5. Conclusión: más allá del derecho

La introducción de lo humano en el difícil ambiente del ser señala que la responsabilidad por el otro no deja espacio para la búsqueda de beneficios y retribuciones. De esta manera la idea de rostro, al verse amenazada por la violencia insuperable de su mortalidad, pide que el prójimo y el próximo se vean impelidos por la búsqueda de la justicia. Es necesario admitir que aquí el *Mismo* adquiere una responsabilidad de un orden enteramente político y que, no obstante, él tendría que cuestionarse si el rostro puede hacerse cargo de la edificación de la sociedad humana y de la construcción del orden político. El rostro debe salir de su ámbito metafísico-ontológico para adquirir una posición en la situación social. Con ello evitaría cualquier acusación de alimentar subrepticamente la injusticia. En la facticidad política, el rostro humano exige ampliarse hacia el tercero; con él la subjetividad se ve inmersa inmediatamente en las leyes y las normas que organizan la pluralidad humana. Gracias a este movimiento podremos llegar, desde el plano del ser, a una justicia que se opone a la injusticia y a una verdad que se opone a la ideología. En esta situación el *Otro* responde

al tercero, para hacer posible la conservación del sentido de la socialidad ya que aquí la política exige la limitación de la responsabilidad infinita para elegir entre este o aquel hombre.

En esta situación se hace necesaria la fundación de una sabiduría peculiar, la sabiduría del amor, como aquella posición donde se preside al nacimiento del orden político y donde el yo está realmente impulsado a tomar posición. La sabiduría del amor, como fondo del que surge el orden político, ya no aceptaría la idea hobbesiana donde el Estado es creado para limitar la violencia y la agresividad natural de los hombres. La búsqueda por adquirir poder, a partir de las instituciones o de la legalidad, consiste en mantenerse en la *polis* en los términos del interés. No obstante, si el *inter-esse*, el estar dentro del ser, es compartido por la ontología de la inmanencia, entonces será necesario que la ontología de Heidegger sea abandonada a favor de la escucha al llamado del Bien que está más allá del ser.⁹ Un interesamiento tal en el ser señala que en la situación donde el *Dasein* se ve impelido por la decisión, en la *Entschlossenheit*, queda indiscutida la espontaneidad donde el yo interesado en sí no alcanzaría a ver la importancia de la libertad del *Otro* por el empeño en el cuidado de su propia libertad (Levinas 1971, pp. 55 y ss). Una situación tal no dejaría alcanzar a pensar la responsabilidad en tanto que exposición efectiva del amor al próximo.

La fundación del Estado en los términos del aplazamiento de la violencia generalizada, expresa la situación donde el cumplimiento del contrato social puede verse confundido con la búsqueda del respeto general sustentado en el orgullo hipócrita del hombre civilizado. El hombre que utiliza para sí los placeres del derecho desconoce la ausencia de la patria, la situación de extranjería, de aquel que le hace falta radicalmente algo. Él está en lo de sí, auspicia por el egoísmo del yo que detenta el poder y opera por imposición. El derecho nomológico se hace preso de un cálculo racionalista y de una pragmática utilitaria donde la finalidad consiste en que cada uno obtenga la mayor ventaja legítima sobre los derechos del *Otro*. Así, la injusticia abandona cualquier sujeción a los términos del castigo.

Queda establecido que uno de los problemas radicales del Derecho consiste en que está sostenido en el cálculo y en el rendimiento de cuentas, a decir, en la inteligencia, la estrategia y la búsqueda por la

⁹ Cf. nuestro artículo: "El género que está más allá del ser" (en prensa).

obtención del poder. Esto es así cuando Levinas sostiene que: “Todas las relaciones humanas se reducen al cálculo de daños y a los intereses y todos los problemas a la rendición de cuentas” (Levinas 1982, p.13); basta que el yo acreciente su dominio o que la ley sea dictaminada por el tirano para legitimar e invisibilizar la injusticia. Es por ello que se hace imperativo pensar de otro modo la política.

Esta situación comienza con la pregunta que ha sido rectora a lo largo de nuestro trabajo: ¿debemos fundar la socialidad humana en un contrato a partir del cual los hombres puedan hacer sus relaciones soportables? Levinas responderá por la negativa. La política que ha entrado en juego —tan lejana a la formación romana del Estado— comienza cuando la subjetividad humana acepta su responsabilidad por el otro, partiendo del cara-a-cara, y considerando la presencia del tercero: “en la proximidad del otro, [donde] me obsesiona todo otro en tanto que otro y [donde] ya la obsesión clama por justicia, reclama medida y saber, es conciencia” (Levinas 1995, p. 201). De modo que esta responsabilidad consiste tanto en conocer el sufrimiento de los otros como en buscar que el próximo sea considerado como sujeto de derecho. Así, la comprensión de lo que me es exigido respecto de la justicia por el próximo revela el sentido de la sabiduría del amor; la cual consistiría radicalmente en la búsqueda efectiva por emancipar la justicia y el deber para el Otro en relación con el tercero, todo ello a partir de la asunción de prioridades.

Esta situación política es indiscernible del concepto levinasiano de amor. Amar es aquí elegir y comprometerse efectivamente con lo elegido, de modo que el amor que está inmerso en la facticidad se torna radicalmente difícil: comienza con la distinción, la toma de posición ante la pluralidad humana exige cerrar otras posibilidades ya que pide responsabilidad original con aquello a lo que nos hemos dado la tarea de cuidar. De este modo, Levinas ha evitado caer en la dimensión impersonal de la ontología fundamental y, al mismo tiempo, en la situación donde los intereses personales son incompatibles con la libertad y la justicia del *Otro*. Dicho de otro modo, la política que no está sostenida en los principios de los contratos sociales nace a partir de la situación extrema en la que nos vemos impelidos a elegir frente a la organización de la pluralidad humana. Allí la singularidad de los rostros se revelan en su propia situación social; no obstante, queda es-

tablecido que la bondad es coetánea a la justicia y que ésta, dirigida a los derechos del *Otro*, ya no es susceptible de hipocresía. De esta manera hemos llegado a la situación donde el verdadero valor humano reside en tener la posibilidad de dar prioridad al *Otro* sobre sí mismo; al abandono radical de la egolatría.

Finalmente, el Estado se legitima en la asunción sensata de esta responsabilidad —comprometida a su vez con la búsqueda de que el político cumpla con su tarea y que la justicia efectiva no sea utópica— y en el amor o caridad para con el *Otro*. Difícil legitimación, pues una vez que la sensatez es asumida por el *Mismo*, el Estado pierde su vocación policial. Lo anterior exige pensar que un sujeto tal debe ser llamado ciudadano en los términos de la igualdad y la fraternidad (Levinas 1971, p. 189) y que, antes que ser definido por la pura libertad, el ciudadano lleva a cumplimiento la socialidad humana más allá de su interés en lo de sí. De este modo ya podemos establecer lo que sigue: la fraternidad consiste en poder salir del anonimato del ser para devenir un rostro y la igualdad, en tanto que orden político donde el tercero ha sido exigido por los rostros, consiste en ofrecer las obligaciones y los derechos jurídicos a las víctimas y los victimarios con imparcialidad.

De modo que la responsabilidad con el próximo comienza en la situación donde somos capaces de salvaguardar la justicia sin tener que reemplazar la singularidad de las personas. Es ahí donde el derecho no puede ser sino justo incluso en la situación del juicio y, al mismo tiempo, debe ser equitativo en la implementación del castigo. Según lo que hemos visto, el uso de las normas jurídicas para la destrucción de la dignidad humana, para producir injusticia, desigualdad, hambre y pobreza sería el límite radical del Derecho. De esta manera queda demostrado que él no puede hacerse cargo por completo de la justicia humana. Una vez que los poderes legitiman su fuerza y les está permitido invadir, asesinar y violentar a las personas, el cinismo y la hipocresía humanas se han apoderado del derecho de dominar el carácter de la intersubjetividad. De ahí la necesidad de una ética radical, de una responsabilidad infinita, que tenga a su base la posición del oprimido, como un intento de pensar desde la máxima responsabilidad tanto al que ha sobrevivido a la injusticia, como a aquel que conoce el sufrimiento de segunda mano (Bernasconi 2006, p. 119).

Referencias

- Bernasconi, R., 2006, "Stranger and Slaves in the Land of Egypt: Lévinas and the Politics of Otherness" en Horowitz y Horowitz 2006.
- Bonzi, P. y J. J. Fuentes (Eds.), 2009, *Esbozos y perspectivas en torno al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Universidad de Chile /Anthropos Editorial, Barcelona.
- Critchley, S. y R. Bernasconi (Ed.), 2002, *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Derrida, J., 1989, *La escritura y la diferencia*, Editorial Anthropos, Barcelona.
- Finkielkraut, A., 1996, *L'humanité perdue. Essai sur le xxe siècle*, Seuil, París.
- Haidar, J., 2008, *La santidad inútil. La relación entre la ontología y la ética en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Argentina.
- Hegel, G. W. F., 2015, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Leviatán, Argentina.
- Horowitz, A. y G. Horowitz, 2006, *Difficult Justice*, University of Toronto Press, Toronto.
- Kelsen, H., 1965, *La teoría pura del Derecho*, Gernika, México.
- Lewelyn, J., 1995, *Emmanuel Levinas. La genealogía de la ética*, Ediciones Encuentro, España.
- Levinas, E., 1971, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, Le livre de Poche, París.
- , 1978, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le livre de Poche, París.
- , 1982, *L'au-delà du verset*, Les Éditions de Minuit, París.
- , 1983, *Le temps et l'autre*, Quadrige/Presses Universitaires de France, París.
- , 1991, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Le livre de Poche, París.
- , 1994, *Les Imprévus de l'histoire*, Éditions Fata Morgana, París.
- , 1995, *Alterité et transcendence*, Le livre de Poche, París.
- , 2001, *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*, Trotta, España.
- , 2006, *De la existencia al existente*, Libros Arena, España.
- , 2009, *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, Grasset/Amec, Œuvres 1, París.
- , 2010, *Nouvelles lectures talmudiques*, Les Éditions de Minuit, París.
- Moati, R., 2012, *Événements nocturnes. Essai sur Totalité et infini*, Editions Hermann, París.
- Pintor-Ramos, A., 1999, "Prefacio" a *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, de Emmanuel Levinas, Sígueme Salamanca, España.
- Platón, 1966. *La República, Oeuvres Complètes*, Tome VII, Ire. Partie, Societé d'Édition «Les Belles Lettres», París.
- Rabinovich, S., 2005, *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.

- Recasens Siches, L., 2014, *Introducción al estudio del Derecho*, Editorial Porrúa, México.
- Rolland, J., 1935, “Sortir de l’être par une nouvelle voie”, en *Recherches philosophiques*, Tome v, Francia.
- Simmons, P., 2003, “The Third. Levinas’ theoretical move from an-archical ethics to the realm of justice and politics”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 25, no. 6.
- Volpi, F., 2012, *Heidegger y Aristóteles*, trad. María Julia de Ruschi, Fondo de Cultura Económica, Argentina.

Stoa

Vol. 9, no. 18, 2018, pp. 79-101

ISSN 2007-1868

LOS DERECHOS HUMANOS COMO DISCURSOS Y REALIDADES. PERSPECTIVAS DESDE LA FENOMENOLOGÍA

ESTEBAN MARÍN ÁVILA

Universidad Autónoma Metropolitana- Azcapotzalco

RESUMEN: Este artículo propone una forma de conceptualizar los derechos humanos desde la filosofía fenomenológica desarrollada por Edmund Husserl y Adolf Reinach. En la primera parte se introducen los principales conceptos de esta aproximación y se da cuenta de algunas de sus ventajas frente a la propuesta de ontología social de John Searle, que es afín a ella. La segunda parte plantea una forma de abordar problemáticas de fundamentación de los derechos humanos en distintos contextos socio-culturales con base en esta propuesta teórica y en algunas reflexiones de Luis Villoro.

PALABRAS CLAVE: Derechos humanos · ontología social · bienes básicos · Edmund Husserl · Adolf Reinach · Luis Villoro · John Searle

ABSTRACT: This paper advances a proposal to conceptualize human rights from the phenomenological philosophy developed by Edmund Husserl and Adolf Reinach. The first part sets forward central concepts of this proposal and describes some of its advantages against John Searle's social ontology. The second part presents a possible approach to the problem of how to justify human rights in different socio-cultural contexts. This approach is based on the above mentioned theoretical proposal, as well as on reflections of Luis Villoro.

KEYWORDS: Human Rights · Social Ontology · Basic Goods · Edmund Husserl · Adolf Reinach · Luis Villoro · John Searle

En las siguientes líneas quiero exponer algunas problemáticas filosóficas que se pueden apreciar a partir de teorías y conceptos básicos de la fenomenología. Voy a dibujar una suerte de panorama sobre la

manera en que se podría conceptualizar los derechos humanos desde la teoría social que se desprende de la obra de Edmund Husserl y de algunos de sus alumnos y colaboradores más cercanos, en especial Adolf Reinach. Al referirme a estas generalidades rozaré algunos de los problemas que considero que ocuparían un lugar central en un enfoque semejante, entre ellos el de las condiciones necesarias para que los derechos humanos sean una realidad. Sin embargo, en la parte final quiero detenerme un poco más en el problema de la fundamentación de derechos humanos y de la determinación de su contenido en contextos concretos. ¿Debe procurarse satisfacer los derechos humanos exactamente de la misma manera en todas las culturas? Trataré de referirme a esta última cuestión con base en reflexiones de Husserl y de uno de los filósofos de habla hispana que mejor supo apropiarse de su fenomenología: Luis Villoro.

1. La realidad de los discursos sobre derechos humanos

Una de las tesis más importantes de la fenomenología es la de que sólo hay mundo en la medida en que éste se escenifica y despliega en la vida de conciencia. Así que la respuesta a la pregunta sobre qué sea el mundo pasa por hacer explícito cómo vivimos en él. No voy a profundizar en esto. Sólo quiero indicar que de acuerdo con la posición de Husserl y de Reinach todo lo que hay de social y de histórico en el mundo tiene su origen en la posibilidad de vivir en él interactuando comunicativamente de distintas maneras. Estos fenomenólogos analizan estas interacciones con el concepto de “acto social” (Reinach 2010; Husserl 1973a, pp. 165-232; y Husserl 1973b, pp. 475-476), el cual coincide en gran medida con lo que posteriormente sería llamado “acto de habla” en la tradición anglosajona, por ejemplo, en las obras de J.L. Austin y de John Searle (Austin 1962; Searle 2012).

Así que la pregunta sobre qué sean los derechos humanos y en qué sentido existan o puedan existir remite a interacciones denominadas “actos sociales” en la fenomenología clásica. Se podría querer dar por zanjada esta cuestión señalando la obviedad de que estos derechos son discursos consignados en ordenamientos y tratados con consecuencias legales. Pero justamente de lo que se trata es de ver qué es lo que está en juego en esta obviedad: ¿Qué es lo que hace que estas formas de hablar sobre los seres humanos sean leyes? ¿Qué conse-

cuencias se desprenden precisamente del hecho de que lo sean? Por lo demás, ¿existen estos derechos y la identidad humana indisociable de ellos solamente bajo la forma de leyes? ¿Cómo y en qué condiciones es posible que estas formas de hablar tengan efectos prácticos sobre el mundo? ¿Qué significa y qué implica que nos demos una identidad de esta manera, a través de discursos que no son precisamente meras descripciones?

Con la noción de “discurso” me he referido vagamente a todo lo que es obra de la comunicación y de otras interacciones que van más allá de la mera comunicación, como las promesas, ordenes, peticiones o prescripciones. Sin embargo, como ya mencioné, Husserl y Reinach acuñaron precisamente el concepto de “acto social” para referirse a ellas. Empecemos entonces por consignar que los derechos humanos remiten a actos sociales que no son meras comunicaciones.

Según Husserl y Reinach, un aspecto importante de las interacciones sociales que van más allá de la mera comunicación es que crean situaciones o estados de cosas que implican obligaciones y derechos que reclamar. Por ejemplo, una promesa crea una obligación en quien promete y un derecho en el destinatario de la promesa; una petición que ha sido aceptada crea un derecho en quien la hizo y una obligación en quien la ha aceptado; una orden que es reconocida como válida crea un derecho en quien ordena y una obligación en quien recibe; y una prescripción crea en quien la acepta como válida la obligación de acatar el deber formulado en ella, así como derechos en quien la dicta de manera efectiva (Reinach 2010). En suma, somos capaces de hablar de tal manera que con ello creamos relaciones en las que nos obligamos a ciertas cosas frente a otras personas que adquieren derecho a reclamárnoslas.

¿De dónde provienen estas obligaciones y estos derechos que reclamar? Los análisis de Husserl nos ponen sobre la pista de que no hay que buscar su origen en las convenciones, sino en la posibilidad misma de que varias personas actúen en conjunto. Desde luego que las formas mismas de prometer, pedir o prescribir pueden ser convencionales, pero las obligaciones y derechos que se desprenden de ellas no tienen su fuente en la sanción del hábito o de la tradición, sino en el hecho de que son acciones discursivas colectivas. En sus investigaciones sobre intersubjetividad, Husserl vio que hay una forma de conciencia de deber

que se funda en la crítica de la manera en que alguien desempeña su función dentro de una acción colectiva. La idea básica es que cuando alguien hace algo en conjunto con otras personas y se desvía de lo que se espera de ella, sus compañeros en la acción colectiva tienen motivos para reclamárselo, pues con ello frustra los empeños de todos (Husserl 1973a, pp. 166-172, 192-204).

Aquí voy a dar un salto en la argumentación porque no me es posible profundizar en la teoría husserliana de las acciones colectivas y de las asociaciones sociales que se constituyen con ellas. Sólo señalaré que si los actos sociales son formas básicas en que varias personas pueden actuar de manera concertada, entonces crean obligaciones y derechos que reclamar justamente por ello. Si seguimos este pensamiento llegamos entonces a la tesis de que la efectividad de los actos sociales también depende la estructura del tipo generalísimo de acción colectiva de que se trate. Tampoco puedo detenerme demasiado en este punto. Sólo quiero dedicar algunas palabras a la prescripción, pues es el acto social a través del cual somos capaces de darnos leyes y de crear instituciones tales como los Estados, el papel moneda y los derechos humanos, entre otros muchos. Esto quiere decir que la pregunta que formulaba hace poco sobre en qué condiciones lo que se dice sobre los derechos humanos puede tener efectos prácticos en el mundo tiene que ser respondida señalando lo que es necesario para que estos discursos sean prescripciones reales, esto es, acciones colectivas discursivas efectivas. ¿Qué se necesita para que un grupo de personas actúen en conjunto bajo esta forma que llamamos prescripción?

Adolf Reinach describe a la prescripción como un acto social en el que alguien dice algo de tal modo que con ello crea una norma. A diferencia de la orden, la prescripción no mienta la conducta de su destinatario, sino una situación o estado de cosas que debe ser (Reinach 2010, pp. 124-125). La orden tiene típicamente la siguiente forma: ¡Haz esto o aquello!, ¡Trae esto!, ¡Mueve aquello! La prescripción, en cambio, suele consistir en enunciaciones del tipo: ¡Tal o cual cosa debe ser!, ¡Los papeles que tengan tales características deben ser usados como dinero! o ¡Todos los seres humanos deben ser tratados de cierta manera! Señalo de pasada que lo que Reinach denomina acto de prescribir coincide con lo que John Searle llama declaración y que a menudo se lleva a cabo en la forma de actos de habla que no enun-

cian explícitamente deberes, aunque siempre los entrañan. Por ello, algunas prescripciones o declaraciones pueden ser expresadas con la fórmula preferida del filósofo norteamericano: *X* cuenta como *Y* en el contexto *C* (Searle 2012). Por ejemplo: ¡Los papeles con tales características cuentan como dinero en el contexto de una Kermés! o ¡Todos los miembros de nuestra especie cuentan como humanos poseedores de ciertos derechos!

¿Cómo es posible que el hecho de que alguien enuncie un deber tenga como efecto la creación de obligaciones en una persona o grupo de personas? ¿Qué condiciones hacen esto posible? Reinach se hace estas preguntas y proporciona una respuesta que apunta a lo que se puede considerar el acto social más básico mediante el que se puede crear una obligación: la promesa (Reinach 2010, pp. 52-53, 130). Las prescripciones sólo son efectivas, esto es, sólo son colaboraciones discursivas reales que surten efectos y crean obligaciones, cuando van acompañadas o han sido precedidas por un acto social de subordinación. Esta subordinación sería una promesa que podría tener la forma de los siguientes ejemplos: ¡Será como digas!, ¡Me comportaré de manera concordante con lo que digas que debe ser! Y aquí hay que hacer una aclaración: no sólo la efectividad de las prescripciones, sino también las de todos los demás actos sociales, como las órdenes, las peticiones o los actos de conferir representación parecen depender de distintas formas de promesas. En efecto, todo apunta a que la promesa es la quintaesencia de lo social, del mundo que somos capaces de constituir gracias a la interacción comunicativa y en última instancia simbólica.

¿En qué consiste entonces una promesa? Para prometer es necesario hablar en el sentido más amplio de la palabra. Pero no basta con ello, en lo que se dice tiene que hacerse referencia tácita o explícita a un destinatario justamente de cierta forma que hay que aclarar, pues quien hace la promesa se obliga ante él a hacer algo y le otorga el derecho a reclamarle el cumplimiento de dicha obligación, pero también la facultad de disolverla. Prometerle algo a alguien implica crear una relación en la que el destinatario obtiene un derecho a reclamar.

La promesa implica voluntad común y es una forma de acción colectiva discursiva: implica una resolución de parte de quien promete, por lo general enunciada en una fórmula del tipo “Prometo que haré tal

cosa”, pero también una forma de consentimiento de parte del destinatario de la promesa. Lo importante es que este consentimiento no es como tal un acto de aceptación explícito, sino algo más básico que podríamos llamar actitud de conservar la promesa y que consiste en no renunciar al derecho que surge con ella (Marín Ávila 2015a, pp. 252-254).

Si todo lo específicamente social depende de nuestra capacidad de prometer, entonces examinar los presupuestos de esta capacidad arrojará luz sobre en qué condiciones es posible crear cualesquiera realidades a través de actos sociales efectivos, incluyendo los derechos humanos básicos y universales que son tema de este escrito, así como la identidad del ser humano implicada por ellos.

La respuesta a la interrogante sobre los presupuestos de la capacidad de prometer no se encuentra ni en Husserl ni en Reinach. Sin embargo, parece claro que en ello juegan un papel importante ciertas emociones interpersonales, y de manera muy señalada, la confianza (Steinbock 2014, p. 210). Prestar atención a este problema es relevante porque arrojará luz sobre las condiciones en las que los derechos humanos pueden existir y aquellas en las que es más difícil que esto ocurra.

Un fenomenólogo contemporáneo que ha reivindicado la importancia social y política de las emociones es Anthony Steinbock, así que retomaré algunas de sus observaciones para esbozar este punto. Según él, la confianza entendida como emoción que prepara la base para el terreno social tiene que ser distinguida de la expectación dirigida a un objeto o a una situación predecible. Confiar en alguien no es anticipar o predecir que se comportará de cierta manera. La confianza no es un rasgo de la creencia, sino una actitud emotiva que implica colocarse en una situación de vulnerabilidad y otorgar a la persona en quien se deposita dicha confianza la posibilidad de traicionarla (Steinbock 2014, pp. 197-222).

En parte, lo que hace que la confianza prepare el terreno para las interacciones sociales es su carácter impositivo (Steinbock 2014, pp. 208, 215), pues con ello prefigura las demandas y las obligaciones que nacen de manera más explícita con las promesas. Confiar en alguien implica crear un vínculo interpersonal del que nace un sentimiento de tener que responder a una demanda, y en ese sentido, un sentimiento

de obligación. Esto se puede ilustrar con un ejemplo del propio Steinbock, pensemos en el caso en el que una persona le confía su maleta a una desconocida en un aeropuerto para poder ir al baño (Steinbock 2014, p. 214). Debido a que se ha expuesto como vulnerable frente a la destinataria de la confianza, el personaje que va al baño puede tener la expectativa de que no se robará la maleta ni la abandonará, pero también pone sobre ella una suerte de demanda que en algunos casos incluso puede llegar a ser percibida como dominio o abuso (Steinbock 2014, p. 214). Dicho en otras palabras, cuando una persona confía en nosotros nos sentimos obligados a actuar de cierta manera frente ella: la confianza motiva un comportamiento que le responde. Por eso esta emoción no es consecuencia de la expectativa del comportamiento de su destinatario, sino al revés, dicha expectativa es consecuencia de ella y de su carácter demandante.

Este sentimiento de obligación y de tener que responder a una demanda inherente a la confianza parecería ser un elemento que también se encuentra en las promesas. Lo que es más, parecería que este nexo de motivación emocional es la materia que al ser llevada a expresión se constituye como promesa. La expresión de este sentimiento de estar obligado y tener que responder a una demanda por el hecho de ser el destinatario de la confianza de alguien más es ya una promesa. Si retomamos la famosa frase heideggeriana de que “A las significaciones les brotan palabras, lejos de que a esas cosas que se llaman palabras se las provea de significados” (Heidegger 1971, p. 180), entonces podemos decir que el acto de habla de prometer brota del juego de significados propio de la experiencia de confiar, o dicho con mayor precisión, de ser destinatario de la confianza de alguien más. De ello se sigue también que traicionar la confianza de alguien por incumplir una obligación social implica dar a otras posibles contrapartes sociales motivos para desconfiar y para no querer hacerse vulnerables frente al transgresor, o lo que es lo mismo, implica destruir el posible terreno social.

Si es cierto, como sostiene Steinbock, que la confianza es una actitud afectiva originaria análoga a la certeza simple en el ámbito de la creencia (Steinbock 2014, p. 199), entonces podríamos decir que justamente por habitar el mundo en el modo afectivo de estar dispuestos a confiar en otras personas y a ser destinatarios de su confianza, estamos

ya también dispuestos a recibir y hacer promesas. Faltaría investigar con detalle si el sentido experiencial de la vivencia de responder a la demanda de la confianza se altera de algún modo al ser expresado y convertido en un acto de habla a través acto social de prometer, o si, por el contrario, se trata sólo del mero paso a la formulación explícitamente lingüística de una interacción que necesariamente tiene que ser comunicativa, cuando menos de manera gestual. Es claro que es posible tener la expectativa de que alguien se comportará de cierta manera sin hacérselo saber. Sin embargo, ¿es posible confiar en alguien sin hacérselo saber de algún modo? Si la respuesta a esta pregunta es negativa, entonces la confianza estaría fundada necesariamente en actos sociales que tengan cuando menos la forma de la comunicación, pues no sería concebible sin ellos. No obstante, si la comunicación supone al mismo tiempo confianza, como ya observa Steinbock (2014, pp. 206-207), entonces se trata de una relación de co-fundamentación: tal parece que no puede haber confianza sin comunicación, pero tampoco comunicación sin confianza.

Volvamos ahora al tema de los derechos humanos. Si la confianza es aquello que prepara el terreno social, entonces juega también un papel importante en lo que respecta al problema de la institucionalización de estos derechos universales. Para que los discursos sobre derechos humanos se hagan realidad es necesario que tengan el carácter de prescripciones efectivas bajo la forma de leyes, políticas públicas e incluso hábitos colectivos. Esto implica que al igual que cualesquiera otras instituciones, no pueden existir en condiciones donde impera la desconfianza y la descomposición social.

Hace falta investigar con detalle también la forma en que la confianza como actitud emotiva originaria puede modalizarse y convertirse en desconfianza, así como los principales motivos que pueden intervenir en este cambio de actitud. Uno de ellos es sin duda la proliferación de la violencia en la medida en que la situación de tener que hacer frente a constantes amenazas es incompatible con la posibilidad de hacerse y mantenerse deliberadamente vulnerable. Un análisis fenomenológico del miedo tiene que desarrollarse a partir de la observación de que el miedo es un afecto que corresponde a la expectación de algo nocivo y de que este afecto guarda relación con la experiencia de encontrarse o saberse en peligro (Heidegger 1971, pp.157-160). Y como no se pue-

de confiar en alguien de quien se espera recibir un mal o algo nocivo, pues precisamente para poder hacerse vulnerable es necesario contar con la posibilidad de que dicha vulnerabilidad no se convierta en un perjuicio, el miedo no puede coexistir con la confianza, al menos cuando se dirigen al mismo objeto, persona o situación.

A este respecto me parecen acertadas y más vigentes que nunca las observaciones de Hannah Arendt sobre que el grado de violencia en una sociedad es inversamente proporcional a la capacidad de sus miembros para crear poder y actuar de manera concertada (1970). La proliferación de la violencia es quizá la más grande amenaza para la existencia de la dimensión social del mundo y por ello no es un problema de derechos humanos entre otros. En los casos donde no acaba con la vida, la violencia destruye la posibilidad de crear nuevas relaciones sociales. Por un lado —retomando la posición de la propia Arendt con otros conceptos—, porque al tratarse de una relación instrumental, ejercer violencia sobre alguien implica no reconocerlo en calidad de persona, esto es, en calidad un sujeto con el que se puede colaborar a través de actos sociales. Por otro lado, porque al generalizarse, la violencia destruye los vínculos de confianza que preparan el terreno social, esto es, el terreno necesario para llevar a cabo actos sociales y crear con ello relaciones e instituciones sociales.

Una de las muchas consecuencias que se desprenden de las observaciones anteriores es que los discursos sobre derechos humanos tienen que ser radicalmente pacifistas y deben oponerse a toda forma de violencia —física, psicológica o cultural— si aspiran a ser efectivos y con ello quiero decir, si aspiran a ser acciones colectivas discursivas que hagan existir una identidad real del ser humano como sujeto de derechos y no meras descripciones muchas veces inadecuadas de lo que somos y de las condiciones en que de hecho vivimos.

2. Sobre la fundamentación de derechos humanos en distintas circunstancias

En la primera parte de esta presentación me he referido a aspectos generales del problema de la constitución de los derechos humanos como hechos sociales. Estos derechos existen en un sentido muy concreto cuando se los prescribe de manera efectiva en la forma de leyes, políticas públicas o incluso de hábitos colectivos. En otras palabras:

son derechos realmente existentes, y no meramente enunciaciones de ideas y buenos propósitos, cuando nos comportamos discursivamente de tal modo que con ello creamos un entramado de relaciones sociales en el que nos obligamos a actuar y a tratarnos de cierta manera.

Sin embargo, detrás de la institucionalización de los derechos humanos —esto es, de su constitución y su reproducción generacional como fenómenos sociales— hay concepciones de la naturaleza y de la condición humana que se han venido consolidando en los últimos siglos. Y estas concepciones entrañan no solamente creencias en sentido estricto, sino también valoraciones y consideraciones prácticas.

Si seguimos a Husserl en la idea de que respecto de todas las acciones se puede preguntar por su racionalidad, entonces también debe ser posible preguntar por la racionalidad de las interacciones en las cuales se constituye la realidad social. En el caso de los derechos humanos esto significa dos cosas. Por un lado, examinar de manera crítica las concepciones, valoraciones y consideraciones prácticas que hay detrás de los discursos en torno a ellos para hacer un diagnóstico sobre la forma en que se han institucionalizado y sobre la forma en que se los ha tratado de legitimar. ¿Qué grupos de personas han considerado deseable y factible históricamente que se prescriban estos derechos universales y que nos comportemos de manera consecuente con ello? ¿En qué circunstancias lo han hecho? ¿Cómo han buscado justificar que la existencia de estas instituciones es deseable y factible? Se trata aquí de esclarecer cómo se han constituido estos fenómenos históricos a través de interacciones sociales, pero prestando atención a los motivos por los cuales se llevan a cabo y se reproducen las interacciones gracias a las cuales existen. Un problema importante a este respecto es el de si la forma en que se legitiman los derechos humanos es compatible con la forma en que se legitiman las principales entidades políticas encargadas de prescribirlos hoy en día: los Estados nacionales modernos. Pienso que el problema de la legitimación de las instituciones se puede abordar desde una perspectiva fenomenológica al examinar los motivos que se aducen para promover las interacciones con las que se constituyen. (Marín Ávila 2015b, pp. 193-233) ¿Es la razón de ser el Estado compatible con la razón de ser de la institucionalización de derechos universales?¹

¹ Cf. Arendt 1979, pp. 290-302.

Por otro lado, la tarea crítica y concreta a la que acabo de referirme es inseparable de otra cuestión que podríamos denominar el problema de la fundamentación de los derechos humanos. Frente a la pregunta anterior sobre cómo y con qué motivos se han constituido históricamente estos derechos, se trata aquí de preguntar por lo que conlleva el proyecto de prescribir de manera efectiva la existencia de derechos humanos en todo el orbe; preguntar, además, cómo podría llevarse a cabo dicha tarea de reconocer bienes básicos universales, bajo qué condiciones o limitantes tendría que realizarse, si cabe defender que hay ciertos bienes básicos de los que cualquier persona desearía disfrutar; y finalmente, inquirir cuáles podrían ser estos bienes básicos protegidos por la institucionalización de derechos humanos. Estas últimas cuestiones tienen que ver con la posibilidad de que las interacciones en las que se constituyen los derechos humanos sean racionales para todas las personas que toman parte en ellas; en otras palabras, con la posibilidad de que se pueda defender que cualquier persona, independientemente de su cultura, puede llegar a convencerse de que es deseable que se los institucionalice.

Una manera de abordar este problema de la fundamentación de derechos humanos consiste en examinar si cabe establecer que los bienes que protegen son necesarios para poder aspirar a llevar una vida buena en los términos que cada quien elija. Se trata de mostrar que hay ciertos bienes de los que cualquier persona tiene que gozar para poder darle sentido a su vida al orientarla por lo que ella misma considere más digno de ser querido en sus propias circunstancias. Esta es la propuesta de Luis Villoro, quien hasta en sus últimas obras mantiene una posición muy afín a la de Husserl en lo que respecta a su teoría del valor y de la racionalidad práctica. Volveré sobre ello más adelante, pero antes quiero exponer breve y superficialmente algunos resultados de la teoría fenomenológica de Husserl que permitirán poner de relieve los límites de este modo de proceder y matizarlo, así como preparar el terreno para esbozar una respuesta a la aparente paradoja de que estos bienes son universales a pesar de que su formulación concreta y la forma concreta en que se los realiza dependen de condiciones históricas y sociales que pueden variar en cada caso.

Hay que señalar que aunque la concepción del valor que Villoro desarrolla en *El poder y el valor* no es idéntica a la de Husserl, sí coincide

con ella en los puntos que son importantes para el problema de la fundamentación de los derechos humanos. Los valores son pensados allí como términos de actitudes positivas, y en particular, de deseos. Para Villoro el criterio último para determinar la autenticidad de un valor es el hecho de que éste se dé en una valoración originaria: un tipo de experiencia que remitiría al ámbito del deseo y del sentimiento.

Por su parte, Husserl tenía muy claro que el mundo en el que vivimos no se reduce a lo que tiene de perceptible o de juzgable, sino que implica siempre aspectos que remiten a consideraciones prácticas y de valor. Tenía también claro que las experiencias a partir de las cuales asumimos que las cosas son de cierta manera difieren de aquellas en las que les atribuimos valor, y también de aquellas en las que determinamos si es factible y racional en sentido pleno hacer algo con ellas. Y de esto último se desprende que los criterios para argumentar en torno al modo de ser de algo son distintos de los criterios para argumentar que es valioso, así como de los criterios para determinar que es racional emprender alguna acción para hacerlo realidad. En otras palabras, ni el mundo se agota en lo que tiene de ser, pues también tiene cualidades de valor y entramados prácticos, ni el ámbito de la racionalidad se agota en la racionalidad que es relativa a la creencia en sentido estricto y cuyos principios se encuentran en la epistemología tradicional y en lo que conocemos como lógica formal (Husserl 2004, pp. 292-293; Husserl 1988).

Siguiendo todavía a Husserl podemos decir que la única manera de saber y de verificar que algo tiene cierto modo de ser es a través de aquellas experiencias en que se da o se manifiesta, y la única manera de saber que existe o que existió es a través de la percepción directa o indirecta de ello (1996). Algo análogo ocurre con las cualidades de valor: la asunción de que algo tiene cierta forma de valor positivo o negativo sólo puede verificarse al “catarlo” (*geniessen*) emotivamente (Husserl 2010, pp. 39), y esta cata emocional es una experiencia que motiva la aprobación o desaprobación de su existencia y con ello actitudes prácticas consecuentes con la idea de que tal cosa debe o no debe ser (Husserl 1988). Desde luego que hay relaciones entre distintos estados de cosas y cadenas de medios y fines a partir de los cuales ciertas situaciones que no serían valorables por sí mismas adquieren valor derivado (Husserl 1988, pp. 74-78). El meollo del asunto es que, así como

un sujeto sin sensaciones no podría percibir y por lo tanto no podría conocer el mundo, así tampoco podría valorar ni tener consciencia de cualidades de valor un sujeto que careciera de emociones.

Con todo, no hay que perder de vista que uno de los puntos nodales de la fenomenología husserliana es que la percepción implica siempre aprehensión, y ello quiere decir que tiene un componente que podríamos llamar “interpretativo”: no percibimos meros datos de sensación, sino personas que hacen cosas, alborotos en la calle, situaciones que tienen lugar en un auditorio; en suma, estados de cosas complejos que se exhiben a través de estas a sensaciones que sólo podemos pensar de manera abstracta (1996, pp. 85-87). De igual manera, valorar algo en la vivencia de “catarlo” implica “interpretarlo” emotivamente (Husserl 2004, pp. 223). Y así como percibir aquella casa no es lo mismo que percibir ese perro o ese peatón, así tampoco es lo mismo catar emotivamente la situación de comer este helado que catar emotivamente la compañía de esa persona o la lectura de tal buen libro: así como cada una de ellas se da como teniendo una forma de ser distinta, así también el valor de cada una de ellas se da en su particularidad. Por lo demás, algo semejante se puede decir de la racionalidad práctica: la voluntad implica siempre la aprehensión de un entramado o de un contexto práctico en el que se inscribe la acción que se realiza o que se proyecta, y en esta aprehensión práctica nuestro mundo circundante se constituye como mundo de obras factibles (Husserl 1988; Husserl 2004). Lo anterior implica que nuestro saber de un valor o de la racionalidad de una acción no procede en primera instancia del percibir o del juzgar, sino de experiencias de orden emotivo o volitivo, respectivamente.

Si argumentar en torno a la fundamentación de derechos humanos universales implica dar razones sobre por qué es bueno o conveniente prescribirlos y protegerlos en cualquier contexto, entonces esta argumentación debe mostrar que en efecto es factible prescribirlos de manera efectiva y con ello institucionalizarlos, pero también debe mostrar que esta institucionalización es deseable porque con ella se hace realidad o se protege algo que se valora positivamente. En otras palabras, debe comprobar que las acciones colectivas mediante las cuales estos fenómenos sociales llegan a existir son racionales en sentido pleno, es decir, que lo son para todos los sujetos que toman parte en ellas.

Además, debe hacerlo apelando a cosas y situaciones de las que podemos saber con base en la experiencia.

Lo anterior no es una tarea fácil, pues el examen de la racionalidad práctica es más complejo que el de la validez de las creencias. Esto lo observó Husserl ya desde sus primeros intentos por esbozar las líneas generales de una ética formal en sus lecciones de 1908 y 1914 (1998). En primer lugar, su mayor complejidad se relaciona con el hecho necesario de que las cuestiones de racionalidad práctica están entremezcladas con cuestiones de valor, que a su vez son inseparables de asuntos de creencias. Mostrar que una acción es racional implica mostrar que es factible llevarla a cumplimiento. En lo que respecta al tema que nos ocupa, es necesario hacer patente, por ejemplo, que es en efecto posible proteger los derechos humanos a la vivienda digna, al trabajo o a la educación, por poner algunos ejemplos. Pero ello no es suficiente. Además, hay que mostrar que el cumplimiento de las interacciones dirigidas al propósito de proteger estos derechos es deseable porque hace realidad o preserva la realidad de algo que se juzga que tiene cierta forma de ser y que se estima valioso (Husserl 1988). Juzgar sobre el modo de ser de lo querido quiere decir explicitar conceptualmente en qué consiste la vivienda digna, el trabajo libre, justo y en condiciones favorables, o la educación que contribuya realmente al desarrollo de la personalidad, así como las relaciones ontológicas y de causalidad que estas situaciones guardan con otras posibilidades de la existencia humana. Por otra parte, mostrar el valor de estas situaciones quiere decir estipular las condiciones en las que el interlocutor podría catarlas emotivamente y con ello estar motivado para aprobar su existencia o desaprobando su carencia, lo cual incluye mostrar si son valiosas en sí mismas o si sólo lo son en tanto que sirven de medios para la actualización de otras situaciones que se estiman valiosas.

En segundo lugar, el examen de la racionalidad de una acción es más complejo que el de la validez de una creencia porque las acciones y las valoraciones dependen en un sentido muy fuerte de las circunstancias de los sujetos que actúan y valoran (Husserl 1988, pp. 80-89, 145-153). Aquí me limito indicar que esto se puede observar en que una situación que se estima valiosa puede llegar a adquirir un valor negativo de un momento a otro por el hecho de percatarnos de que su existencia es incompatible con la de otra situación que estimamos aun

más valiosa. De entre todas las formas en que se puede procurar garantizar el derecho a la educación, algunas pueden ser preferibles a otras. Por ejemplo: cuando en un país se implementa un sistema educativo que promueve especialmente hábitos de eficiencia y capacitación para ciertos empleos en detrimento de otro sistema posible que promueva otras actitudes más críticas y que se relacione con otra concepción del derecho al trabajo, el primero puede adquirir un valor negativo que no tendría si no fuera incompatible con la implementación del segundo. El acceso a la educación en cualquiera de estas dos modalidades se podría considerar deseable en abstracto, pero en concreto una de las dos adquiere valor negativo.

En el ámbito del valor hay jerarquías: podemos valorar muchas cosas, pero también preferimos unas a otras. Una diferencia en el orden de preferencias es determinante respecto de si se valora positiva o negativamente una situación ya en concreto. Esto es una obviedad, pero no se lo destaca suficientemente en ciertas discusiones: dos grupos de personas pueden coincidir en valorar algo de manera positiva considerado por sí solo, pero luego diferir en cuanto a si de hecho lo es en vista de que su existencia o su realización es incompatible con la de otra cosa que alguno de los grupos estima más valiosa. De esta manera, cuando hay un desacuerdo sobre si algo es valioso o tiene valor negativo, es necesario examinar si tal desacuerdo se refiere a la situación en cuestión considerada por sí sola, o a las relaciones que mantiene con otras cosas que también tienen cualidades de valor.

Otro factor importante que hace que la racionalidad práctica sea circunstancial en un sentido fuerte es el horizonte práctico de la persona que actúa. Cuando se trata de decidir sobre actuar de una forma u otra, es irracional dejar de hacer algo que era factible por intentar algo que no lo era (Husserl 1988, p. 149). Con todo, la factibilidad varía de contexto en contexto, de persona en persona, y de momento en momento. En este sentido, al referirse a la posibilidad de determinar objetivamente —esto es, con validez reconocible por cualquiera— la racionalidad de una acción, Husserl afirma lo siguiente:

Las posibilidades prácticas están referidas esencialmente al sujeto volitivamente capaz. Que un hacer es posibilidad práctica para un sujeto, o si lo es, eso está determinado en sí. El sujeto puede juzgar incorrectamente sobre ello, puede tener por prácticamente posible algo que en verdad no lo

es en absoluto. En esa medida tenemos aquí algo objetivo. Sin embargo, la objetividad de la posibilidad práctica está esencialmente atada al sujeto en cuestión, y lo mismo vale para el ámbito práctico total del sujeto para cada momento de su obrar posible (1988, p. 149).

En otras palabras, cabe argumentar sobre si una acción es racional o no con la pretensión de que dichos argumentos sean reconocidos como válidos por cualquiera. Sin embargo, estos argumentos tienen que hacer referencia al sujeto que actúa y a sus circunstancias: “es racional que tal persona o tal grupo haga tal cosa en tal contexto”. Desde luego que estos silogismos con premisas dóxicas, axiológicas y prácticas nunca conducen a conclusiones definitivas, pues para ello habría considerar la totalidad de lo que la persona o el grupo concernido puede conocer, valorar y hacer. Una política pública en materia de derechos humanos que sea racional en un determinado país puede no serlo en otro donde resulta inviable por razones sociales, políticas, culturales, económicas, etc.

Creo que de las consideraciones anteriores se desprende la posibilidad de dar cuenta de lo que está implícito en la aparente paradoja de que los bienes protegidos por los derechos humanos sean universales, aun cuando puedan ser concebidos y protegidos de distintas maneras concretas en distintos contextos sociales e históricos. Con todo, para hacer este punto más explícito es necesario examinar cómo procedemos cuando los deducimos como necesidades básicas que cualquier persona debe tener satisfechas para poder aspirar a llevar una vida buena según sus propias valoraciones.

En primer lugar: ¿Cómo pensar esta noción de vida buena de la que habríamos de deducir después necesidades básicas?

Aunque retomo de Luis Villoro esta vía de fundamentación de derechos humanos, procuraré repensarla en clave fenomenológica. Desde la perspectiva abierta por Husserl, la racionalidad última es la ética y consiste en aspirar a llevar la mejor vida posible. Una persona se empeña en vivir de la mejor manera que le es posible cuando no rehúye juzgar y reflexionar tanto como puede sobre los aspectos relevantes de su mundo y de su propia situación, cuando se detiene a ponderar el valor de las cosas y situaciones que encuentra en su horizonte vital, y además, cuando se esmera en deliberar sobre la factibilidad de los cur-

sos de acción que emprende en cada momento y sobre cómo se comparan con otros cursos de acción posibles. En última instancia, ello se resuelve en que realmente quiera vivir de la manera más racional posible, pues esto último implica esmerarse en juzgar, evaluar y deliberar prácticamente de la mejor manera (Husserl 2002). Un punto ulterior en el que no me es posible detenerme, pero que tiene implicaciones muy importantes, es que la voluntad de racionalidad ética implica necesariamente querer vivir en una humanidad organizada de manera racional en todos los sentidos (Husserl 1988; Husserl 2002).

Al respecto de este ideal de vida racional quiero destacar dos puntos: 1) No se trata del concepto de vida digna en el sentido en que se emplea en la Carta Internacional de Derechos Humanos, aunque es inseparable de éste. La vida buena en el sentido husserliano consiste, por el contrario, en el ideal de vivir una vida con sentido en tanto que en ella se realice lo que una determinada persona en una determinada situación concreta pueda descubrir como lo más deseable de entre lo que es para ella factible. En otras palabras, se trata del ideal de asumir una vida concretamente situada para vivirla como uno quiere, lo cual implica querer juzgar de la mejor manera posible sobre el mundo circundante, ponderar de la mejor manera posible sobre las distintas situaciones que se ofrecen como valiosas o desvaliosas, y deliberar sobre la mejor manera de realizar las posibilidades que se descubran como preferibles. Aquí hay que observar que el hecho de que las valoraciones estén fundadas en creencias no implica ya que quien juzga mejor viva necesariamente mejor que quien no lo hace, pues a menudo ocurre una persona muy inteligente en este sentido sea poco apta para ponderar el valor de lo que encuentra en su mundo, y viceversa, que una persona poco teórica sea muy apta para esto último. Lo mismo ocurre respecto de lo que podríamos llamar la inteligencia práctica.

Ahora bien, la posibilidad misma de ceñirse a este afán de vida integralmente racional supone tener satisfechas ciertas condiciones o gozar de ciertos bienes, que son los que buscan proteger los derechos humanos. El concepto de vida digna que aparece reiteradamente en la Carta Internacional de Derechos Humanos remite a una vida en la cual se goce de ellos y que por lo tanto sea condición de posibilidad de llevar una vida racional en el sentido aquí indicado.

2) La persona que pretende ceñirse al ideal de vivir de la mejor manera posible tiene en cada caso acceso a un conocimiento privilegiado de su horizonte axiológico y práctico; esto es, de la totalidad de cosas y situaciones que se le ofrecen con cualidades de valor, así como de la totalidad de cursos de acción factibles para ella. Por eso para conocer lo que otra persona valora y lo que quiere hacer no hay ningún recurso mejor que el diálogo. Sin embargo, estas valoraciones y consideraciones prácticas dependen necesariamente de creencias y juicios sobre el modo de ser del mundo y sobre las situaciones en las que uno se encuentra. Y respecto de lo que el mundo tiene de cognoscible haciendo abstracción de sus características axiológicas y prácticas, nadie goza de ningún privilegio en el sentido de que una tercera persona no lo pueda conocer prescindiendo del diálogo con ella.

Según Villoro, las necesidades a las que responden los derechos humanos tienen que ver con la posibilidad misma de sobrevivir, de pertenecer a una comunidad y de poder orientar la vida propia a partir de lo que se considera bueno (1997). Quiero insistir en que no se las descubre directamente en valoraciones, sino que se las deduce teóricamente de las condiciones de posibilidad de valorar y de llevar una vida orientada racionalmente a partir de lo que se valora; esto es, de llevar una vida racional en el sentido en que Husserl entiende este asunto. En otras palabras, la deducción de estos bienes básicos es una cuestión estrictamente dóxica, una cuestión del orden del juzgar y del creer acerca del modo de ser mundo: sea lo que sea que cada persona determine como lo bueno para ella, para poder orientar su vida en torno a ello tiene que gozar de ellos. En esta medida, tenemos razones para suponer que todo aquél que no tenga estas necesidades satisfechas padecerá su situación como carente y deseará satisfacerlas (Villoro 1997, pp. 52-59).

Con todo, la deducción que cabe hacer de bienes básicos a partir de necesidades universales es hasta cierto punto abstracta. Si seguimos de nuevo la idea tanto de Husserl como de Villoro de que sólo llegamos a ser conscientes de las cualidades de valor a través de emociones o actitudes afectivas, entonces se impone la conclusión de que para determinar de manera concreta estos bienes básicos es necesario catarlos o catar su carencia emotivamente —y con ello estar motivados para aprobar la existencia de situaciones en las que se pueda gozar

de ellos. ¿Exactamente qué tipos de educación, trabajo o vivienda son los que deben proteger los derechos humanos? Me parece que no se puede dar respuestas a estas preguntas prescindiendo de los contextos donde se pretende institucionalizarlos.

Hasta aquí me he referido al papel que juegan las circunstancias en la determinación de bienes y de la factibilidad de realizarlos o conservarlos a través de acciones. Sin embargo, quiero retomar algunos énfasis de la teoría del valor de Villoro acerca de cómo las circunstancias influyen también en la sensibilidad axiológica para extraer sus implicaciones en materia de derechos humanos. En contraste con Husserl, quien suele destacar que los valores se dan cuando se actualizan las situaciones de las que son cualidades, Villoro llama la atención sobre el hecho de que es más frecuente que los valores se den en la situación de carecer de los bienes correspondientes, o para ponerlo en los términos que he empleado aquí, que se den al catar emotivamente la situación de carecer de ellos. Esto implica que quienes están en circunstancias particularmente desfavorables en algún respecto pueden ser más sensibles a ciertos bienes que serían igualmente valiosos para los demás miembros de la misma sociedad (1997). En otras palabras, las personas que no gozan de ellos están en una situación afectiva más favorable para catarlos, en este caso a partir de sentimientos de carencia, y para llegar a ser conscientes de su cualidad de valor. Si es correcto lo que he expuesto hasta aquí sobre el carácter abstracto e indeterminado de los bienes básicos que cabe deducir siguiendo a Villoro, creo que esto vale también para los derechos humanos en sus formulaciones concretas.

Una de las consecuencias que se desprenden de la observación anterior es que aun cuando seamos capaces de argumentar en torno a bienes básicos universales —esto es, en torno a situaciones más o menos abstractas que serían deseables para cualquier ser humano— de ello no se sigue que sea posible determinar desde el exterior la forma concreta de los bienes protegidos por estos derechos en un determinado contexto sociocultural. La forma concreta de estos bienes básicos depende de las circunstancias concretas desde donde se los reconoce y se los pretende proteger, y cuando estas circunstancias son distintas de las nuestras solo podremos conocer sus determinaciones particulares a través del diálogo.

A lo anterior hay que agregar que no es posible que tales bienes básicos universales puedan ser descubiertos a cabalidad por un grupo de personas en una determinada cultura y en un determinado momento histórico. Se podría entonces argumentar que el derecho al trabajo, a la educación o a la vivienda, por poner algunos ejemplos, se corresponden con necesidades básicas que comparten todos nuestros congéneres: cualquier persona que quiera llevar una vida con sentido tiene que tener estas necesidades satisfechas. Esto lo sabemos porque juzgamos que dichas condiciones son necesarias para que cualquier persona pueda proporcionarle a su propia vida una orientación racional a partir de lo que a ella le parezca más deseable. Sin embargo, como la sensibilidad hacia cualesquiera bienes depende de las circunstancias, no se puede dar por descontado que el catálogo actual de derechos humanos sea exhaustivo. Esto es más o menos una obviedad que se observa fácilmente al estudiar la historia de la aparición y evolución de los discursos sobre derechos humanos. Ejemplo de ello son la importancia que han cobrado en los últimos años reivindicaciones como las del derecho humano al agua y al medio ambiente. Lo que quiero subrayar aquí es que desde la perspectiva teórica de la fenomenología se puede aclarar filosóficamente el problema de cómo sea posible dar argumentos a favor de la universalidad de estos derechos y a la vez reconocer que su formulación está necesariamente condicionada por la historia y las circunstancias sociales.

Las consideraciones que he presentado no son descripciones fenomenológicas, pero se basan en los resultados de las investigaciones constitutivas de Husserl sobre el valor y la acción, así como en las reflexiones filosóficas de Villoro sobre los mismos temas y sobre la fundamentación de los derechos humanos. De ellas y de la exigencia de atenerse a la experiencia, sin prejuzgarla ni reducirla, se desprende una concepción compleja de la racionalidad cuya crítica nos puede enseñar mucho sobre los alcances y los límites de la argumentación sobre derechos humanos.

En resumen, he tratado de mostrar que mediante reflexiones teóricas es posible deducir un catálogo de bienes básicos universales, pero que al hacerlo su cualidad de valor sólo es mentada en vacío: estas asunciones de valor sólo se pueden verificar en experiencias de orden emotivo. Si los conceptos sólo tienen significado en la medida en

que se pueden saldar en experiencias, entonces los conceptos de bienes básicos sólo pueden ser significativos en la medida en que pueden verificarse en experiencias que implican emociones. Sin embargo, la dación de una cualidad de valor en una experiencia de catarse emocionalmente una situación depende en gran medida del contexto de la persona o del grupo concernido, de manera que la mención teórica o dóxica del bien básico permanece necesariamente indeterminada en respectos importantes cuando se mantiene en este terreno.

Otro punto importante que se puede aclarar desde una perspectiva fenomenológica es el de cómo y en qué sentido la racionalidad de las acciones sociales encaminadas a institucionalizar los derechos humanos depende de cada contexto. Esto significa que las maneras particulares en que conviene proteger estos bienes, y sobre todo, el orden en que se lo debe hacer, sólo serán adecuados cuando procedan de un examen atento de las circunstancias. Dicho en otras palabras, la discusión sobre qué derechos se deben satisfacer primero no se puede decidir de manera abstracta. Para que sea satisfactoria, esta discusión tiene que incluir un diagnóstico del horizonte axiológico y práctico de la sociedad histórica en la que se los institucionaliza, un diagnóstico que jamás puede ser certero si no proviene de un diálogo en el que participen las personas concernidas. ¿Cómo debe protegerse el derecho a la educación, al trabajo o a la vivienda? Aun cuando se reconozca que estos derechos son universales en el sentido de que nadie debe carecer de ellos, los bienes que les subyacen y las acciones mediante las cuales se los protege deben corresponderse con las circunstancias concretas de las sociedades en cuestión, y ello significa que las medidas y las instituciones que aterrizan la protección de estos derechos pueden y deben variar de sociedad en sociedad. Esto también guarda relación con el problema de a qué derechos se les debe dedicar estratégicamente más recursos en un contexto histórico y social dado, y en general con el debate entre Estados que siguen modelos políticos y económicos diferentes y que dan prioridad al Pacto de Internacional de Derechos Civiles y Políticos o al Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

A manera de conclusión quiero retomar la idea husserliana de que el quehacer filosófico tiene que empezar por hacer cuestionable lo comprensible de suyo para posteriormente aclarar todo lo que estaba implícito en ello (1976, pp. 183-184). Sólo con la exposición filosófica de estas presuntas obviedades es posible desenmascarar la simulación y los usos ideológicos de los discursos sobre derechos humanos que un momento defienden su universalidad y al siguiente la denuncian como imposición de una visión hegemónica según convenga a otros intereses. Es importante aclarar en qué sentido los bienes protegidos son universales y en qué sentido son particulares, así como las condiciones en las que se los puede hacer respetar. Como he tratado de exponer, la fenomenología tiene aún mucho que ofrecer para contribuir a estas tareas filosóficas.

Referencias

- Arendt, H., 1979, *Origins of Totalitarianism*, Hartcourt Brace and Company, San Diego.
- , 1970, *On Violence*, HBJ, San Diego.
- Austin, J.L., 1962, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Londres.
- Husserl, E., 1976, *Husserliana* vi. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* ed. Walter Biemel, Martinus Nijhoff, La Haya.
- , 1973a, *Husserliana* xiv. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28*, ed. I. Kern, Martinus Nijhoff, La Haya.
- , 1973b, *Husserliana* xv. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*, ed. Iso Kern, Martinus Nijhoff, La Haya.
- , 1988, *Husserliana* xxviii. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*, ed. Ullrich Melle, Kluwer Academic Publishers, La Haya.
- , 2004, *Husserliana* xxxvii. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, ed. Henning Peucker, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- , 2005, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. Antonio Zirión Quijano, UNAM, México.
- , 1996, *Meditaciones cartesianas*, trad. José Gaos y Miguel García-Baró, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 2002, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, trad. Agustín Serrano de Haro, Anthropos/UAM, México.

- Marín Ávila, E., 2015a, "Social Acts as Intersubjective Willing Actions", en Ubiali y Wehrle 2015.
- , 2015b, *Del acto social al deber social. Bases fenomenológicas para una ética social y política*, tesis doctoral, UNAM, México.
- Reinach, A., 2010, *Los fundamentos a priori del derecho civil*, trad. Mariano Crespo, Editorial Comares, Granada.
- , 1989, *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden. Band I. Die Werke*, ed. Karl Schuhmann y Barry Smith, Philosophia Verlag, Munich.
- Searle, J., 2012, *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, Nueva York.
- Steinbock, A. J., 2014, *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*, Northwestern University Press, Evanston.
- Ubiali, M. y M. Wehrle, 2015, *Feeling and Value, Willing and Action, Phaenomenologica*, vol. 216, Springer, Dordrecht.
- Villoro, L., 1997, *El poder y el valor*, Fondo de Cultura Económica /El Colegio Nacional, México.
- , 2007, *Los grandes retos de la sociedad porvenir*, Fondo de Cultura Económica, México.

Stoa

Vol. 9, no. 18, 2018, pp. 103-126

ISSN 2007-1868

HEIDEGGER: “MI ATAQUE (ANGRIFF) CONTRA HUSSERL”
METAFÍSICA Y ANTISEMITISMO

JULIO QUESADA
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana
quesadajulio@yahoo.es

RESUMEN: Este estudio gira en torno de un texto de Heidegger perteneciente a los *Cuadernos negros* en donde el filósofo explica en qué consiste el “desarraigo” de la “cultura” y “espíritu” alemanes (y occidentales). Poniendo en relación su antisemitismo con la crítica a la metafísica como olvido del Ser.

PALABRAS CLAVE: Ser · metafísica · raza · Husserl · ataque · verdad · maquinación

ABSTRACT: This essay deals with a particular section of Heidegger's *Black Notebooks* in which the author has explained the meaning of the “uprooting” of the German (and Western) “culture” and “spirit”. This way, a relationship between his anti-semitism and his critique of metaphysics as a forgetting of the Being is established.

KEYWORDS: Being · Metaphysics · Race · Husserl · Attack · Truth · Maquination

Hacia los colegas y amigos: Antonio Ziri6n e Ignacio Quepons

Soy el peque1o jud6o que escribi6 la Biblia. He visto las naciones
levantarse y caer. He o6do sus historias. las he o6do todas. Pero el
amor es el 6nico motor de supervivencia.

Leonard Cohen

1. El texto en alemán *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, GA 96, Klostermann, Frankfurt, 2014, p. 44-47 es el siguiente

Die Geschichte des abendländischen Menschen –gleichgültig ob er sich in Europa aufhält oder anderswo– hat sich langsam auf eine Lage vorgeschoben, in der alle sonst vertrauten Bezirke wie “Heimat”, “Kultur”, “Volk”, aber auch “Staat” und “Kirche”, aber auch “Gesellschaft” und “Gemeinschaft.” die Zuflucht verweigern, weil sie selbst zu bloßen Vorwänden herabgesetzt und dem beliebigen Vorschub preisgegeben sind, dessen bewegende Mächte unkenntlich bleiben und ihr Spiel lediglich darin verraten, daß sie den Menschen in die Gewöhnung zur je aufdringlicheren Massenhaftigkeit zwingen, deren “Glück” sich darin erschöpft, ohne Entscheidungen auszukommen und in der Meinung sich zu betäuben, immer mehr in ihren Besitz und Genuß zu bringen, weil das Besitzwürdige stets geringer und gehaltloser wird. Die einzige und dazu notwendig unechte Angst, die eine solche Lage noch zuläßt, ist die Furcht, dieser Menschenbetrieb könnte durch neue Kriege plötzlich ein linder nehmen und alles abhanden kommen; denn wo die Versteifung auf das Vorhandene als Besitz und Beherrschung des Seienden gilt, schrumpft das Unglück auf den Zustand ein, in dem und durch den alles Vorhandene der Beseitigung unterliegen muß.

Wo könnte hier noch eine Spur jener Angst erwachen, die erkennt, daß eben die Vormacht des Vorhandenen und die Unbedürftigkeit gegenüber Entscheidungen, das ungreifbar um sich greifende Anwachsen der Bestimmung zu dieser Lage bereits und allein nicht nur Zerstörung, sondern die Verwüstung ist, deren Herrschaft durch Kriegskatastrophen und Katastrophenkriege nicht mehr angetastet, sondern nur noch bezeugt werden kann. Ob das Herdenwesen des Menschen, sich selbst überlassen, durch seine Vergemeinerung den Menschen zur Vollendung seiner Tierheit treibt, oder ob Rudel von Gewalthabern die auf das Höchste durchgegliederten und »einsatzbereiten« Massen der völligen Entscheidungslosigkeit zujagen, ob also eine “Rangordnung” innerhalb des endgültig festgestellten Tieres im Sinne des “Übermenschen” noch aufgezüchtet werden kann oder nicht, das bringt in den metaphysischen Charakter des Seienden im Ganzen keine wesentliche Änderung. Mit der kältesten Kühnheit und unter Abwehr je-

des Zudrängens "moralischer" Wertungen und "pessimistischer" Stimmung muß der denkerische Blick die Vollendung der metaphysischen Geschichte des Seienden vor und um sich haben, damit die Luft für anfängliche scheidungen rein und klar das Fragen der Besinnung durchwehe.

Zu wissen gilt hier, daß die Verwüstung innerhalb der Bezirke der "Bildung" und des "Kulturbetriebes" schon wesentlich weiter fortgeschritten ist als im Feld der gröberen Besorgung der Lebensbedürfnisse. Entsprechend hat sich hier –bei den vergeblichen Hütern des geistigen Erbes– eine höhere Geschicklichkeit im Verzicht auf wesentliche Besinnung ausgebildet. In die Entsprechung locken und steigern sich auf der einen Seite die Entmachtung aller Verwurzelungsbereiche zugunsten der Ermächtigung der durchgängigen Machenschaft und auf der Gegenseite der Verzicht des Massenmenschentums auf alle Entscheidungs- und Maßstabsansprüche. Durch diese sich ausweitende Entsprechung entsteht eine unsichtbare Leere, deren verborgenes Wesen aus der noch leitenden metaphysischen Grundstellung nicht begriffen werden kann, zumal sie sich im Anschein ihres Gegenteils zum Ansehen bringt: als bedingungslose Eingliederung des Menschen in die Machenschaft des Seienden im Ganzen –dies oft noch unter Berufung auf – geschichtliche Herrschaftsformen, denen bereits jeder Boden weggezogen ist– z.B. meint heutiges Soldatentum noch auf "Preußentum" sich berufen zu können; es ist im Wesen gewandelt und sogar schon etwas anderes als der Krieger der letzten Weltkriegsjahre –abgesehen davon, daß aus diesem Bereich menschlichen Handelns, wenngleich er in einer eigengefügten Härte vor den Tod stellt, schöpferische geschichtliche Entscheidungen nie entspringen können– sondern nur Formen einer stets mittelhaften Zucht, die ins "Totale" erweitern zu wollen, einer groben Unwissenheit um das Wesen des Seyns und seiner Jenseitigkeit zur Macht und Ohnmacht gleichkommt.

Aus demselben Grunde aber ist auch jeder "Pazifismus" und jeder "Liberalismus" außerstande, in den Bezirk wesentlicher Entscheidungen vorzudringen, weil er es nur zum Gegenspiel gegen das echte und unechte Kriegertum bringt. Die zeitweilige Macht- sLeigerung des Judentums aber hat darin ihren Grund, daß die Metaphysik des Abendlandes, zumal in ihrer neuzeitlichen Entfaltung, die Ansatzste-

lle bot für das Sichbreitmachen einer sonst leeren Rationalität und Bechenfähigkeit, die sich auf solchem Wege eine Unterkunft im “Geist” verschaffte, ohne die verborgenen Iwitscheidungsbezirke von sich aus je fassen – zu können. Je ursprünglicher und anfänglicher die künftigen Entscheidungen und Fragen werden, umso unzugänglicher bleiben sie dieser “Rasse”. (So ist Husserls Schritt zur phänomenologischen Betrachtung unter Absetzung gegen die psychologische Erklärung und historische Verrechnung von Meinungen von bleibender Wichtigkeit –und dennoch reicht sie nirgends in die Bezirke wesentlicher Entscheidungen, setzt vielmehr die historische Überlieferung der Philosophie überall voraus; die notwendige Folge zeigt sich alsbald im Einschwenken in die neukantische Transzendentalphilosophie, das schließlich einen Fortgang zum Hegelianismus im formalen Sinne unvermeidlich machte. Mein “Angriff” gegen Husserl ist nicht gegen ihn allein gerichtet und überhaupt unwesentlich– der Angriff geht gegen das Versäumnis der Seinsfrage, d. h. gegen das Wesen der Metaphysik als solcher, auf deren Grund die Machenschaft des Seienden die Geschichte zu bestimmen vermag. Der Angriff gründet einen geschichtlichen Augenblick der höchsten Entscheidung zwischen dem Vorrang des Seienden und der Gründung der Wahrheit des Seyns.)

2. Nuestra propuesta de traducción

La historia del hombre occidental –sin importar si reside en Europa o en algún otro lado– se ha desplazado hacia una situación en la que dominios conocidos como “patria”, “cultura”, “pueblo”, pero también “Estado” e “Iglesia”, así como “sociedad” y “comunidad” deniegan el refugio, ya que ellas mismas son reducidas a meros pretextos y se encuentran sujetas a cualquier avance, cuyos poderes en movimiento permanecen irreconocibles y sólo delatan su juego, en que obligan a los hombres hacia una habituación a las grandes cantidades cada vez más intrusivas, cuya “felicidad” se reduce a un poder vivir sin decisiones y aturdirse con la opinión de traer cada vez más hacia su propiedad y disfrute, porque lo digno de poseer se vuelve cada vez más escaso y más insustancial. El único miedo, y para ello necesariamente irreal, que todavía permite tal situación, es el temor que este funcionamiento del hombre podría llegar a su fin por nuevas guerras y todo podría perderse; ya que donde la rigidez de lo existente se considera como

propiedad y dominio del ente, se contrae la desdicha a una situación en la cual y a través de la cual todo lo existente se vuelve sujeto a la eliminación.

Dónde podría aquí despertar todavía una pizca de aquel temor, que reconoce que precisamente la hegemonía de lo existente y la falta de indigencia frente a las decisiones, la ampliación intocable de la disposición tan sólo hacia esta situación no sólo constituye la destrucción, sino la devastación, cuyo dominio no puede afectarse por catástrofes de guerra y guerras catastróficas, sino sólo puede ser testimonio de la misma. Si la naturaleza gregaria del hombre, abandonado a su propia merced, a través de su comunicación empuja al hombre a la perfección de su esencial animal, o si las manadas de gobernantes quienes en lo más alto cazan las masas estructuradas y "disponibles" de una completa falta de decisión, si podrá generarse o no por lo tanto, una "jerarquía" dentro del animal definitivamente determinado en el sentido de "los hombres superiores", eso no constituye una diferencia esencial en el carácter metafísico del ser en su totalidad. Con la osadía más fría y rechazando cualquier afluencia de valoración "moral" y estado de ánimo "pesimista", la mirada filosófica tiene que tener enfrente y a su alrededor la perfección de la historia metafísica del ser, para que el aire para tomar las decisiones iniciales sople de manera clara y pura por las preguntas de la reflexión.

Lo que hay que saber aquí es que la devastación dentro de las áreas de la "educación" y del "sector cultural" se ha consolidado mucho más que en el campo de la satisfacción más rudimentaria de las necesidades básicas. De manera correspondiente, se ha desarrollado aquí —con los inútiles guardianes de la herencia espiritual— una habilidad mayor de renunciar a la reflexión esencial. En esta correlación se atraen y se intensifican por un lado el derrocamiento de todas las áreas de arraigo a favor del empoderamiento de acciones universales, y por otro lado, de la renuncia del hombre masa a todas las pretensiones de decisión y de norma. A través de esta analogía, cada vez más amplia, surge un vacío invisible cuya esencia ocultada no puede entenderse desde la posición metafísica inicial que todavía rige, sobre todo porque recibe su reputación por las apariencias de su opuesto: como la incorporación del hombre a las acciones del ser en su totalidad —frecuentemente apelando incluso a las formas de dominio, de las que ya se ha removido

cualquier fondo— por ejemplo, la actual soldadesca cree poder acogerse aún al “Prusianismo”; su naturaleza ha cambiado y es ahora incluso algo diferente que el guerrero de los últimos años de guerra mundial —además del hecho de que desde este ámbito de la acción del hombre, si bien antepone a la muerte en una penuria causada por sí mismo, no podrán jamás surgir decisiones históricas creativas— sino sólo formas de un cultivo siempre fundamentales, de querer ampliarlas hacia lo “total”, de una ignorancia burda de la esencia del ser y que equivale a lo ulterior del poder y de la impotencia.

Por la misma razón, sin embargo, tampoco el “pacifismo” y cualquier forma de “liberalismo” son capaces de avanzar hacia el dominio de las decisiones esenciales, porque sólo lo presenta como contraste entre la milicia auténtica y no auténtica. El temporal aumento en el poderío del judaísmo se debe, no obstante, a que la metafísica del occidente, sobre todo en su desenvolvimiento moderno, ofrecía un punto de partida para que se propagara una racionalidad y habilidad aritméticas por lo demás vacías, que por tales medios logra alojarse en el “espíritu”, sin poder entender jamás los dominios de decisión. Mientras las decisiones y preguntas futuras se vuelven más fundamentales y esenciales, más inaccesibles permanecen para esta “raza”. (De esta manera, el paso hacia la reflexión fenomenológica de Husserl mantiene su importancia bajo la crítica contra la explicación psicológica y compensación histórica de opiniones —y aun así no llega para nada a los dominios de las decisiones esenciales, sino [que] presupone más bien la tradición histórica de la filosofía donde quiera; el resultado necesario se muestra pronto en el alineamiento con la filosofía trascendental neokantiana, que al fin y al cabo hace inevitable una partida hacia el hegelianismo en el sentido formal. Mi “ataque” contra Husserl no se dirige sólo hacia él y es de cualquier manera insignificante— el ataque va en contra de la omisión de la pregunta por el ser, es decir, contra la esencia de la metafísica como tal, que busca determinar la historia basada en las maquinaciones sobre el ser. El ataque establece un momento histórico de la más elevada decisión entre (*Vorrang*) la prioridad del ser y el establecimiento de la verdad del ser (*Seyn*).

Agradezco la ayuda recibida de los profesores Antonio Ziri6n e Ignacio Quepons; lo que no significa que ellos sean responsables de mis errores.

3. Notas metafísicas, metapolíticas y apuntes biográficos para un comentario de texto

El problema del Ser no es otro que el desarraigo de Europa, gerifalte del mundo. La ausencia de raíces (existencia ontológico-histórica: *Ser y tiempo* (1927). Ya tenemos ahí un definitivo principio, arché, sobre la jerarquización del Ser. La pregunta fundamental de la metafísica (*Introducción a la Metafísica* de 1935): "¿Por qué hay Ser y no más bien Nada?", tiene su genealogía histórica (historicidad), su comienzo y razón de existir en Europa, Occidente; pero, desde 1933, y de forma implícita desde los años 20 (*Informe Natorp*), exclusivamente en el *Volk* alemán—todo un pleonasma— porque éste es el único pueblo metafísico que queda en la Tierra.

El problema del Ser es el del desarraigo (Nihilismo) que se ha apoderado de "dominios" (Heidegger no utiliza el término "concepto") tan decisivos para el nuevo nacionalismo alemán como "patria", "pueblo", "cultura", "Estado" e "Iglesia". Dominios a los que podríamos añadir, a la luz de la obra heideggeriana, otros como "comunidad", "sujeto", "lengua" y "muerte". El Nihilismo consiste en la destrucción de las formas "propias" de la existencia humana que, según *Sein und Zeit*, es un encadenamiento tan limitado y mortal como irreferente. A esta cadena la podemos nombrar, siguiendo la analítica ontológica, con sus términos: *Dasein-Boden-Blut-Volk-Schprach-Tod-Staat*. En la Verdad de la diferencia del Ser no se *des-vela* un sujeto moderno, una persona o individuo o alma; sino el propio encadenamiento del Ser como forma "propia". Por lo tanto, el primado ontológico del *Dasein* no obedece a las revoluciones burguesas modernas empeñadas en salvar la subjetividad y autonomía del individuo frente a la totalidad del estado; sino a la "revolución conservadora" que el Ser estaba llevando a cabo en Alemania mucho antes que el nacionalsocialismo y el antisemitismo se hicieran con el poder oficial de la nación. Este principio ontológico-histórico en el que se *des-vela* el *Dasein* (estar-ya-aquí) en calidad de comunidad-del-pueblo-en-su-Estado. Una comunidad existencial-nacional que se opone tanto a la tentativa "comunista" de la *República* de Platón, comunismo de las Ideas y proporcionalidad geométrica, como al desarrollo moderno de la comunidad que fluye desde φύσις a πολις hasta transformarse, a través de la revolu-

ciones modernas ilustradas (Inglaterra, Estados Unidos y Francia) en “sociedad civil” con plena autonomía ante el Estado. La radical crítica de Heidegger a la modernidad en todos sus sentidos (filosófico, científico-técnico, religioso y político) se mide en comparación a cómo el desarraigo que “es” la modernidad como cumbre del Nihilismo que ya apunta desde el comienzo de la filosofía en tanto “teoría” e “idea”. Por ejemplo, toda teoría del conocimiento que, a juicio de Heidegger, y por su carácter universalista, ya estaría olvidando la pregunta por el Ser, por la existencia singular, única e irreferente (como la muerte) del Ser. Así, pues, aquel frontispicio que Platón —y a la luz del movimiento órfico-pitagórico (semita)— puso para la Academia, “Nadie entre aquí sin saber matemáticas”, es considerado por Heidegger como el inicio de la historia del olvido del Ser. Luego, por lógica, podemos adelantar que Ser para Heidegger es una “decisión” por la cultura, la sociedad, la comunidad, la patria, la lengua, la muerte, el pueblo, el Estado y la Iglesia radicalmente a) finitos y b) excluyentes.

En este sentido el *Discurso de Rectorado* de 1933 —La autoafirmación de la Universidad alemana— es una auténtica mina para comprender que el problema del Ser remite al problema alemán de una cultura propiamente alemana, exclusivamente alemana, hasta el punto ontológico-histórico (historicidad) de haber identificado en ese texto al “espíritu” con el “cuidado” (*Sorge*) de la *Kultur*; en el entendido, obvio, de que la cultura es un patrimonio exclusivo del pueblo alemán. Salvando a la cultura alemana de sus enemigos se salva, al mismo tiempo, no solo la existencia de Alemania sino la del Ser.

Escribió y dijo Heidegger:

Pues “espíritu” no es ni la sagacidad vacía, ni el juego de ingenio que a nada compromete, ni el ejercicio sin fin del análisis intelectual, ni una razón universal, sino que espíritu es el decidirse, originariamente templado y consciente, por la esencia del ser. Y el mundo espiritual de un pueblo no es una superestructura cultural como tampoco un arsenal de conocimientos y valores utilizables, sino que es el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su raza y de su tierra, y que, como tal, más íntimamente exalta y más ampliamente conmueve su existencia. Sólo un mundo espiritual garantiza al pueblo la grandeza; pues obliga a que la permanente decisión entre la voluntad de grandeza y el dejarse llevar a la decadencia sea la ley que rige la marcha que nuestro pueblo ha emprendido hacia su historia futura (Heidegger 1989, p. 12-13. *Cursivas en el original*).

Retrospectivamente vemos con claridad que la "decadencia" de 1933 y el "desarraigo" de 1939-1941 apuntan a la falta de "espíritu" y de "ser", o de "mundo espiritual", que han alcanzado a términos como "sociedad", "comunidad", "cultura", "pueblo", "patria", "Estado" e "Iglesia". Palabras vacías y mentirosas respecto de lo que es la grandeza del pueblo alemán. Para Heidegger, como para la ideología nazi, el Idealismo alemán habría fracasado en su intento de dirigir a la nación alemana a través de un discurso filosófico moderno que ha confundido, por el olvido del Ser, la "autonomía" con una subjetividad libre de originarios compromisos con su pueblo y raza. La Universidad alemana que, suponen Heidegger y los nazis (Hitler, Rosenberg, los hermanos Jünger, entre tantos otros), debe ser el alma mater y ángel custodio de ese "patrimonio nacional". O, con palabras del propio Heidegger, custodios de la pureza de esos "dominios" que ya no son "refugios" para la existencia alemana cuya República de Weimar representa al enemigo a batir para el nuevo nacionalismo alemán. Por lo tanto, "pueblo", "patria", "sociedad", "comunidad", "Estado", "Iglesia", "cultura" aparecen como carentes de un verdadero hogar que sólo les puede dar la continuidad en el Ser (alemán). He ahí el Nihilismo como resultado del olvido del Ser. Ni la filosofía, ni la ciencia, ni el arte, ni ningún ente, tienen casa propia porque se han universalizados como parte de la "caída" del *Dasein* en el *das Man*. Estos estudios que se vienen haciendo en la Universidad alemana (Hegelianismo, Marxismo, Neokantismo, Positivismo lógico y Fenomenología, por citar varios "dominios" filosóficos en el corazón de la Universidad alemana) son investigaciones sin patria, sin el hogar (*Heimat*) que le brinda la "historicidad"; tal y como ha sido desarrollada en *Sein und Zeit*. En este sentido todos estos dominios que se enseñan en la Universidad alemana se han quedado sin fundamento, "sin suelo" (*Bodenlosigkeit*), tal y como aparece en el §77 de la obra citada y que desde 2005 había señalado Emmanuel Faye, 9 años antes de la aparición de los *Cuadernos negros*. Así, pues, debería estar claro que la "autoafirmación" de la Universidad alemana es, al mismo tiempo, el ángel exterminador que va a llevar a cabo la purificación de esos conceptos desarraigados. ¿Se entiende?

El 18 de octubre de 1916 Heidegger le escribe a su futura esposa: "la judaización de nuestra cultura y de nuestras universidades es sin

duda espantosa, y creo que la raza alemana debería procurarse aún otro tanto de fuerza interior para llegar a la cima. ¡De lo contrario el Capital!” (En Donatella Di Césare: *Heidegger y los Judíos*, p. 110).

En el pasaje citado de La autoafirmación de la Universidad alemana los enemigos a destruir, en aras de la conservación o cuidado del “mundo espiritual” del pueblo alemán, no aparecen señalados por sus respectivos partidos políticos sino, y esto es esencial para calibrar el antisemitismo de Heidegger, como parte esencial de la “autoafirmación” de la universidad alemana como lucha (*Kampf*) contra el intelectualismo judío que, desde Werner Sombart (*Los judíos y la vida económica*, 1911), ha sido la etiqueta definitoria de la forma de vida de los judíos. He analizado este tema de la relación entre el “pensamiento abstracto” y los judíos como “pueblo nómada”, es decir, un no-pueblo para la cultura alemana en *Heidegger de camino al Holocausto* (2008) y *Cultura y barbarie. Racismo y antisemitismo* (2014). Pero ahora debo matizar. Lo más importante del discurso de Rectorado de Heidegger no es la mimesis con el nazismo: “raza” y “tierra”; sino el negativo revelador de la foto. ¿Qué no puede ser “espíritu”? ¿Qué mal espíritu obstaculiza esta autoafirmación alemana?, en fin, ¿Cuál es la vida de los judíos en la universidad alemana? O con más precisión histórica, y haciéndome eco del panfleto de Richard Wagner *La judeización de la música* (1860): ¿En qué consiste la judeización de la Universidad alemana de la que Heidegger hace eco desde 1916?

La sagacidad vacía y el juego del intelecto que a nada compromete porque la Universidad alemana está llena de judíos, de profesores y maestros que “desarraigan” desde dentro. A lo que hay que añadir que se trata del conflicto presente en el XIX alemán con los judíos “asimilados” como, por ejemplo, el fundador de la Escuela de Marburgo y neokantiano Hermann Cohen. Ya lo afirmaba Wagner: no se trata de estar con los alemanes; sino “entre” los alemanes. Algo imposible de llevar a cabo por los judíos y razón por la que su música, Mendelshon, por ejemplo, carecía del tono vital alemán. Echando a perder, desde las sinagogas, el ser de la música originariamente alemana.

Espíritu (*Geist*) no es el ejercicio sin fin del análisis intelectual, tampoco una razón universal. De un plumazo quedan al descubierto los obstáculos universitarios no alemanes como el neokantismo y la fenomenología: el citado Cohen, Ernst Casirer, Edmund Husserl y demás

judíos alemanes. También aparece como enemigo a destruir toda lógica basada en una razón universal justificada con argumentos; de manera que el positivismo lógico, el neokantismo y la fenomenología a ojos de Heidegger no son errores gnoseológicos sino una traición al espíritu alemán. Ninguna de estas escuelas vive "entre" los alemanes porque su filosofía forma parte del desarraigo y de la decadencia en tanto agentes modernos instalados como "parásitos" en el corazón de la Universidad alemana. De nada sirvió que en la 1 Guerra Mundial murieran, aproximadamente, 12.000 judíos en el frente; incluido uno de los hijos de Husserl.

Que el espíritu no es una superestructura cultural pone de relieve que el análisis que lleva a cabo el materialismo histórico de la dinámica de la sociedad moderna ahonda el problema del desarraigo de lo propiamente alemán-Europeo-Occidental. Este, y no otros idealismos del tipo "hermenéutica para todos los pueblos de la Tierra", como se cree en Latinoamérica, Heidegger salvador de la originalidad de cada forma de ser, es el contexto histórico, cultural y político desde el que emerge, y cobra su sentido, la filosofía de Heidegger y su pregunta por el olvido del Ser.

Tanto la filosofía como la ciencia y la política tienen que elegir entre: "universalidad" o "mundo espiritual". Disyunción exclusiva que el nazismo, cual ángel purificador de la raza pone encima de la mesa como Leyes de Núremberg en 1935. El mismo año, qué casualidad, que "el mejor pensador del siglo xx" (Jesús Adrián Escudero) se pregunta en clase "¿Por qué hay Ser y no más bien Nada?", es decir, "¿Quiénes somos nosotros mismos?" (*Introducción a la Metafísica*).

Por lo tanto, de aquí se sigue, en buena lógica, la repetición de la aporía política del nazismo: nacional-socialista; de la misma forma que para salvar el "mundo espiritual" del pueblo alemán tanto la ciencia como la filosofía (la política, el derecho, la religión, el arte, la economía, la medicina y demás "Facultades") han de volver a ponerse en el comienzo "nacional". ¿Cómo combatir la judeización de la Universidad alemana?: a través de un "segundo comienzo" del origen. El ataque a Husserl por parte de Heidegger solo es, nada más y nada menos, una ejemplificación más del ataque general que se viene llevando a cabo en Alemania desde la derrota contra la judaización de Alemania. Esta judaización sería la culpable de la derrota porque por su (ma-

la) educación los alemanes, el pueblo alemán, no habría estado a la altura del “destino” que el Ser se jugaba en esta Primera Guerra Mundial. Heidegger señala, tanto desde su cátedra como desde sus *Escritos Políticos* —ninguneados en español— la profunda relación filosófica del judío con “la sagacidad vacía” que nunca podrá comprometerse con las “decisiones” que afectan a la conservación del “mundo espiritual” del *Volk* alemán.

En este primer párrafo del texto aparece la cuestión del ente en relación a la “decadencia” que sufren esos términos fundamentales “cultura”, “patria”, “pueblo”, “sociedad”, “comunidad”, “Estado” e “Iglesia” que se han quedado al borde del abismo (*Ab-grund*), si es que ya están dentro del ciclón universalista del desarraigo. Algunos tardíos románticos aún podrían seguir creyendo en la atracción de la muerte como abismo del ser. Nada de esto. La radical finitud del Ser del pueblo alemán no da para lamentos, ni nostalgias, ni flirteos posmodernos con ese abismo destructor: dejar de ser como le ocurrirá a toda persona porque el hombre es mortal. Ese tipo de “vacío” carece de interés para Heidegger. Lo que en el *Ab-grund* está en juego es la judaización del Ser. Contra esta “falta de suelo” de toda la filosofía de Occidente Heidegger va a emprender la tarea inversa, contraria, a través de una analítica existencial en la que el hombre, a través de su pueblo histórico, está, o debería estar, encadenado. *Dasein-Volk-Boden-Blut-Schprach-Tod-Staat*.

Para entender a Heidegger, y así poder renunciar a él desde su propia forma de pensar, tenemos que partir de la crítica que Herder (*Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad*) y Nietzsche (*Verdad y mentira en sentido extra-moral*) llevaron a cabo como parte de sus críticas respectivas a “la igualación de lo desigual” (Nietzsche). En este sentido las ideas, que tienden a la universalidad desde Platón, aparecen a los ojos de Heidegger como el vehículo científico y filosófico amén de político de la modernidad en tanto revolución contra la tradición. La visión del mundo propia de la modernidad tiene un concepto de la verdad, una teoría sobre la verdad, basada en el mundo como ente (εἶδος que también significa “imagen”). Aquel inicio (ya mal inicio para Heidegger) de la filosofía: “Nadie entre aquí sin saber matemáticas” convierte al mundo en una “idea”. La geometría de Descartes, la razón universal de Spinoza, el principio de Razón suficiente de Leib-

niz, la sociedad civil de Locke, el escepticismo ilustrado de Hume, la Dialéctica Trascendental y cosmpolita de Kant, la Dialéctica de la historia (Hegel-Marx), la genealogía de Nietzsche-Foucault que nos hace sospechar tanto del .origen como de la propia "historia", la libertad y el pacifismo de J. S. Mill, la intencionalidad de Husserl que es una flecha lanzada más allá de cualquier identidad nacionalista, en fin, la lista es muy larga, el existencialismo humanista (para todos) de un Sartre que nos comparte, al describirla, la náusea, señalamientos que no agotan, ni mucho menos, la riqueza plural de los modernos y en cuyo acervo nos es fundamental la historia revolucionaria de la ciencia moderna, Copérnico, Kepler y Galileo entre tantos otros como Newton. . . y Darwin, y Einstein. ¡Como para poner el destino de la Tierra y el del hombre en función del Boden como si de toda la vida hubiéramos estado ahí (Da), suelo natal, patria, comunidad, hogar; cuando sabemos que todo nacionalismo solo es un invento histórico cultural tal y como dicen Fernando Savater (*El mito del origen*) y Jesús Turiso (*El ser genuflexo*).

Pero para Heidegger —justamente— la "visión" del mundo y del hombre, un animal de ideas que siempre anda más allá de "sí mismo", se convierte en la prueba esencial para montar su historia del olvido del Ser. Toda la modernidad es la prueba de la decadencia y desarraigo de Occidente, de Europa, porque tanto la ciencia como la filosofía y la política son hijas de lo que denomina la "entificación" del Ser. A la pregunta fundamental de la metafísica, "¿Por qué hay ente y no más bien nada?", punto de partida de su Introducción a la —Metafísica (1935), Heidegger no responde con otro ente u otra idea" (εἶδος) ni con la siempre penúltima "teoría" acerca del sentido y estructura de ese ente, ya sea económico, lógico, histórico, moral o estético. Todo esto no dejan de ser "ideas" que igualan lo desigual (animal político, animal racional, mortal y libre) y, por lo tanto, "conceptos" cuya dinámica conlleva una universalidad en donde lo originario de la existencia, la raza, el Ser, se pierde en el Nihilismo filosófico, científico, religioso y político de la Democracia.

A partir de este comentario de texto cobra sentido político, *Gran Política*, una hermenéutica de la facticidad histórica o historicidad del Ser. Es importante comprender el sentido y la estructura del ente a través del cual se desvela el mundo; pero la pregunta fundamental no

gira en torno al ente, sino en torno al Ser que es su auténtico *Grund* o “suelo” (*Boden*). “¿Por qué hay Ser y no más bien Nada?” ya no espera otra teoría sino la “decisión” o “lucha” por el Ser. ¿Cuál es la batalla y el campo de batalla de esta *Kampf*?: o el Ser o las ideas.

Déjenme hacer un paréntesis cinematográfico. Spielberg llevó en 2012 a la pantalla el libro de Doris Kearns *Good win Team of Rivals. The Political Genius of Abraham Lincoln*. En esencia *Lincoln* de Spielberg nos hace entrar en el mundo de la deliberación con todas sus limitaciones y contingencias. Este director nos representa lo que estaba en juego en 1863, que no es sin más la Décimotercera Enmienda gracias a la que aquellos 4 millones de esclavos negros pasarían a ser libres. Esto era cierto, pero lo que estaba en juego era el fundamento racional del humanismo. No se trataba de un arrebato sentimental, sino de una deuda que este hombre, presidente de los Estados Unidos, tenía con la “razón humana”. Por eso no nos debe extrañar que, en uno de los momentos álgidos de la cinta, Lincoln se base en los razonamientos de Euclides para amonestar a sus propios compañeros de gabinete que dudaban no ya de la “oportunidad” de promover esa Enmienda antes de que acabe la guerra y el mandato presidencial, sino, lo peor, que no ven con la claridad racional que la Enmienda se proponga contra viento y marea. ¡Acción!: “Dos cosas iguales entre sí —rumía el actor en voz alta— y esta, a su vez, igual a una tercera, son iguales entre sí”. Se trata, exclama Lincoln, “de una verdad autoevidente”. Desde los bancos pro-esclavistas se le acusa de “tirano” y de haberse convertido en “su majestad Abraham I el africano”. Para que los amables lectores de mi ensayo hagan clic con el racismo de Heidegger, les recomiendo la escena, ya casi al final de la película, en la que el representante del Sur le propone a Lincoln este intercambio: “la paz por nuestro derecho a paralizar la Enmienda”. Y Lincoln le contesta que el Sur no es una nación; sino un lugar de EEUU en donde unos rebeldes quieren enfrentarse a la Constitución. Entonces el representante, abatidamente desesperado, hace un último esfuerzo amparándose en algo así como la “historicidad” de Heidegger: “perderemos nuestra economía”, “perderemos nuestras tradiciones”... y Lincoln le rebate con calma: “la esclavitud ha sido derogada”. Lo que no significa otra cosa —advierte Lincoln a los de su propio partido— que la vida vuelve a abrirse desde sus propias problemáticas nuevas. Que viene al hilo de la incertidumbre y

pesimismo que se apoderan de sus propios compañeros de gabinete: entonces, los negros también votaran. "Y, entonces, ¿qué haremos?" —le preguntan al presidente. "Entonces —contesta— habrá que avanzar a base de tener que improvisar".

¿No será el humanismo de la igualdad de todos los seres humanos una "idea" que hace del propio ser humano una perpetua Enmienda a partir de principios morales basados en la propia lógica de la razón?

El 20 de junio de 1932 —prácticamente un año antes de la toma de posesión como rector— Heidegger le dice a Elfride desde Friburgo lo siguiente: "aun cuando el esfuerzo que exigen los nazis es grande, será siempre mejor que este pernicioso *envenenamiento* al que hemos sido expuestos durante las *décadas pasadas* bajo el lema de 'cultura' y 'espíritu'" (Heidegger, G (ed.): "*¡Alma mía!*". *Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride (1915-1970)*. Manantial. Buenos Aires, p. 130. Citado por Donatela Di Cesara: oc., p. 112. Las cursivas son mías).

De forma autobiográfica recuperamos el problema, la cuestión filosófica, el problema del Ser. Los siete términos del principio de este texto que, decíamos con *Sein und Zeit*, están en decadencia por ser expresiones vacías, carentes de "suelo" (*Bodenlosigkeit*): "patria", "cultura", "pueblo", "Estado", "Iglesia", "comunidad" y "sociedad", ahora (y haciendo pie en la carta que acabamos de citar) podemos, por un lado, sintetizar lo que para Heidegger era el tema de su tiempo: el envenenamiento que la judaización de la *Kultur* y del *Geist* provocado en las últimas décadas. Suficiente para sostener, como vengo haciendo junto a otros investigadores, que la intencionalidad de la Obra de Heidegger no se entiende al margen de la lucha por la reconquista de una cultura .espiritual. auténticamente alemanes, europeos, occidentales. Lo que exige, filosófica y políticamente, una "vuelta" al comienzo del Ser.

Por esta razón Heidegger se pregunta en el texto (2° párrafo) por las condiciones que podrían "despertar" el ancestral "temor" ante la posible pérdida de "la hegemonía de lo existente", así como la conciencia histórica de esta "indigencia frente a las decisiones". El estilo heideggeriano es muy oscuro y su "jerga de la autenticidad" (Adorno) nos exige de cierta micro hermenéutica. Así, para Heidegger, esta situación histórica en la que está Alemania y el mundo aparece como un Hermes bifronte: a) testigo y testimonio no ya de la "destrucción"; sino de la "devastación" que la judaización del "espíritu" y la "cultura" han

provocado en la vida alemana; sino que b) ese mismo “testimonio” debe transformarse en el nuevo espacio y tiempo que haga posible, desde Alemania, “las preguntas de la reflexión”.

El que Heidegger aceptara el nazismo como solución de la crisis alemana de la cultura y el espíritu no significó, es cierto, una entrega a las “totalidades” del mismo porque su filosofía del Ser es radicalmente finita y excluyente: no se puede exportar. De ahí que manifieste que lo importante no es seguir la línea que marca la finalidad histórica de un *Übermensch* o perfección de un animal biológico. ¿Por qué? Porque la biología moderna es, fundamentalmente, un ente sin patria, sin suelo, en fin, un *Bodenlosigkeit*. Otro pensamiento sin suelo con el que el *Das Man* —del que no escapa el nazismo vulgar— aspira desde su total desconocimiento de la pregunta por el Ser a llevar a cabo una política en base a la “perfección” del animal definitivamente fijado. La biología moderna, lo supo Heidegger, va en la dirección contraria: la vida abierta a una pluralidad incalculable e incorsetable a una única y última definición. Lo que Heidegger añora, más allá del *Übermensch*, y de todo *Über* o ir más allá de sí mismo, es el hombre y el mundo que había (para la quimera del “origen”) antes del desarraigo con el Ser. Dicho en otros términos: la “jerarquía” que confusamente busca el nacionalsocialismo no puede venir de más entifación del Ser; sino de la destrucción de la época de la “imagen” del mundo gracias a lo que el “espíritu” y la “cultura” alemanas han caído en un casi total “desarraigo”. El problema del Ser (y aunque la selección del hombre sea necesaria) no se ubica en ninguna ciencia moderna; sino, son palabras de Heidegger, “en el carácter metafísico del ser en su totalidad”. Este “carácter metafísico” del Ser conlleva una praxis que nada, absolutamente nada, tiene que ver con la deliberación; sino con la “osadía” más fría. Tanto que hay que rechazar cualquier valoración de orden moral (como la *οφονεσις*, podemos añadir) y dejar fuera cualquier duda que aparezca a través del “pesimismo”, porque “la mirada filosófica tiene que tener enfrente y a su alrededor la perfección de la historia metafísica del ser” para que renazca el “aire” que posibilite poder de nuevo tomar “las decisiones iniciales” a través de las cuáles la cultura y el espíritu puedan volver a ser los guardianes que alguna vez fueron.

Y es que, para Heidegger, la devastación llevada a cabo por la raza judía de la cultura y espíritu propiamente alemanes hasta su desarrai-

go, mundialización, cosmopolitismo, infinitud y universalidad, habría pegado más en la "educación" y "sector cultural" que en cualquier otra parte (3° párrafo). Ahí tenemos al descubierto la intencionalidad (que nunca ocultó Heidegger) de una hermenéutica en busca del "origen" de los conceptos auténticamente griegos; tarea que comienza en los años 20 con su "estrategia de desmontaje" de las interpretaciones recibidas de los griegos como parte de una experiencia "inauténtica" de aquellos "arquetipos" de la vida. Desde 1922 Heidegger sabe cómo destruir al enemigo de la verdadera tradición espiritual alemana que son los griegos. Toda su filosofía es una reconquista de los griegos frente a las "interpretaciones heterogéneas" que en su nombre se han dado de la "vida" y de la "sustancia". "*La hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción (Destruktion)*" (M. Heidegger: *Informe Natorp*, p. 51. Cursivas en el original). Desde estos *Cuadernos negros* vemos confirmadas, por el propio Heidegger, nuestras tesis. La Obra de Heidegger no se entiende al margen de su antisemitismo. ¿De quién es Platón?; ¿de quién Aristóteles?, ¿de quién Kant y Nietzsche?; en fin, ¿de quién es Hölderlin? Frente a esas "décadas" en las que la cultura y el espíritu alemanes han ido siendo educados universitariamente en el "desarraigo", Heidegger opone esta hermenéutica de la facticidad del Ser como *Dasein* que hay que recuperaren toda su pureza histórica. Lo que pasa, por ejemplo, por una interpretación "fenomenológica" de Aristóteles que haga de la ουσια no una "sustancia"; sino "bienes patrimoniales" y "bienes familiares" (*Informe Natorp*, p. 58) con lo que, muy hábilmente, deconstruye, destruye, el alcance trascendental que tenía la "sustancia" para hacer de ella un bien nacional de la que, como veremos, la raza judía está radicalmente fuera.

Lo explica con claridad, ahora sí, al inicio del 3° párrafo cuando al señalar la "devastación" de la cultura alemana —"con los inútiles guardianes de la herencia espiritual"— señala, al mismo tiempo, la escuela que ha ido dejando esta situación: "una habilidad mayor de renuncia a la reflexión esencial".

Tengo aquí que llamar la atención sobre el término "habilidad" como una de las etiquetas emblemáticas acuñada por Sombarten 1911, *Los Judíos y la vida económica*, para distinguir la forma de pensamiento que se da entre los pueblos alemanes y los pueblos semitas. Siguiendo a Sombart podemos hacer esta división. Alemanes: Producción-

Pensar-Comunidad (orgánico-viviente). Judíos: Circulación-Calcular-Sociedad (contractual sin alma). Y dos paisajes que se contraponen como el “bosque” (alemán) y el “desierto” (judío). El hecho que todo se vuelva “cantidad” y “cuantificación”, afirmó Sombart, se debe a que en la “base” del judío se produce una perversión fundamental: la “negociación” disuelve la “actuación” de una economía personal, es decir, propiamente nacional. Por lo que, y en general, toda la actividad económica mundial, gracias al capitalismo, se ha transformado en “un asunto puramente intelectual”.¹ La fuente de Heidegger, aunque no lo cite, es Sombart. “Heidegger retoma todos estos motivos”, afirma Di Cesare, aunque en el paisaje ha habido un importante cambio. Ahora “el vínculo con su madre ‘suaba’ confluye en el lenguaje de su pensamiento, que sigue la senda abierta por Hölderlin” (*oc.*, p. 131).

La “devastación” de la cultura alemana y la “habilidad” para el cálculo como forma de no pensar en lo esencial formar un binomio en el que al mismo tiempo se da esta situación: a) la eliminación de todos los “dominios” de arraigo (patria, cultura, espíritu, sociedad, comunidad, Estado, Iglesia... y lengua) se desvanecen engullidos por ese “empoderamiento de acciones universales”, y b) la renuncia del “hombre masa” a la pregunta por el Ser, esto es, “a la pretensión de decisiones y normas”. Ahí, dice Heidegger, surge “un vacío invisible”. ¿Por qué el Nihilismo es “invisible”? Porque hasta Heidegger no ha sido pensado a través de la historia del olvido del Ser. Este “vacío” es “invisible” porque desde determinada percepción del mundo y del hombre es imposible verlo, sentirlo. Esta invisibilidad respecto del vacío (de Ser) no puede aparecer en la época de la imagen del mundo porque, precisamente, es esta “metafísica” la que aún sigue rigiendo y que se encarga de ocultar habilidosamente a través de una pseudo acción del pseudo pensamiento racional-calculador cuya intencionalidad sobrepasa, va más allá de la facticidad del *Dasein-Volk-Boden-Blut-Schprach-Staat*. El Ser, entonces, se ha perdido por la metafísica; una mala, perversa, metafísica que directamente ayuda al mantenimiento del olvido del Ser como parte de una “maquinación” mundial. Todo lo que conlleva un ejercicio de totalidades y universalismo, esencia de la me-

¹ Cf. Herf, J., *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*, p. 289; Quesada, J., *Heidegger de camino al Holocausto*, p. 34 y 31.

tafísica, es, precisamente, la causa de que aquél vacío se haya hecho invisible.

Encuentro pasajes difíciles por todo lo que Heidegger dice y no dice. Al fin y al cabo son fragmentos de pensamiento nada lineales, apuntes autobiográficos en donde Heidegger se explica (a sí mismo). Por lo tanto, da muchas cosas por obvias para un lector inmerso en la situación cultural y espiritual de Alemania. Por ejemplo, la diferencia y crítica que establece entre la "soldadesca" actual y el "guerrero" de los últimos años de la anterior guerra mundial. Hay un aire jüngeriano en esta apología del "Prusianismo" del que, como parte del desarraigo del Ser, cree, equivocadamente, la "soldadesca" venir de ese espíritu guerrero. Pero, ¿qué puede tener esto que ver con la crítica heideggeriana a la metafísica? "Veo muchos soldados: ¡muchos guerreros es lo que yo quisiera ver! 'Uni-forme' se llama lo que llevan puesto: ¡ojalá no sea uni-formidad lo que con ello encubres". Se trata de Nietzsche a finales del XIX en *De la guerra y el pueblo guerrero* perteneciente a la Primera Parte de *Así habló Zaratustra* (p. 79). ¿Quién es un guerrero? "La guerra y el valor han hecho más cosas grandes que *el amor al prójimo*. No vuestra *compasión*, sino vuestra *valentía* es la que ha salvado hasta ahora a quienes se hallaban en peligro" (p. 80. Cursivas nuestras). Para Heidegger lo que queda claro es que de esta "soldadesca", y a pesar de que se anteponga la "muerte" a la "penuria" de una vida, no obstante, de esa acción "no podrán surgir decisiones históricas creativas" porque estarían basadas en "la ignorancia burda de la esencia del ser", es decir, en ese aire de totalidades que ignora la verdad del Ser. ¿Podríamos establecer una analogía entre: a) la crítica de la metafísica como "totalidad" y b) la diferencia entre "soldado" y "guerrero"? ¿La crítica a la metafísica no requiere "soldados" sino "guerreros"? Entonces, la crítica a la metafísica es como la crítica al amor al prójimo?

Esta autocrítica no significaba, ni mucho menos, un aval para el "pacifismo" y el "liberalismo" porque se tratan, ya lo podemos decir, de la misma "maquinación" que ha llevado a cabo la uni-formidad del Ser. Lo que implica necesariamente una imposibilidad radical a la hora de avanzar, escribe Heidegger, "hacia el dominio de las decisiones esenciales".

A partir de aquí (estamos ya en el 4º párrafo del texto) Heidegger reivindica un antisemitismo nada vulgar para implicar, de su pluma y

letra, el antisemitismo como expresión alemana de la crítica a la metafísica de Occidente. Y lo hace resaltando, precisamente, el papel del judaísmo en la historia del olvido del Ser. Que Heidegger estaba convencido entre 1939 y 1941 de que el poderío de la maquinación judía contra el Ser había llegado a su fin, lo demuestran los tiempos empleados en la descripción de la situación: “el temporal aumento en el poderío de los judíos”. Obvio, el final de la filosofía se correlaciona con el final de este poder. Siendo la propia “modernidad” la que le da asilo espiritual al parásito judío que se ha instalado, a través de su “habilidad” aritmética (o “abstracta” como afirmó Sombart), en el corazón de centro Europa. ¿Cómo pudo un pueblo nómada hacerse cargo del “espíritu” y de la “cultura”? Por el punto de apoyo que le daba la subjetividad moderna capaz —por la verdad del ente (ciencias)— de dejar atrás, superar, la patria, el suelo, la sangre, la comunidad, la lengua, la Iglesia y hasta el Estado. Vuelve a repetir Heidegger lo del “vacío” que ahora se nos hace visible: los judíos se han podido instalar durante décadas en la Universidad alemana porque anteponen la verdad a la patria y la filosofía al Estado. De tal forma que, en medio de la revolución nazi que se lleva a cabo en Alemania, Heidegger reflexiona sobre el porvenir de la metafísica afirmando (desde una inequívoca victoria de Alemania) que en la medida en que se avance hacia las preguntas y decisiones fundamentales, resulta obvio que a la raza (*Rasse*) judía le serán completamente inaccesibles los dominios existenciales recuperados para lo auténticamente alemán, como la patria, la cultura, el pueblo, el Estado, la Iglesia, la sociedad, la comunidad, en fin, el espíritu.

El paréntesis que a continuación montó Heidegger es un corolario de su tesis en la que explica su “ataque” a Husserl. No cabe duda, aseguró el alumno, que el maestro de la fenomenología tenía razón en la crítica del psicologismo. Pero la fenomenología de Husserl “no llega para nada a los dominios de las decisiones esenciales” porque, de raíz racial, está imposibilitado para ello. Una muestra de ello sería su acercamiento a la filosofía trascendental neokantiana. Ahora lo importante no es entrar en el detalle de la crítica de Husserl al neokantismo porque lo que une, por encima del nazismo, a Hermann Cohen con Edmund Husserl es la continuidad filosófica del sujeto trascendental, de un sujeto que va más allá de sí mismo.

Por eso Heidegger es consciente de que su ataque a Husserl va más allá de una diferencia entre alumno y maestro. Jamás la fenomenología los había unido, como creyó Husserl; sino que había una diferencia ontológica o metafísica insalvable desde el principio. Husserl aparece en este fragmento como parte esencial de la crítica a un pensamiento abstracto, indiferente, hacia el Estado y la patria. No ve a Husserl como un alemán más; sino como una existencia andante del olvido del Ser que, durante décadas, se había "alojado" en la cultura y espíritu de Alemania. La crítica a todo lo que representaba Husserl se ubicó "un momento histórico de la más elevada decisión respecto de la prioridad del ser y el establecimiento de la verdad del ser".

Por lo que este guerrero del saber histórico careció de la menor compasión hacia su maestro, mentor y amigo. Y al matar al padre llegó tanto el final de la filosofía como el nazismo en tanto acontecimiento (*Ereignis*). ¿Cuál tenía que ser la reflexión esencial?: "¿Por qué hay Ser y no más bien Nada?". ¿Cuál la decisión esencial a la que no pueden acceder los judíos?: "¿Quiénes somos nosotros mismos?"

4. Políticas de la "epoché"

Por lo tanto, en la *epoché* nos encontramos con una política del Ser diametralmente opuesta a la que se despliega como facticidad histórica del "ser-Ahí" en su alumno Heidegger. Si el maestro enseña en la Universidad a poner entre paréntesis el *Da* para reactivar la trascendencia que los une a pesar de sus diferencias de "origen"; el alumno, inscrito en el "contra movimiento", anhela la pureza de lo finito, limitada y excluyente que "es" el espíritu y la cultura de Alemania.

El "Amarás a tu prójimo como a ti mismo", ¿no implica hacer *epoché* del sí mismo para encontrarse con el Otro? ¿No es la propia acción fenomenológica del poner al mundo entre paréntesis una radical crítica contra el nacionalismo? La utopía fenomenológica que late en el proyecto husserliano de "mundo", la recuperación del "mundo de la vida cotidiana" (*Lebenswelt*) en la clave de su "pluralidad" e "infinitud", lo que no se puede rescatar y sostener frente a la "destrucción" (*Destruktion*) del mundo si no es a través de una filosofía de la intersubjetividad que al "pensar" sabe que ya está fuera de "sí mismo", esta actitud filosófica, ¿no es la clave para entender la diferencia ontológica y política entre las "interpretaciones fenomenológicas" que Heidegger

hace del mundo y de la historia de la filosofía occidental, y la “fenomenología” de Husserl? Y esta nueva actitud filosófica ante el mundo, ¿no es el motor que provoca la “autoafirmación” de la Universidad alemana contra los intelectuales judíos que siempre serán considerados, precisamente, como malos guardianes de la cultura, críticos indiferentes respecto de las reflexiones y decisiones “esenciales” respecto de la patria, el pueblo, el estado, la cultura, el espíritu?

La política husserliana fundamentada en la necesidad de la *epojé* intenta, como tarea para un eterno “principiante” de la filosofía fenomenológica, reactivar la pluralidad infinita de la vida humana (abierta a todo ser viviente, como explica Julia Valentina Iribarne en “La antigua y difícil propuesta del amor”, en *La fenomenología como monadología*; y lamento no poder dar el nombre de la autora o autor de la referencia a la fenomenóloga argentina porque se trata de un artículo, “Fenomenología del amor”, al que he tenido acceso gracias a una evaluación) contra el ordenamiento finito, limitado y excluyente de unos pueblos contra otros. Heidegger sabía, pues, que su ataque “contra” (*gegen*) Husserl había que inscribirlo, al menos según él, en la lucha por el Ser (*Seyn*); de forma que la “autoafirmación” del espíritu alemán era parte esencial del contra movimiento filosófico existencial (*Dasein-Boden-Schprach-Blut-Volk-Staat*). Siendo el antisemitismo, su antisemitismo ontológico, lo que le va a separar radicalmente tanto de Husserl como del existencialismo humanista de Sartre. “Historicidad” y “antisemitismo” son las dos caras de la misma moneda. El ataque contra su maestro y mentor es, al mismo tiempo, el ataque a un “inútil” guardián de la cultura alemana. Inutilidad que percibe, a la luz de “su” historia de la filosofía, como parte de una “maquinación” de orden mundial contra el *Seyn*.

Para Heidegger, Husserl era, a pesar de su acertada crítica al psicologismo, un fenomenólogo: alguien capaz de poner entre paréntesis nuestras diferencias para ir a lo esencial: “Espíritu común” (*Gemeingeist*) —tal y como lo ha estudiado Julia Valentina Iribarne. Si este espíritu común (de una rica plasticidad que invita, precisamente, a no destruir al Otro conmigo) hubiera entrado en contacto con Heidegger, difícilmente se habría afiliado al nacionalsocialismo y difícilmente habría dejado a su maestro y amigo solo ante el peligro. Pero, ay, la intersubjetividad husserliana era un obstáculo (y parte de la maquina-

ción del Judío) para la "autoafirmación". Había que decapitar al padre por doble motivo: era "judío" y "fenomenólogo".

Así, pues, estamos ante dos políticas de la *epoché* bien diferentes tanto a nivel filosófico como político. Y esto no es un tema baladí o meramente académico; sino que, en mi opinión, forma una de las clave para comprender el tema de nuestro tiempo. Aquella *Krisis* aparece en el siglo XXI tal y como Heidegger lo dejó expuesto al final del texto que estamos comentando. Su ataque contra Husserl solo es la punta del iceberg de su ataque a la esencia de la metafísica que tendería a desarraigar a todas las patrias y razas del mundo. Aquel ataque como "momento histórico" entrañaba una decisión por lo esencial: o el ser o el *Sein*. También: o la prioridad del ser como universal o la implantación de la verdad del *Dasein-Volk-Staat*. O *epoché* o nacionalismo. En fin: o Espíritu común o *Destruktion*. Y es que, estarán de acuerdo conmigo, el mundo se balcaniza cada vez más. Todos quieren ser desiguales y con base en la "diferencia ontológica" que hace furor entre los que quieren seguir en el "bucle melancólico" en el que se les educa como identidad olvidada en cada "laberinto de la soledad", el mundo parece gravitar, anti-fenomenológicamente, en razón de la diferencia insalvable. No una gratísima diferencia desde la que nos atrae el Otro; sino una diferencia metafísica, ontológica, que no se puede poner entre paréntesis para percibir lo que, a pesar de todo, nos parecemos. El siglo XXI tiene que ser, por supervivencia, un siglo fenomenológico.

Referencias

- Anónimo, 2018, "Fenomenología del amor", en prensa.
 Cohen, H., 2004, *El Prójimo*, Anthropos, Barcelona.
 Di Cesare, D., 2017, *Heidegger y los judíos. Los Cuadernos negros*, Gedisa, Barcelona.
 Faye, E., 2009, *Heidegger, la introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*, Ediciones Akal, Madrid.
 Heidegger, M., 2015, *Cuadernos Negros 1931-1936*, trad. Alberto Cirlo, Editorial Trotta, Madrid.
 —, 2014, *Gesamtausgabe GA 96*, ed. Vittorio Klostermann, Verlag Klostermann, Fráncfort del Meno.
 —, 2012, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Trotta, Madrid.
 —, 2002, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, trad. Jesús Adrián Escudero, Editorial Trotta, Madrid.

- , 1996, *Discurso del rectorado. La autoafirmación de la Universidad alemana*, trad. prólogo y notas Ramón Rodríguez, Editorial Técnos, Madrid.
- , 1955, *Introducción a la metafísica*, trad. Emilio Estiú, Editorial Nova, Buenos Aires.
- Herder, J. G., 2007, *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, Editorial Nova, Buenos Aires.
- Herf, J., 1990, *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Inverso, H. G., 2014, *El mundo entre paréntesis. Una arqueología de las nociones de reducción y corporalidad*, Prometeo, Buenos Aires.
- Iribarne, J. V., 2002, *La fenomenología como monadología*, Academia Nacional de Ciencias de Argentina, Buenos Aires.
- Nietzsche, F., 2003, *Así habló Zaratustra*, trad. introducción y notas Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid.
- , 2017, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Editorial Técnos, Madrid.
- Quesada, J., 2008, *Heidegger de camino al Holocausto*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- , 2015, *Cultura y barbarie. Racismo y antisemitismo en Martin Heidegger*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Platón, 1998, *Diálogos: República*, vol. iv, trad. Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid.
- Savater, F., 1996, *El mito nacionalista*, Alianza Editorial, Madrid.
- Schuhmann, K., 2009, *Husserl y lo político. La filosofía husserliana del Estado*, trad. Julia Valentina Iribarne, Prometeo, Buenos Aires.
- Sombart, W., 1981, *Los judíos y la vida económica. La correlación del capitalismo con el judaísmo*, Ediciones Cuatro Espadas, Argentina.
- Rockmore, T., 1997, *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, University of California Press, California.
- Turiso, J., 2018, *El ser genuflexo como condición posmoderna. Cultura, identidad y mentalidades*, Universidad Veracruzana, Veracruz.
- Wagner, R., 2013, *El judaísmo en la música*, trad. Rosa Sala Rose, Hermida Editores, Madrid.

Stoa

Vol. 9, no. 18, 2018, pp. 127-139

ISSN 2007-1868

BREVE MEDITACIÓN SOBRE LA VIOLENCIA

JOSÉ ALBERTO MORA ZAMORANO
Facultad de Ciencias Humanas y Sociales
Universidad La Salle

RESUMEN: El presente artículo presenta una breve meditación sobre la violencia a partir de las nociones psicoanalíticas de trauma y acontecimiento límite para cuestionar la base de los dispositivos narrativos en que se construye su memoria tanto como historia y testimonio. El problema se plantea a partir de la patologización de las representaciones en el testimonio, y la distancia crítica con respecto a las representaciones resistentes. En esa toma de distancia la representación de la agresión como instinto biológico se separa de la violencia constituida en el ámbito simbólico de la ley. Sobre esta distinción se genera un cuestionamiento al posicionamiento subjetivo de víctima.

PALABRAS CLAVE: Trauma · acontecimiento límite · testimonio · memoria · agresión · violencia

ABSTRACT: This article presents a brief meditation on violence from the psychoanalytic notions of trauma and limit-experience to question the basis of the narrative devices in which their memory is built as well as history and testimony. The problem arises from the pathologization of the representations in the testimony, and the critical distance with the resistant representations. In this distance, the representation of aggression as a biological instinct is separated from the violence constituted in the symbolic sphere of the law. This distinction obliges to question the subjective positioning of the victim.

KEYWORDS: Trauma · Limit-Experience · Testimony · Memory · Aggression · violence

1. Introducción

¿Cómo preguntarse sobre la violencia? ¿Cómo hacerlo desde la Filosofía? Esas preguntas más que exigir respuestas definitivas invitan a la reflexión, y toda reflexión parte del regreso del ser, del acto o acontecimiento al sujeto. El sujeto colectivo o individuado; colectivo porque la reflexión sobre la violencia funda historia, memoria colectiva de la cual participa un balbuceante “Yo” que se sabe individuado. No es un individuo como tal sino que se sabe distinto de lo que lo configura: su modo de participar de la memoria. Cada reflexión es una individuación de las subjetividades o sujeciones colectivas. Cada meditación es la reflexión que busca desaprenderse de todas las sujeciones, incluida la del sí mismo, y abandonarse a la cosa misma.

Pero la violencia exige más bien lo contrario, no el abandono sino el regreso a sí, al Yo. La violencia acontece y por lo tanto se padece o se ejerce y por lo tanto se causa; en el primer caso, apelamos al dolor desde la memoria, en el segundo, a la ética. En esta breve reflexión sobre la violencia trataremos de dibujar un hilo conductor que va desde el *pathos* al *ethos* de la violencia, y, en tanto su reflexión exige la parcialidad de las sujeciones, se valdrá de las reflexiones que otros han realizado sobre el tema para intentar plantear, acaso, preguntas.

En la primera parte ahondaremos en los dispositivos configuradores de la memoria y su relación con la historia como reconstrucción de la violencia como acontecimiento-límite; esto es, la violencia como padecimiento. En la segunda parte revisaremos la distinción planteada entre la agresión y la violencia, partiendo del impulso natural de cada organismo como un factor no determinante de la experiencia de la segunda, y relacionarla con el aspecto de lo simbólico como su distinción antropógena. En un tercer apartado revisaremos esta consideración de la violencia como aquella que funda derecho, en un sentido amplio, incluso, aquella que culturalmente establece leyes y distinciones. De este modo trazamos un hilo conductor entre la violencia como padecimiento a la violencia como principio de codificación moral o ética. Por último, se dejan unas reflexiones finales sobre este tipo de violencia, su pertinencia con relación a los dispositivos configuradores de su patologización así como su cuestionamiento y crítica, para concluir con un abierto cuestionamiento.

2. Trauma: historia y testimonio del acontecimiento límite

Cuando hablamos o reflexionamos sobre la violencia lo hacemos con posterioridad y previsión; tratamos de reconstruir o comprender un evento traumático y evitar su repetición. Para el historiador Dominick LaCapra una de sus principales preocupaciones ha sido la relación entre historia y psicoanálisis como forma de evitar la patologización de las representaciones que reconstruyen esa memoria colectiva (2009 p. 207). Para este historiador la posibilidad de trazar un vínculo entre estas dos disciplinas se orienta por preocupaciones éticas y políticas, y para reconstruir una teoría crítica propia del ejercicio del historiador en la reconstrucción de la memoria.¹

La imaginación juega un papel central en este ejercicio de reconstrucción y, a veces, ofrece un alivio momentáneo o vía de escape pero permanecen restos traumáticos que resisten el poder curador de este ejercicio (p. 208). Para LaCapra la reconstrucción histórica tiene un fin terapéutico, libra de la situación límite, permite articularla por medio del lenguaje, en la reconstrucción de una memoria que utiliza la imaginación para representar el recuerdo; de ahí los riesgos de patologización y la resistencia de algunos recuerdos (p. 208 y ss). La memoria, o el ejercicio de su reconstrucción como una terapia ético-política, tiene que poner estos recuerdos que se resisten en perspectiva, ponerlos a prueba a partir de un ejercicio de codificación, de simbolización en la estructuración de la memoria; esto es, tratarle de darles un cauce o replantearlos a la luz de nuevas narrativas (2009).

En este contexto, los recuerdos puestos críticamente a prueba pueden aparecer como el necesario punto de partida de toda actividad simbólica, aún cuando estén constantemente amenazados por lapsus, huecos o distorsiones. La cuestión de la memoria debe ocupar un lugar prominente en cualquier acontecimiento, un lugar que puede incluso ser exagerado precisamente a causa de la dificultad de recordar hechos que desafían a la imaginación y que los métodos convencionales de representación no pueden abarcar por completo (2009, p.209).

Según este autor, la indagación crítica de los recuerdos tendría como fin controlar los recuerdos y permitir el acceso a los acontecimientos

¹ Cf. *Ibid.*, y LaCapra 2016.

límites, los cuales “implican brechas, distorsiones y limitaciones al menos respecto de la experiencia del trauma en sí” (pp. 209-210).

El ejercicio del historiador que parte de una teoría crítica, y que se orienta en función de problemas éticos y políticos, busca en la reconstrucción de la memoria sobreponerse a los recuerdos de difícil acceso. Busca llenar los intersticios y eliminar las distorsiones que generan la permanencia del trauma para sobreponerse a éste; la posibilidad de recontar, de volver a narrar el acontecimiento que causó el trauma tiene un fin liberador: terapéutico, ético y político. Y representa no sólo la posibilidad de ejercer un control sobre los recuerdos que tiende a patologizarse, a fantasmátizarse al punto de poseer la memoria e impedir por completo la superación de acontecimiento límite (pp. 212-213). “En este sentido, la memoria puede convertirse en una forma de recuperar rumbos perdidos y alejarse críticamente de los aspectos menos deseables del pasado así como para intentar honrar otros o convertirlos en bases de una acción en el presente y el futuro” (2009).

En tanto se trata de superar el trauma surge entonces la necesidad de incorporar en la reconstrucción de la memoria nociones centrales del psicoanálisis como el trabajo del duelo o el pasaje al acto (2009). Sin embargo, en tanto se trata del trabajo de reconstrucción por parte del historiador, y de un trabajo crítico que no quede presa de las espectralidades de los recuerdos que se resisten al trabajo terapéutico, LaCapra se pregunta (en un trabajo posterior) por los límites reconocibles en el trabajo de reconfiguración de la memoria, en aquellos elementos del goce lacaniano, y que Freud ha codificado como las pulsiones propias de la vida (LaCapra 2016, p. 5):

¿Cómo puede una historiografía crítica reconocer y dar cuenta de manera sensible, de las fuerzas compulsivas, típicamente violentas, destructivas y en el mejor de los casos extremadamente ambivalentes, que tan notable papel ha desempeñado en los llamados acontecimientos y experiencias límite de la historia? ¿Acaso el intento de hacer tal cosa convierte necesariamente al investigador en inadvertido cómplice de los objetos de estudio, optando por la violencia, confundiendo compasión con identificación en incluso representado de manera trasfereencial la repetición compulsiva? ¿Acaso un enfoque propio de los problemas requiere realizar o validar alguna case de exceso (negatividad absoluta, melancolía idealizada, una estética incondicional de lo sublime, una aprehensión apocalíptica cuando un deseo, la afirmación de la creación *ex nihilo* o la rotunda esperanza utópica)? ¿Cómo

entender las recientes, y a veces misteriosas invocaciones a los postsecular a la relación humano-animal? ¿Qué requiere, en general, un intento de “pensar” la historia en relación con el complejo problema de los límites? (2009)

Los cuestionamientos de LaCapra son sugerentes en el plano de una epistemología de la historia o teoría crítica que pretende establecer un plano ético y político en la reconstrucción de la historia. Esta reconstrucción, como ya se mencionó líneas arriba, es terapéutica en tanto somete a crítica los recuerdos que se tienen sobre algún acontecimiento límite, su simbolización que se encuentra amenazada por una fantasmaticización que mantiene en presente vivido, por lapsos, el hecho del trauma. Sin embargo, los cuestionamientos son más sugerentes para el tema que nos compete si esta reconstrucción de la memoria, que funciona en el plano de los tropos, de las formas lingüísticas de las que se compone el testimonio que simboliza, en nuestro caso, la violencia como acontecimiento límite.

Esto es, si la patologización de los recuerdos, las brechas, los lapsos se actualizan durante el trabajo acríptico del testimonio; y por lo tanto, la simbolización del trauma en lugar de cumplir su función terapéutica reactualiza la violencia, la presentifica, la reinstaura en la vivencia del sujeto de testimonio. Hasta que punto, en el testimonio, al reconstruir la memoria no se sujeta a las funciones narrativas víctima/victimario, y hace del sujeto un posicionamiento contrario a la superación del acontecimiento límite. Y esta sugerencia surge precisamente porque dentro de las dimensiones de la vida, de las pulsiones, de esa fuerza irascible e indescodificable del goce, no distinguimos los límites de lo humano y lo animal; hasta el punto que la identificación con la víctima (en el sujeto mismo) podría trasgredir las propias pulsiones vitales, condenar a su patologización los instintos profundos de nuestra vida biológica.

3. Agresión: pulsión básica e instinto vital

Agresión es el concepto biológico que considera el “instinto que lleva al hombre como al animal a combatir contra los miembros de su misma especie” (Lorenz 2005, p. 3). Según el zoólogo Konrad Lorenz la

agresión es un instinto como cualquier otro, cuya función es la conservación de la vida y la especie bajo condiciones normales; el ser humano que modifica su medio vertiginosamente ha llegado por esa vía a resultados desastrosos (p. 4). Sin embargo, para Lorenz esta vía de conocimiento abre la posibilidad de entender la cultura como un sistema más complejo por medio de la observación y la inducción del comportamiento, donde los instintos que comparte con el animal representan una dimensión más simple. La etología es la ciencia que el autor citado propone con base en sus observaciones, a las que no atribuye ninguna preconcepción, por el contrario, la inducción posterior a los hechos será aquella que pueda formular una ley de relación que permita conocer los comportamientos animales en el humano (p. 5).

Lo interesante del concepto de agresión de Lorenz tiene que ver la función específica de pervivencia del individuo y consecuentemente de la especie; esta función, como muchas otras, es el instinto. El instinto considerado así tiene como fin la adaptación al medio (*Umwelt*), la vida del organismo está estructurada a partir de su pervivencia en el medio, ése es el fin, el elemento a observar es la agresión, un instinto que se manifiesta en la conducta de atacar a un miembro de la misma especie; hasta aquí no hay valoraciones morales sino definiciones de orden sistémico, de tal modo que la conducta considerada instintiva sea observada en varias especies bajo determinadas circunstancias que tienen que ser descritas de igual modo. No se presentan igualdad de casos en las múltiples especies, ni tampoco en las diferentes situaciones (lucha por el territorio, por la hembra o por la ausencia o atrofia de funciones vitales), sin embargo, la explicación de la conducta sobre la base de un instinto funcional constituye la estructuración de las conductas animales sobre un orden explicativo de forma no causal sino compleja.

La noción de instinto aunque problemática guarda una pertinencia en la zoología que valdrá la pena anotar de manera sucinta, a continuación. El instinto es entendido por los biólogos que estudian el comportamiento animal a partir de las funciones vitales que el individuo de una especie presenta para mantenerse vivo; la alimentación, la respiración, la reproducción sexual son instintos en tanto estas conductas se desarrollan y realizan por medio de las partes del organismos sin ningún tipo de intencionalidad consciente; las disposiciones celu-

lares, fisiológicas del organismo desarrollan estas disposiciones en el organismo a partir del ambiente (*Umwelt*).

El ambiente o medio circundante (*Umwelt*), en la biología de la conducta animal, fue definido por Johannes Jakob von Uexküll como la conjunción de los instrumentos o herramientas preceptuales y efectoras de un organismo vivo; estas herramientas constituyen una interacción permanente con los objetos a partir de signos (von Uexküll 1964, p. 9). El ambiente estaría integrado tanto por las herramientas del sujeto como los signos a partir de los cuales se relaciona con sus objetos (p.12); esta objetividad pertenece al mundo subjetivo del organismo viviente ya que sólo forma parte de su horizonte en tanto los signos tengan pertinencia y correlación con los instrumentos preceptuales y efectores del sujeto (p. 6). Con esta tesis, von Uexküll propone infinidad de mundos que son los ambientes (*Umwelten*) a partir de los cuales se organiza la vida del sujeto, cada sujeto según sus disposiciones posee su propio mundo, las disposiciones o herramientas interactúan en una remisión de signos (preceptuales y efectores) constitutivos de cada subjetividad particular (p. 5). El uso de estos instrumentos o herramientas, sobre la base de mantener la vida (pues el sujeto está definido en tanto animal como ser viviente de forma eminente), correspondería en términos de hechos observables a la conducta instintiva animal (1964).

A lo anterior, habría que agregar que según la constitución del ambiente (*Umwelt*) el tipo de interacción que representa el instinto estaría definido por un orden sistemático; las respuestas del sujeto a partir de los signos, descifrables según sus órganos o herramientas, estarían armonizadas como una totalidad singular en el mismo medio circundante. Pero, de igual modo dicho sistema, en el individuo viviente, sería abierto a una exterioridad y no estaría cerrado a sus meras funciones; es decir, el organismo vivo del sujeto es un sistema cuasi estable en sus funciones pero abierto a las señales de los objetos con los que interactúan y constituyen su mundo. De este modo, el organismo mantiene sus funciones con la regularidad que define su carácter normalizador: los periodos de respiración, digestión etc. Regularidades propias del individuo que se ven afectadas por la alteración de su ambiente o medio circundante, en ambos casos: *Umwelt*.

De igual modo, la agresión considerada como un instinto tenderá a actuar según las señales que el medio provea al organismo; la informa-

ción que este reciba condicionará la realización de ciertas funciones o su cancelación. Casos límite como la muerte de crías provocadas por sus progenitoras son ejemplares; según Lorenz, las crías emiten signos de identificación que despiertan en la progenitora mecanismos de inhibición de la agresividad (instintos contra instintos), pero dado que algunos individuos carecen de ciertos órganos (ceguera, sordera, deficiencia de olfato) las señales de las crías no pueden ser incorporadas en el ambiente de la progenitora, de ahí que su instinto de agresión se realiza en tanto detecta un intruso en el “nido”, imposibilitada de identificarlo como su cría (Lorenz 2005, p. 128-133), procede a defender el “hogar” y atacarlo hasta provocar su muerte. Esto es, “nido” y “hogar” son interpretaciones del ambiente (*Umwelt*) constituido por las funciones de defensa de las crías a través de la agresión de cualquier agente invasor o, en su defecto, de cualquier agente no identificado como cría.

Hasta aquí, tomado en consideración lo expuesto, podemos determinar que las funciones vitales, también consideradas como instintos y que constituyen la regularidad vital del individuo viviente son consideradas partes constitutivas de su ser. Esto significa que la respiración, la alimentación, la procreación y la agresión, entre otras, como funciones vitales son los elementos constitutivos de la vida de cada individuo; son imprescindibles para la subsistencia de la especie pero sobre todo son su naturaleza misma. Inhibir por medios artificiales dichas conductas, por ejemplo la agresión, es ir contra natura, es violentar la vida misma.

4. Violencia: Humana demasiado humana

Sobre la violencia habría que comenzar por distinguirla de la agresión. Para el filósofo Walter Benjamin, ésta sólo es considerada como tal cuando incide sobre relaciones morales, y la esfera propia de estas relaciones, su medio circundante (*Umwelt*) estarían definidos por el derecho y la justicia (Benjamin, p. 2). De aquí que podamos afirmar que a diferencia de la agresión, la violencia es humana, su medio pertenece al mundo de la vida (*Lebenswelt*) y por lo tanto al sistema de valores que conforman la cultura. Para Cassirer, por ejemplo, refiriéndose a la diferencia con el medio de von Uexküll, las respuestas humanas a diferencia de las animales no son inmediatas, pasan por un proceso de pensamiento que las retarda, no es una mera reacción al medio físico

donde se desarrolla anatómicamente la experiencia del ser humano sino que éste está inmerso en una urdimbre que se consolida con la experiencia humana; el ser humano está inserto en un universo simbólico que constituye su particular modo de experimentar(se) (Cassirer 2010, p. 27).

Regresando a Benjamin, la violencia se constituye dentro de una esfera de relaciones sociales, los actos considerados violentos, la causa eficiente como él la llama, se adjudican de tal modo dentro de un marco normativo (Benjamin Op. Cit. p. 2 y ss). Y corresponde a la esfera del derecho donde se codifica la violencia en primera instancia dentro del ordenamiento entre medios y fines (p. 3). La violencia dentro del marco jurídico sólo puede ser un medio y no un fin en sí mismo; parecería entonces que la violencia es un derecho o se define como tal en cuanto al fin para el que sería utilizada, si este es justo o injusto (p. 3). Pero este principio dogmático resulta insuficiente:

En un sistema de fines justos, las bases para su crítica [de la violencia] estarían ya dadas implícitamente. Pero las cosas no son así. Pues lo que este sistema nos daría, si se hallara más allá de toda duda, no es un criterio de la violencia misma como principio, sino un criterio respecto a los casos de su aplicación (p. 2).

Para Benjamin, la violencia como principio es moral, la indagación por un criterio que defina la esencia de la violencia debe considerar a la esfera del derecho pero el criterio instrumental que la define como medio resulta insuficiente. “Pero para decidir respecto a este problema se necesita un criterio más pertinente, una distinción en la esfera misma de los medios, sin tener en cuenta los fines a los que éstos sirven” (p. 3).

La violencia como principio moral refiere a que la definición recaerá en el mundo de lo humano, en la interpretación de las acciones; el marco jurídico es condición necesaria pero no suficiente para su captación. En cuanto a la definición de la violencia como medio, cuyo criterio de aplicación podría definirse a partir de los fines, como empleo justo o injusto de la misma, Benjamin ve un dogma fundamental compartido tanto por el iusnaturalismo como la teoría positiva del derecho, pero encuentra problemático que la esencia de esta acción moral recaiga sólo a partir de sus fines, esto es, que su definición esté dada

de forma extrínseca. La indagación sobre la esencia de la violencia si bien pasa por la esfera jurídica no se queda ahí, se realiza una elección, pues si la definición iusnaturalista establece que la violencia es un acto propio al individuo, tanto como dirigirse a un sitio, el derecho positivo establece una tipología de los diversos actos considerados violencia en los que cabe su legitimidad o ilegitimidad; mientras el primero sólo sanciona por los fines, el segundo establece distinciones de los actos a partir de los fines (p. 4 y ss).

La indagación por vía del derecho positivo, de igual manera, abre la posibilidad de la indagación histórica; la violencia sancionada, codificada como medio para mantener los fines jurídicos se distingue de la violencia no sancionada, de ahí que en la revisión jurídica permanezca un remanente inabarcable por semejante (Íbid). Sin embargo, en la revisión de la violencia sancionada como legítima se establece una distinción importante: la que es empleada para mantener el orden jurídico y aquella que es generadora de derecho. En ambos casos, la violencia es instrumento de coacción; sin embargo, la distinción entre el significado del uso legítimo e ilegítimo de la violencia no es evidente sin más (Íbid).

Toda violencia es, como medio, poder que funda o conserva el derecho. Si no aspira a ninguno de estos dos atributos, renuncia por sí misma a toda validez. Pero de ello se desprende que toda violencia como medio, incluso en el caso más favorable se halla sometida a la problematicidad del derecho en general (p. 9).

La validez de la violencia como medio está inscrita en la esfera jurídica, el problema de su aplicación se encuentra situado en el marco de la acción del poder conferido por las leyes, del contrato. La violencia es el fundamento del poder político, del Estado, el contrato originario que se hace valer por la potestad de ser la fuente de legitimidad y validez de su aplicación; de ahí que “el derecho considera la violencia en manos de la persona aislada como un riesgo o una amenaza de perturbación para el ordenamiento jurídico” (p. 6). De tal modo que el interés del derecho por monopolizar la violencia no tenga la intención de anteponer fines jurídicos o legítimos sino salvaguardarse a sí mismo; la violencia como fuente de derecho es también el instrumento del derecho para su preservación (p. 10 y ss) el Estado de derecho es

la violencia actual o potencial ejercida sobre el individuo, expropiada al sujeto o súbdito de derecho cuya naturaleza biológica incluye la agresión como función de defensa.

La función de la violencia en la creación jurídica es, en efecto, doble en el sentido de que la creación jurídica, si bien persigue lo que es instaurado como derecho, como fin, con la violencia como medio, sin embargo —en el acto de fundar como derecho el fin perseguido— no depone en modo alguno la violencia, sino que sólo ahora hace de ella en sentido estricto, es decir inmediatamente, violencia creadora de derecho, en cuanto instaure como derecho, con el nombre de poder, no ya un fin inmune e independiente de la violencia, sino íntima y necesariamente ligado a ésta.

Los fines jurídicos son coactivos, su medio es la violencia y su origen la violencia. El derecho es violencia y busca monopolizar todo conato que ponga en riesgo su potestad, toda violencia no legitimada por sus fines es violencia contra el Estado, contra el derecho, es una amenaza y justifica el uso de la violencia validada por las leyes. Benjamin llama a este tipo de violencia que funda derecho, violencia mítica.

[T]oda violencia conservadora debilita a la larga indirectamente, mediante la represión de las fuerzas hostiles, la violencia creadora que se halla representada en ella[. . .] Ello dura hasta el momento en el cual nuevas fuerzas, o aquellas antes oprimidas, predominan sobre la violencia que hasta entonces había fundado el derecho y fundan así un nuevo derecho destinado a una nueva decadencia. Sobre la interrupción de este ciclo que se desarrolla en el ámbito de las formas míticas del derecho sobre la destitución del derecho junto con las fuerzas en las cuales se apoya, al igual que ellas en él, es decir, en definitiva del estado, se basa una nueva época histórica (pp. 17-18).

La violencia mítica está condenada a cumplir la fatalidad de sus leyes históricas; cíclicas como el mito, la violencia fundante permanecerá como el eterno retorno de lo mismo pero las articulaciones jurídicas surgirán, se impondrán y se derrumbarán. Para Benjamín, la superación de la condición mítica de la violencia se da en un nivel distinto, al que llama violencia divina (p. 16 y ss); a continuación, me limitaré a sacar las conclusiones de lo enunciado anteriormente en un plano más terrenal.

5. Reflexiones finales

En el presente trabajo hemos distinguido entre agresión y violencia. La agresión es una función natural de todo organismo vivo, pertenece al instinto de supervivencia y no se trata de una conducta subyacente con reglas fijas de su acción, sino de respuestas frente a estímulos cambiantes que son capaces de ser interpretados por el diseño orgánico del viviente. La agresión resulta un elemento vital insustituible como la bebida, la comida y el sexo y resulta tan antinatural privarse de aquélla como de estos. La violencia, en cambio, incide en el mundo humano, en la esfera de las relaciones sociales del derecho y la justicia. La esfera del derecho tiende a institucionalizar la violencia de forma auto conservadora para terminar decayendo al sofocar la fuente de su origen; en su intento por monopolizar la violencia, por reforzar su poder, la instituciones jurídicas se auto desenmascaran en su cruda esencia como violencia. Violencia que combate violencia despoja al derecho de su manto sagrado, pacifista y contractualista; derecho que proscribe la violencia como solución de conflictos es aquél que debilita la propia fuente de su poder: la ley cíclica del mito del poder se cumple.

En el estado actual que vivimos, no es cosa baladí traer las reflexiones de un joven Walter Benjamin; y notar que precisamente asistimos a una época en que el Estado de Derecho se desmorona en sus presupuestos míticos, portadores de legitimidad, cuando se desnuda su incapacidad de resguardar la seguridad de sus ciudadanos por medio del uso de la violencia; se desnuda porque además de ser incompetente en el uso de la violencia nuevos grupos le detenta el poder con violencia. Pero por otro lado, en el plano moral, aquél otro componente que es la sociedad civil, se muestra temerosa de aceptar la condición violenta como esencia fundamental de su contrato colectivo como Estado, e intenta combatir la violencia menguando sus propias fuerzas, descalificando a la violencia, suplicando al Estado surgiendo de la violencia que protege sus vidas con violencia. Que aísle la violencia con violencia como medio para la paz y seguridad.

Referencias

Benjamin, W, *Para una crítica de la violencia*, edición electrónica:
www.philosophia.cl/Escuela de Filosofia Universidad ARCIS.

- Cassirer, E., 2010, *Antrpología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México.
- LaCapra, D., 2009, *Historia y memoria después de Auschwitz*, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- , 2016, *La historia y sus límites. Humano, animal, violencia*, Bellaterra, Barcelona.
- Lorenz, K., 2005, *Sobre la agresión: el pretendido mal*, Siglo XXI editores, México.
- Schiller, C. H. (ed.), 1964, *Instintive behavior: The development of a modern concept*. International Universities Press, Connecticut.
- Von Uexküll, J. J., 1964, "A stroll through the world of animals and men. A picture book of invisible world" en Schiller (ed.) 1964.

Stoa

Vol. 9, no. 18, 2018, pp. 141-156

ISSN 2007-1868

VIOLENCIA Y ARGUMENTACIÓN

ENRIQUE SÁNCHEZ BALLESTEROS

Facultad de Filosofía

Universidad Veracruzana

ensanchez@uv.mx

RESUMEN: El presente artículo establece una relación entre el tema de la violencia y la argumentación. Comúnmente se comprende la violencia como la agresión física, verbal y psicológica en contra de una persona, por lo que no es habitual relacionarla con nuestra actividad argumentativa. No obstante, si comprendemos la violencia centrada en el daño momentáneo o permanente, a las capacidades del individuo, tal como propone Robert Litke, encontramos que los vértigos argumentales que detecta Carlos Pereda y las artimañas o estrategias de la argumentación para ganar toda disputa, que recomienda Arthur Schopenhauer, conforman una violencia argumentativa.

PALABRAS CLAVE: Violencia · argumentación · vértigos argumentales o estrategia argumental

ABSTRACT: This article establishes a relationship between the topic of violence and argumentation. Commonly understood as violence as physical, verbal and psychological aggression against a person, so it is not usual to relate it to our argumentative activity. However, if we understand the violence focused on the damage momentary or permanent, the capabilities of the individual, as proposed by Robert Litke, we find that the dizziness of the argumentation that Carlos Pereda detects and the ruses or stratagems of argumentation to win every dispute, that recommends Arthur Schopenhauer, conform an argumentative violence.

KEYWORDS: Violence · Argument · Argumentatives Vertigos or Argumentative Stratagem

La violencia, a pesar de estar censurada, en casi todas las dimensiones sociales es un asunto común o cotidiano. Ya que es parte de nuestra cultura, la encontramos en algunos de nuestros clásicos en la literatura, en la persona que agrede físicamente a su pareja en la vía pública, en varias películas de la cartelera, en las leyendas de cada lugar y en el robo con lujo de violencia que comentan en las noticias. Lo anterior, no persigue hacer pasar el asunto de la violencia como una tendencia natural de las personas sobre la que no podemos hacer nada, antes bien, debemos conocer la constitución, características y alcances de las manifestaciones de violencia para estar en condiciones de incidir y evitarla.

No obstante, no es tan fácil reconocer, de manera integral, una situación en la que se ejerce violencia; normalmente se le asocia con el ejercicio de la fuerza o el poder. Si bien no negamos la relación que la violencia pueda tener con la fuerza y el poder, y a reserva de especificar el tipo de relación que guarda, encontramos múltiples factores y dimensiones en la que se ejerce la violencia.

El concepto “violencia” es usado para emplear una gama demasiado amplia de eventos y fenómenos. Considero que podemos recorrer desde los significados más simples del término hasta los más complejos. Los más simples aluden a un criterio simple como el ejercicio de la fuerza; en cambio, los más complejos aluden a una serie de criterios tales como intencionalidad por parte del agente que la ejerce, la dimensión de la persona que afecta el acto violento y la forma en que se violenta a la persona.

Hagamos un breve recorrido. En el pensamiento de Tomas de Aquino la violencia es caracterizada como una fuerza externa que se impone a la voluntad (Aquino 2000, p.175). Un ejemplo de esto lo observamos en el proceso educativo de represión de las pasiones a los infantes o en las leyes o normas que nos impiden realizar antojos de la voluntad. Este concepto de violencia resulta demasiado amplio, podría hacer pasar el proceso educativo y las normas sociales como violentas.

También encontramos conceptos enteramente sesgados de violencia en donde no importa tanto el agente, sea persona o institución, que genera el acto violento, sino los efectos del acto violento:

Esto es lo que hacemos con el concepto de violencia. Usamos el término para condenar el hecho de que alguien haya disminuido o destruido en

todo o en parte la capacidad de una persona para la acción y para la interacción, tanto en relación a la integridad física como al proceso de adopción de decisiones. El elemento central de la violencia consiste en la negación de la capacidad de la persona (Litke 1992, p.164).

La propia diversidad de significados del concepto violencia permite introducir una dimensión poco usual desde el punto de vista de su reconocimiento. La violencia se ha establecido en relación con el aspecto físico, psicológico y verbal. Las tres dimensiones articuladas en su manifestación más simple refieren a la agresión física, acompañada de agresión verbal y el impacto psicológico generado. En ocasiones no hay agresión física y únicamente existe agresión psicológica y verbal. No obstante, existen formas más complejas, formas sutiles, tales como la violencia de carácter psicológico, inducida mediante actitudes o interacción verbal con otras personas.

Entre estos lugares inusuales en donde se encuentra la violencia encontramos el ámbito de la argumentación, en el que dos o más personas tienen como objetivo convencer con razones a alguien acerca de algo. En este tipo de situaciones se ha excluido la violencia física, pero no así la verbal o psicológica, pues el uso de la palabra también puede ser violento. Carlos Pereda (1994) define este tipo de violencia como interna, misma que hace alusión a la violencia interna al discurso. Este tipo de violencia se caracteriza como un vicio argumentativo o inmunización del punto de vista propio.

Aunado a las ideas al respecto de Pereda, asumimos como punto de referencia el concepto de violencia de Litke (1992), el cual afirma que el elemento central aquí es la limitación de la capacidad de la persona. En el caso de los vértigos argumentales de Pereda y las estrategias de Schopenhauer ocurre que se limita la capacidad argumentativa del interlocutor en una disputa, pues tanto la inmunización del punto de vista propio como la aplicación de una artimaña argumentativa desorientan la capacidad de respuesta de los individuos, ya que desvían la discusión de la verdad de un asunto hacia el hecho de ganar una disputa o argumentación.

En este ensayo perseguimos acercar el tema de la violencia a la actividad argumentativa que realizamos los individuos. Para este ejercicio seguimos de la mano el concepto violencia interna de Carlos Pere-

da (1994), mismo que hace referencia a la que podemos ejercer en la argumentación. También ponderamos qué concepto se presenta en este ámbito. Para realizar la empresa mencionada, exponemos el modelo argumentativo de Carlos Pereda (1994) y Arthur Schopenhauer (2000), poniendo énfasis en la violencia de tipo argumentativo, por último hacemos una serie de consideraciones sobre la forma en que ésta se ejerce.

1. Sobre los vértigos argumentales o violencia argumentativa

La guía de una argumentación sana que propone Carlos Pereda (1994) tiene como orientación práctica realizar la argumentación sin ejercer violencia interna, esto es, sin argumentos que oculten o encubran la verdad. Practicar una violencia interna o violencia en el contexto argumentativo consiste en realizar una argumentación deshonestas, es decir, que encubre la verdad, todo ello para imponer el punto de vista propio sobre un asunto y así ejercer poder sobre nuestro interlocutor. La violencia interna se distingue de la violencia externa que nos remite a la agresión física.

Una vez que hemos decidido argumentar para resolver un problema de creencias, Pereda recomienda seguir estas reglas para evitar *violencia interna*:

- I. Con respecto a las perplejidades, conflictos y problemas de creencias, piensa que tratarlos con argumentos conforma el modelo para enfrentar esas dificultades;
- II. Ten cuidado con las palabras;
- III. Evita los vértigos argumentales;
- IV. Atiende que tus argumentos no sucumban a la tentación de la certeza o a la tentación de la ignorancia, pero tampoco a la tentación de poder o a la tentación de impotencia (1994, pp.7-9).

En esta guía para argumentar, encontramos un camino prospectivo y un camino restrictivo. Esta serie de normas nos invitan a resolver nuestros problemas de creencias con práctica argumentativa, mira a

la argumentación como un modelo viable y ético de enfrentar nuestros conflictos. Por otro parte, las normas nos invitan a abstenernos de ciertas actitudes inadecuadas respecto de nuestra actividad argumentativa, es recomendable, en miras a la verdad de la información, evitar la arrogancia de la certeza o la inutilidad del silencio en la carencia de argumentos. También, en la regla II encontramos una especial atención con las palabras, esto se debe que:

[...] una ambigüedad sistemática las recorre: con palabras se transmiten informaciones verdaderas y falsas, sinceras y engañosas, reales e imaginarias; mediante ellas nos relacionamos con nosotros mismos, con los otros, con el mundo, pero también levantamos obstáculos, producimos malentendidos, confundimos y nos confundimos [...] (1994, p. 8).

Tener cuidado con el significado de las palabras es parte de una argumentación sana, de lo contrario, podemos encubrir la verdad con una palabra que no es la adecuada para describir una situación, así podríamos aplicar violencia interna y generar desconfianza en nuestro interlocutor. La misma función de las palabras nos lleva de la mano a la regla III, misma que alude a los vicios argumentativos, a saber, los *vértigos argumentales*. Al respecto, Pereda nos dice:

Se sucumbe ante un vértigo argumental cuando quien argumenta constantemente prolonga, confirma e inmuniza al punto de vista ya adoptado en la discusión, sin preocuparse de las posibles opciones a ese punto de vista y hasta prohibiéndolas, y todo ello de manera, en general, no intencional (p.9).

Es necesario reconocer los *vértigos argumentales* para prevenirnos de cometer, o que cometan con nosotros, esta *patología* de la argumentación; no obstante, para ello es fundamental comprender la forma en la que Pereda caracteriza la argumentación.

El autor comprende la actividad argumentativa como un fenómeno unitario constituido mediante tres ciclos de elaboración de argumentos que, a su vez, conformarán una argumentación para solucionar conflictos y defender creencias, a saber: el *ciclo reconstructivo*, el *ciclo argumentativo* y el *ciclo valorativo*.

El *ciclo reconstructivo* es con el que solemos iniciar una discusión. Puede entenderse como una actividad hermenéutica en la que delimita-

mos el problema con base en argumentos que apoyen la posición que deseamos adoptar. Es en esta fase en la que eliminamos la ambigüedad de los conceptos o realizamos definiciones previas, por ende, no se trata aún de un ciclo argumentativo sino únicamente de un ciclo auxiliar de este.

Posteriormente viene el *ciclo argumentativo* realizado mediante un ciclo crítico que tratará sobre la verdad o falsedad de nuestras premisas y conclusiones respecto de un fenómeno. Cabe resaltar que el ciclo argumentativo no se cerrará de forma definitiva. Al término de uno de estos ciclos es posible iniciar otro que permita cambiar la dirección de la discusión o acercarse a ella.

La última fase es el *ciclo valorativo*, mismo que “cierra” el fenómeno. El *ciclo valorativo* se encuentra dividido en dos: *evaluativo* y *normativo*. El primero de ellos se articulará sobre la argumentación dependiendo de la relevancia del tema que se esté tratando o la tesis axiológica sobre el fenómeno en cuestión. Por su parte, el ciclo normativo consiste en la argumentación a favor de las normas o descripción sobre el fenómeno de interés. Sin embargo, un punto importante a resaltar es que el anterior no es necesariamente el orden que siguen todas las discusiones: puede suceder, por ejemplo, que se cuestione la relevancia respecto de la *interpretación de un concepto*, saltándose el *ciclo crítico* para dar lugar a un *ciclo valorativo*.

Cada uno de los ciclos anteriormente descritos pueden caer en dos *vértigos argumentales*. En cuanto a estas las patologías de la argumentación es importante mencionar que el hacer uso de ellas significa, ya sea en sentido parcial o moderado, argumentar parcialmente. Los vértigos en los que puede caer el ciclo reconstructivo son el simplificador y el complicador en los que termina por no entenderse el asunto que se está tratando. El primero de ellos consiste en reducir todo a un simple concepto o principio a pesar de la impertinencia que esto conlleva. El segundo se trata de complicar las situaciones a tal grado que el asunto se torne intratable, llegando a establecer nexos que no se relacionan directamente con el tema. Esto sucede, por ejemplo, con el concepto de hombre. En el simplificador podemos reducirlo únicamente a una de sus dimensiones de *homo faber* u *homo loquens*. En cambio, caer en el *vértigo complicador* es intentar definirlo haciendo uso de todas las actividades que realizamos como correr, pensar, comer trabajar, etc.

El *ciclo crítico* puede caer en el *vértigo de la objetividad* y el *vértigo de la subjetividad*. Estos son los vértigos referentes a la ontología y conforman dos visiones de la realidad. El peligro del *vértigo de la objetividad* radica en que nos lleva a explicaciones o parámetros que se encuentran fuera de nuestras vivencias y por ende nos mantiene en posiciones que se encuentran alejadas de las experiencias propias. Por el contrario, el *vértigo de la subjetividad* excluye las razones que se encuentran fuera de nuestra experiencia tomando en cuenta únicamente el pensamiento propio basado en nuestras vivencias. Para Protágoras, el hombre es la medida de todas las cosas. Esto puede interpretarse mediante el vértigo de la subjetividad considerando que se refiere a cada uno de los hombres en particular; en cambio, si se interpreta desde la objetividad puede argumentarse que se refiere al hombre entendido como comunidad. No se trata que uno deje fuera al otro sino que exista un equilibrio entre ambos.

El *ciclo valorativo* presenta cuatro posibles vértigos: dos para el *ciclo normativo* y dos para el *ciclo evaluativo*. Los *vértigos normativos* son el de la *descripción* y el de la *prescripción*, mismos que presentan la tensión entre *ser* y *deber ser*. El primero de ellos muestra que podemos llegar a argumentar que las cosas son de cierta manera dejando de lado la manera en la que debieron ser; en el segundo ocurre de forma inversa: argumentamos acerca de lo que debería ser alguna situación sin tomar en cuenta lo que en realidad ocurre. Esto suele pasar en la lingüística. El idioma español cuenta con una autoridad (Real Academia Española) que rige acerca del uso correcto del lenguaje; esto es, como debería ser el español. Sin embargo, también se encuentra la otra parte que es el uso. No siempre y no todos nos apegamos fielmente a las normas proporcionadas por dicha autoridad. Sabemos que el idioma puede funcionar incluso al no seguir estas reglas y así es como actuamos.

En el caso de los *vértigos evaluativos* se dividen en *negativo* y *positivo*. Estos ocurren cuando en el momento de evaluar una argumentación pasamos por alto que nada puede ser tan radical y juzgamos su contenido hacia un valor ético o estético adjudicándole una carga totalmente negativa o positiva. Para evitar esto debemos tener presente que de cualquier tema argumentado podemos sacar aspectos tanto negativos como positivos. Por ejemplo, en la tesis “Dios ha muerto”, el aspecto negativo es que no hay deber y el universo es imperfecto. Por otra

parte, interpretándolo de manera positiva, podemos leerlo como que podemos forjar nuestro destino con libertad.

Las patologías de la argumentación están conformadas por la centralización en algún punto de vista. Llevar a cabo las *virtudes epistémicas* es la forma en la que evitaremos la infección de la centralización. Tales virtudes evitan la razón desnutrida que resulta de no admitir argumentos no deductivos. Así pues, podemos decir que para evitar esta razón raquíca es necesario mantener una *integridad epistémica, espíritu de rescate y rigor* con el tema que estamos tratando. Es imprescindible no caer en dogmatismos, pasar revista a las presunciones que mantenemos y afirmar una postura mediante la contrastabilidad empírica, la coherencia, el poder prospectivo y poder explicativo.

Las herramientas epistémicas nos permitirán un manejo virtuoso de la información al momento de elaborar nuestras premisas y conclusiones al hacer uso de argumentos subdeterminados. Esto debe ocurrir independientemente de las *reglas constitutivas*¹ bajo las que se esté realizando el diálogo o debate. Así, y apegándonos a la definición de rigor que propone Pereda (1994), las reglas regulativas de argumentación están conformadas por tales virtudes, ya que nos ayudan a evitar argumentos determinados provocados por formular tesis generales, ayudándonos de esta manera a mesurar la información y evitar alejarse del trato justo del asunto. El autor nos invita a mantener una integridad epistémica que consiste en no dejarnos llevar por doctrinas filosóficas o modas ideológicas, apegando así nuestras posiciones teóricas mediante argumentos. Además de tener un espíritu de rescate el cual nos motive a recuperar la información relevante, sostener tesis o indagar sobre el fenómeno en cuestión.

Al sostener un punto de vista o una argumentación es necesario que seamos coherentes en cuanto a nuestras creencias, además de utilizar nuestra experiencia para contrastar todos aquellos enunciados que manejemos. También tenemos que explicar suficientemente el asunto que estemos tratando así como sus tópicos o elementos y de alguna forma proyectar el futuro de aquellas creencias o estados de cosas de

¹ Las *reglas constitutivas* de una argumentación se refieren a todas aquellas normas que guían el diálogo. Estas pueden variar dependiendo de las costumbres y los acuerdos que se lleguen respecto de ese momento de diálogo.

las que hablemos. Todo esto, por supuesto, en *pro* de aquellas virtudes que atienden las presunciones de nuestras afirmaciones o creencias.

Pereda (1994) afirma que somos racionales en cuanto argumentamos, esto implica una reducción de nuestro actual en el mundo al modelo argumentativo:

[...] el ejercicio de la razón no tiene por qué excluir la incertidumbre y reducirse a lo indubitable, al cálculo exacto, a respaldar conclusiones de manera necesaria. Encontramos racionalidad en donde encontramos argumentación, y esta se dice de muchas maneras: hay diferentes esquemas argumentales y varias posibilidades de formular un ataque argumental o de respaldar una conclusión (pp. 9, 10).

Habitualmente, cuando razonamos se tiene la impresión de haber logrado establecer o determinar definitivamente la caracterización de un hecho o una orientación práctica; no obstante, nuestra actividad argumentativa no es un proceso cerrado. Antes bien, se presenta como un *ciclo argumentativo*, mismo que es susceptible de cerrarse momentáneamente y abrirse de nuevo con más experiencias y diálogo sobre el asunto, de tal suerte que somos capaces de matizar y reorientar la argumentación, e incluso llegar a la autocorrección de nuestras creencias.

La argumentación vista como un ciclo nos permite ajustar nuestras creencias, en este sentido ocurre que podemos sustentar una creencia, teórica o práctica con ciertas razones y en un tiempo específico, pero es posible que el material de la experiencia y el aprendizaje en el diálogo o la lectura nos haya brindado nueva información sobre nuestra complejidad. Así en un momento determinado una creencia pueden ser justificada por ciertos argumentos, sin embargo, en otro tiempo esas razones ya no nos parecen tan fuertes para defender nuestras creencias.

La clausura momentánea, apertura y dinámica de un proceso argumentativo nos llevan a no asumir una creencia específica como punto terminal de la argumentación, es decir, clausurar de manera definitiva la actividad argumentativa y estableciendo como verdaderas, para todos los tiempos y espacios, las creencias a las que nos llevó la argumentación.

Dicho *punto terminal* es útil en cuanto que conforma un *factum* o “piedra de toque” indubitable; no obstante, funciona como un límite de la actividad argumentativa, ya que imposibilita que la argumentación pueda ajustarse y nutrirse, incluso asumiendo argumentos en contra. El *punto terminal* opera por debajo de la argumentación, la anula desde fuera, pues la creencia establecida no se deja llevar por la naturaleza del ciclo, no se somete a revisión, torna *immune* su punto de vista u opinión.

Las razones que esgrimimos nos pueden satisfacer en ciertos momentos y en ciertas circunstancias, pero esto no significa que las creencias defendidas son verdaderas para todos los tiempos, ya que la argumentación se ajusta, recicla o renueva trazando nuevas rutas y senderos para resolver nuestras perplejidades sobre un asunto o replantear nuestras creencias.

Cuando nos encontramos satisfechos con una argumentación, no es urgente prolongar el ciclo argumentativo, pues los conflictos de creencias están resueltos momentáneamente, sin embargo, apenas obtenemos más información relevante sobre nuestro asunto la argumentación se renueva. También, a veces nuestro compromiso epistemológico puede ser tan fuerte que nos obliga a seguir buscando buenas razones para el enriquecimiento de nuestras opiniones, más allá del lujo intelectual o mero ocio. Este movimiento constante en la argumentación nos obliga a padecer incertidumbre respecto de la verdad de nuestras creencias. La incertidumbre es un componente que caracteriza el modelo de razón enfática que postula Carlos Pereda (1994):

[...] eliminar de la razón, como requisitos necesarios, atributos tales como “criterios precisos, fijos y generales” o “creencias últimas en tanto fundamentos”, y vincularla a la delicada aventura de los ciclos argumentales despidiendo un concepto austero de razón, una razón cierta de sí en tanto singular, homogénea, demarcada, con relaciones exclusivamente necesarias. Pero no despidiendo a la razón. Por el contrario, le da la bienvenida a un concepto enfático de razón e invita a vivir con su incertidumbre, a enfrentarnos sin cesar con ella (p.10).

Un ejemplo de puntos terminales en nuestra vida ordinaria es el deseo o gusto. Cuando sometemos a alguien a un interrogatorio sobre la justificación de sus preferencias cinematográficas o gastronómicas, en

la mayoría de los casos no hay justificación alguna, simplemente afirman su gusto. Pereda recomienda que, en situaciones similares, se trate de justificar sobre la utilidad o beneficio de nuestros gustos. En ningún momento, este ejemplo sencillo y ordinario sobre la argumentación de nuestros gustos persigue imponer una justificación de los mismos, sólo sugiere que sí hay manera de argumentar sobre ese asunto.

La sugerencia que resulta del ejemplo anterior, nos lleva a reducir los puntos ciegos a la argumentación, esto es de suma relevancia, ya que los puntos ciegos a veces son empleados para dañar sin razón alguna o imponer autoridad, en estos casos, argumentar nos brinda claridad sobre una posición y es una manera de asumir las consecuencias que pueden derivar de nuestras creencias.

El modelo argumentativo de Pereda, apuesta por creencias momentáneas y una argumentación sana, sin puntos terminales o creencias inmunes, las razones que manifiesta a favor de este modo de argumentar las finca en el constante flujo de información proveniente de la experiencia, aprendizaje, diálogo o la capacidad inagotable para realizar argumentos.

A lo largo de nuestra vida, en la mayoría de las justificaciones de nuestras acciones, y el sustento de nuestras creencias, no realizamos argumentos deductivos o determinados, al parecer este tipo de argumentos los empleamos para organizar los conocimientos que poseemos. En este sentido, los argumentos de carácter deductivo rara vez nos brindan un conocimiento del mundo, o nos ayudan a tomar una decisión en una encrucijada de carácter ético, moral o político.

Así pues, podemos situar nuestra actividad argumentativa mayormente con apoyos no deductivos, a los que Pereda llama subdeterminados. Esto implica que principalmente empleamos argumentos cuya conclusión no se sigue con necesidad de las premisas para ocuparnos de nuestros conflictos de creencias teóricos o prácticos. Las conclusiones de este tipo de argumentos son aproximativas o probables, a diferencia de los argumentos deductivos en los que la conclusión es necesaria respecto de las premisas.

En este tenor, nuestras formas argumentales son diversas, los elementos que los constituyen se establecen en función de nuestra competencia lingüística, nivel de escolaridad, cultura, actitud crítica y los diferentes contextos en los que nos desarrollamos. La variedad y can-

tividad de factores que influyen en nuestra actividad argumentativa, la tornan una actividad compleja, por ello es difícil sistematizar nuestros argumentos cada vez que los empleamos.

Los argumentos no deductivos o subdeterminados son: la abducción, el razonamiento probabilístico, la analogía y la inducción, este último par es estudiado por Pereda. Este tipo de argumentos atienden al material de la experiencia y no se conforman con el formalismo de la deducción, en este sentido son enfáticos con la vida, pues atienden el mismo devenir del flujo de las experiencias. Esta idea de la argumentación es acorde a un modelo de racionalidad, el cual pereda denomina *Razón enfática*.

La actividad racional del individuo no se despliega por sí sola, depende de la experiencia y el diálogo con otros individuos, en la interacción con los otros se constituye nuestro conocimiento del mundo, de ahí la relevancia de una ética de la argumentación, misma que posibilita la confianza en la veracidad de la palabra, la honestidad de los argumentos y la congruencia entre las creencias y las conductas de las personas. De la misma manera, no podemos ser tan ingenuos y confiar ciegamente, es recomendable confiar hasta que haya indicios de tergiversar o falsar información, así como mentiras respecto de algún compromiso.

La *ética de la disputa* implica un deber para nuestra actividad argumentativa, el deber de argumentar de manera honesta y con apego a la verdad, el deber de elaborar nuestros mejores argumentos para sostener nuestras creencias, opiniones y acciones.

2. Ganar la disputa con o sin razón

El arte de tener la razón de Arthur Schopenhauer (2000) es un texto breve con una serie de recomendaciones y estrategias para enfrentar una disputa. Cabe mencionar que dichas estrategias no conforman un modelo argumentativo, antes bien, son una serie de indicaciones o artimañas para ganar a toda costa en una discusión. No obstante, su posición argumentativa se relaciona con su posición metafísica del mundo y la naturaleza humana.

Schopenhauer, mayormente conocido, por su tesis metafísica sobre la voluntad como fundamento del mundo y su pesimismo existencial,² propone un modelo de disputa, discusión o argumentación acorde con sus postulados sobre la existencia del individuo. El individuo, fundamentalmente, es voluntad o deseo, mismo que le lleva a perseguir la satisfacción de sus intereses; la búsqueda de la satisfacción de sus deseos le lleva, irremediabilmente, al conflicto con otras personas.

En una situación como la de la propia condición humana, lo preferible es ganar toda disputa a toda costa, pues es la única forma de imponer nuestra voluntad o deseo sobre el de los otros. Indudablemente, esta orientación existencial se opone a la búsqueda de la verdad de carácter científico o filosófico. En este contexto, Schopenhauer propone su modelo de argumentación: “La dialéctica erística es el arte de disputar, y precisamente el arte de disputar de modo que uno tenga la razón; y ello *per fas et nefas* (con medios lícitos e ilícitos). De hecho, se puede tener *objetivamente* razón en la cosa misma, pero no tenerla ante los ojos de los presentes e, incluso, ni ante los propios ojos” (2000, p.17).

Si no se disputa por la verdad objetiva de nuestras posiciones teóricas o por la plausibilidad de nuestras opiniones sobre nuestros actos, entonces disputamos por conservar el honor; esto es, no perder una disputa en público. Nadie está dispuesto a reconocer delante de todos que no tiene la razón: “Nuestra congénita vanidad, especialmente susceptible en todo lo concerniente a la capacidad intelectual, no quiere aceptar que lo que, en el primer momento, sostuvimos como verdadero, aparezca como falso, y verdadero lo que sostuvo el adversario” (Schopenhauer 2000, p.18).

La posición de Schopenhauer apuesta por la apariencia de la razón en vez de la razón objetiva, pues en una discusión uno puede tener la razón objetiva o discurrir conforme a la verdad y ante el público o los escuchas no tenerla. También, en una discusión puede ocurrir que nos han refutado y en ese momento no se nos ocurre un buen argumento para continuar defendiendo nuestra posición, aquí no se está conforme a la verdad intencionalmente, sino que nuestras capacidades nos lo impiden, por lo tanto, “la verdad objetiva de una proposición y la validez de un argumento en la aprobación de los contendientes y oyentes

² Cfr. Schopenhauer 2005.

son dos cosas distintas. (A esta última se refiere la dialéctica)” (Schopenhauer 2000, p.18).

De la misma manera, todos disputamos por el honor. Difícilmente alguien es lo suficientemente honesto para reconocer que nuestro interlocutor tiene la razón objetiva en una discusión acalorada, más aún cuando se juegan intereses como el reconocimiento y el estatus social. Normalmente, afirmamos cosas sin reparar en su verdad; inmediatamente que nos percatamos que nuestra afirmación es falsa, queremos hacerla pasar como verdadera, aparentamos que está del lado de la razón objetiva.

¿De dónde deriva todo esto? De la perversidad del género humano. Si esta no existiera, si en nuestro fondo fuésemos honrados, en todo debate intentaríamos que la verdad saliera a la luz, sin preocuparnos de si, de hecho, ésta resulta conforme a la opinión que nosotros sostuvimos al principio o a la de otro; lo cual sería indiferente o, en todo caso, de importancia muy secundaria (Schopenhauer 2000, pp. 17, 18).

En lo siguiente exponemos algunos medios ilícitos o estratagemas para ganar la disputa a toda costa, en términos de Pereda (1994), con violencia interna:

Estratagema N° 8: Provocar la cólera del adversario, pues en su furor, no será capaz de juzgar correctamente y percibir su propia ventaja. Se irrita su cólera haciéndole, sin disimulo, algo injusto, vejándolo y, sobre todo, tratándolo como insolencia (Schopenhauer 2000, p.40).

En esta artimaña uno debe agredir directamente al interlocutor para que este desvíe su concentración del tratamiento de un asunto, así molesto por las agresiones se puede tomar ventaja en la discusión, ya que no puede pensar con claridad y, si el público no es avisado, percibirá que está enfadado porque ha sido derrotado. En este momento uno, con la calma del mundo, puede sacar los mejores argumentos para terminar de opacar al interlocutor. Pero, veamos otra estratagema:

Estratagema N° 11: Si razonamos por inducción, y el adversario admite los casos particulares es que ésta se basa, no hay que preguntarle si admite también la verdad general que de esos casos se deriva, sino que debemos introducirla enseguida como ya establecida y aceptada, pues a veces podrá creer

que la ha admitido, y lo mismo puede suceder a los oyentes, ya que recordarán las muchas preguntas sobre casos singulares que no pueden menos de llevar a la conclusión (Schopenhauer 2000, p.41).

La artimaña que trata de que el interlocutor nos conceda la mayor cantidad de cosas posibles, es bastante recurrente. En ella se genera una especie de paradoja, ya que si nos acepta la mayoría de lo que hemos sostenido, entonces ¿cómo es posible que no acepte las consecuencias? En esta artimaña nuestro adversario o interlocutor se puede ver acorralado e impedido para expresarse con libertad y en favor de la verdad de un asunto.

3. Consideraciones finales

En este trabajo logramos acercar un concepto de violencia con la actividad argumentativa, ya que —a pesar de que el modelo argumentativo de Pereda (1994) establece explícitamente un peligro latente de violencia interna al discurso y la argumentación— no son ámbitos que suelen estar relacionados. No obstante, el tratamiento de la violencia y los criterios que se han establecido para identificarla (el agente que ejerce violencia, el afectado por el acto violento, el medio físico o verbal por el que se ejerce la violencia y el tipo de incapacidad que genera la afectación), en nuestros días ha tenido como impacto que este fenómeno se detecte en lugares en los que habitualmente no se le encontraba.

También determinamos a través del modelo argumentativo de Pereda (1994) y las estratagemas de Schopenhauer (2000) una violencia argumentativa. En ellos ocurre la agresión verbal o psicológica que limita las capacidades o disposiciones del interlocutor respecto la verdad o la toma de decisiones, pues el oponente convence o persuade poniendo énfasis en la estructura del razonamiento, falsando la información, atacando o confundiendo a la persona, o imponiendo la opinión propia.

La agresión verbal o psicológica proviene de desacreditar la posición argumentativa de nuestro interlocutor, es de carácter verbal en cuanto que se puede ofender al interlocutor o menospreciar sus razones respecto de un asunto. Asimismo implica una agresión psicológica por la marginación del pensamiento de un individuo, esto impacta en la autoestima y bienestar del interlocutor.

En estos casos, la limitación de las capacidades del interlocutor proviene de una perplejidad, desvarío, confusión o inmunización del punto de vista. Esta última, le quita el derecho al interlocutor de que su argumentación pueda ser candidata a ser válida, legítima o sólida. Descarta la posibilidad de que el argumento del interlocutor pueda competir como candidato a ser atinado respecto de la verdad.

Estos procedimientos de disputa afectan directamente la capacidad argumentativa de nuestro interlocutor, pues momentáneamente bloquea o anula su repertorio argumentativo o la facultad de producir argumentos para defender su punto de vista, y en el peor de los casos, afecta permanente su seguridad y confianza en las ideas que maneja, así como su capacidad efectiva de producir argumentos. La imposición de una opinión mediante el uso de violencia interna es ilegítima respecto de la verdad de un asunto, aunque podría ser legítima respecto de las artimañas. Al cometer vértigos argumentales o aplicar artimañas argumentativas se persigue ganar la disputa por la fuerza y no por la verdad de las razones o la validez de los argumentos.

Referencias

- Aquino, T., 2000, *Suma Teológica.*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid.
- Litke, R., 1992, "Violencia y poder", *Revista internacional de ciencias sociales*, vol XLIV, no. 1, pp, 161-172.
- Pereda, C., 1994a, *Razón e Incertidumbre*, Siglo XXI Editores, México.
- , 1994b, *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, Editorial Anthropos, Barcelona.
- Schopenhauer, A., 2000, *El arte de tener la razón expuesto en 38 estratagemas*. Editorial EDAF, Madrid.
- , 2005, *El mundo como voluntad y representación*, Editorial Akal, España.

TRADUCCIÓN

Stoa

Vol. 9, no. 18, 2018, pp. 159-176

ISSN 2007-1868

LA ÉTICA DEL SENTIR: BOSQUEJO DE UNA TEORÍA*

ROBERTA DE MONTICELLI

Facoltà di Filosofia

Università Vita-Salute San Raffaele

demonicelli.roberta@univr.it

Presentación

Este bosquejo está basado sobre algunas partes, aquí libremente reproducidas, retomadas o reasumidas de *L'ordine del cuore: etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milán, 2002.¹ Agradecemos al editor por el gentil permiso para utilizar en este momento partes del texto publicado.

El “sentir” del que esta teoría se ocupa es definido como el componente fundamental de la afectividad y de sus numerosos y diversos fenómenos —de todos estos diversos “afectos”, desde los infinitos matices afectivos de la percepción sensorial hasta la alteración de los estados de ánimo, de los humores a las emociones, de los sentimientos a las pasiones. Una teoría del sentir es, por tanto, en primer lugar, una teoría de los afectos, que busca responder a dos exigencias globalmente, así me ha aparecido, ignoradas, en este campo, por la literatura filosófica más común: en primer lugar, la distinción y descripción de fenómenos tan diversos como son los diversos tipos de afectos, y en segundo lugar el orden de una visión de conjunto. Esta teoría se presenta como parte de una personología o teoría de lo que nosotros somos, todavía en construcción, y en particular como la parte que se dirige al problema de la identidad personal, aunque sin agotarla. Ella nos acerca tal vez a una mejor comprensión del aspecto de nuestra identidad personal que es nuestra identidad moral, y del fenómeno más carac-

* Traducción al español por Jacob Buganza.

¹ Reimpresión de 2012, en Garzanti.

terístico y tal vez más importante en nuestra vida: el de la maduración afectiva, sus condiciones, modos y falencias.

En el marco de una *caracterización general del sentir como modo de la percepción axiológica o de los valores* —entendidos como cualidades positivas o negativas verdaderas de cosas que son llamadas por eso buenas o malas— el objetivo final de esta teoría es la identificación y descripción del nivel propiamente personal del sentir sobre la base del cual se constituyen órdenes personales de prioridad axiológica, los cuales constituyen esencialmente la identidad moral, en sentido amplio, de las personas. Se trata de su *éthos*, idealmente coincidente con el perfil de vocacional de cada uno.

Con la noción de orden de prioridad axiológica personal u orden del corazón, se coloca la base de una *ética vocacional* a priori capaz de admitir la existencia de diversas “vocaciones” para la realización de valores, y da, en consecuencia, un fundamento ontológico y epistemológico al pluralismo que caracteriza la convivencia civil en muchas sociedades humanas.

Pero con la posibilidad de una ética vocacional se plantea lo que aquí presento como el problema fundamental de la ética: qué condiciones, órdenes o *ethoi* diferentes resultan compatibles con una base de lo que es universal o moralmente obligante.

Las tesis fundamentales de la teoría del sentir, y las que se refieren en particular a la caracterización de los sentimientos, específicamente de los relevantes, según el esquema de ética aquí propuesto, para la epistemología de la conciencia moral, son retomadas y comentadas en la Primera parte de este texto, que sirve de base improductiva para la exposición de la teoría ética presentada en la Segunda parte. El lector interesado sobre todo en esta última puede afrontarla directamente, dado que todas las nociones presupuestadas son fácilmente recuperables mediante las dos sinopsis de la Primera parte.

Primera parte: los órdenes del corazón

1. Sentir: Sinopsis

1. El sentir es esencialmente percepción de valores, positivos o negativos, de las cosas.

2. La experiencia afectiva se funda sobre el sentir (sensibilidad afectiva, disposición por antonomasia receptiva). Los fenómenos afectivos, sin embargo, no son exclusivamente, en su mayoría, modos de sentir, sino que se les asocian modos de tender, vectores de acción o reacción. El componente tendencial (pulsión, deseo, aspiración, etcétera) es fundado y no fundante.

3. La sensibilidad tiene una estructura de planos de profundidad que corresponde a grados crecientes de individualidad personal, que se manifiesta en las respuestas afectivas. Podemos distinguir el estrato de las afecciones sensoriales (los infinitos matices del placer y el displacer ligados al ejercicio de los cinco sentidos), el de los sentidos vitales (sensaciones de estado, los infinitos matices del bienestar y el malestar, y humores o estados de ánimo) y el estrato del sentir personal. Las emociones son reacciones afectivas antecedentes o consecuentes a la instauración del estrato personal; las pasiones lo presuponen.

4. El estrato propiamente personal de la sensibilidad es el de los sentimientos. Los sentimientos (*cf.* abajo la definición) son respuestas afectivas estructurantes, en cuanto con ellos solamente se instauran ordenamientos más o menos duraderos de prioridad axiológica. En cuanto respuestas estructurantes, son formadoras de personalidad y matrices de respuestas ulteriores (afectivas, pero también de decisiones, elecciones, comportamientos).

5. Respuestas estructurantes que respectivamente extienden y reducen la profundidad de la sensibilidad activada son el amor y el odio, en cuanto disposiciones potenciales fundamentales de la esfera de los sentimientos relacionales (respeto, simpatía, la benevolencia, gratitud, admiración, veneración, etcétera, y sus opuestos).

6. Si más personas pueden indudablemente compartir un mismo (segmento de) ordenamiento de prioridad axiológica, el anclaje para los encuentros fundamentales hace de cada concreto “orden del corazón” más de un *ethos* compartible: hace, en definitiva, algo de inherente hacia la última in(con)divisible “haecceitas” de cada uno, encarnada en la viva actualidad de su sentir —y de las pasiones, decisiones y acciones que le siguen.

2. Comentario

En lo que se refiere a la teoría del sentir, las primeras tres tesis son herencia de la fenomenología, estilo de pensamiento en el cual mi trabajo, como el de muchos, se inspira, en la aplicación que le dieron sobre todo (entre los fundadores) M. Scheler y otros exponentes de los primeros círculos de Múnich y Gotinga. La tesis realista relativa al estatus de los valores, como la tesis que indica en el sentir la dimensión de experiencia que revela la verificación de los juicios de valor, se justifican en la primera parte del libro que estamos recuperando, y me limitaré a retomar las líneas esenciales de la argumentación.

Para el fenomenólogo, nada aparece en vano, aunque no todo aquello que es real aparezca. Ahora bien, una riquísima serie de cualidades aparentes de las cosas nos es dada a través del sentir. Siento el desagrado de una inyección sobre la piel, el malestar de un estado de enfermedad o de cansancio, el placer de una composición de colores. Pero siento también la nobleza de un gesto, la vulgaridad de un comportamiento, la maldad de una acción, la belleza de una obra maestra, la preciosidad de una persona. Este sentir siempre está acompañado con el ejercicio de otras funciones, sensoriales o no (fenomenológicamente, se funda sobre otros actos: percepciones sensoriales, percepción psicológica o empatía, comprensión lingüística, etcétera). Pero la indudable complejidad de toda unidad de vivencia, que está hecha justamente de más actos interconectados y fundidos, no debe eximir al fenomenólogo del deber de la distinción. Y el sentir es un género propio y último de actos, y de actos que me hacen presente algún aspecto de la realidad en carne y hueso, en el original. De actos originalmente ofrecidos, según nuestra terminología oficial. Así como la percepción sensorial, la percepción psicológica o empatía, el sentir es una especie de percepción: el aspecto de realidad hacia el cual se encamina directamente son las cualidades de valor de las cosas.

El sentir es esencialmente percepción de cualidades de valor, positivas o negativas, de las cosas. A ésta podemos llamarla la primera tesis fenomenológica sobre la vida afectiva. El sentir es el modo de presencia o datidad (datità) de las más variadas cualidades axiológicas o de valor. Esta apertura a las cualidades axiológicas es la intencionalidad (es decir, el tipo de

relación a la realidad) característica de todas las vivencias de la esfera afectiva.

Para el fenomenólogo el sentir es, por tanto, una modalidad de nuestra experiencia de lo real, y para nada de hecho un reino de la arbitrariedad subjetiva, ni tampoco un mero sistema de alarmas o incentivos funcionales para la sobrevivencia del organismo. En efecto, si es verdad que este rostro es bello, que esta acción es horrible, entonces la evidencia con la cual lo sentimos es una evidencia en sentido epistemológico, es decir, una prueba de verdad (hasta a una prueba contraria) y un acceso a la realidad (hasta una eventual desmentida).

Apertura a lo real, en fenomenología (y, creemos, en verdad) es sinónimo de *falibilidad*. Los errores del sentir afectivo son iguales y más frecuentes que los del sentir sensorial —es más, sería más correcto en ambos casos hablar de posibles ilusiones. Por tanto, igualmente susceptibles de corrección y “prueba contraria”, y más todavía. También aquí como en el dominio sensorial, la reflexión puede ayudar a corregir una percepción errónea, pero es una nueva percepción que confirmara provisoriamente la corrección. Solo que aquí, donde la apertura a la verdad es apertura a los valores, el error y la ilusión, la percepción inadecuada, la miopía o la idiotez, la actuosidad están a la base de las respuestas axiológicas inadecuadas, y entre estas de las respuestas éticamente inadecuadas.

La primera tesis fenomenológica implica, entonces, una profunda atención al problema de la educación del sentir o de la educación sentimental. Esta educación del sentir con exactitud es el corazón mismo de la formación o de la cultura, desde el punto de vista fenomenológico.

Hay una gran fuente de equívocos que es importante disipar sobre todo en relación a la aplicación más importante de esta teoría del sentir, que es la teoría del conocimiento moral. La fenomenología no es un romanticismo. *El sentir no se opone de hecho a la racionalidad por dos razones.*

La primera es esta misma tesis de apertura a la vivencia axiológica. Cualquier evidencia basada sobre el sentir —una emoción, por ejemplo, o un sentimiento, es una respuesta adecuada o no, o en menor medida a la realidad a la que corresponde. Y en este sentido, es más o menos apropiada, más o menos racional o justificada.

La segunda es que sentimiento y juicio no se oponen de hecho como lo irracional a la racional, dado que el sentir constituye el modo de evidencia o de “llenado intuitivo” característicos de ciertos juicios (“los juicios de valor”, como la percepción sensorial es el modo de evidencia de otros juicios. El ejercicio del sentir, a un mínimo nivel de complejidad, será, entonces, imposible donde no se disponga de capacidades cognitivas (lenguaje, poder de discriminación lógica y conceptual) del nivel correspondiente y, al menos en lo que se refiere al juicio y al razonamiento axiológico, también viceversa.

La segunda tesis agrega a la primera, que caracteriza esencialmente al sentir, el papel de éste en la complejidad de la vida afectiva. Lejos de reducirse a la excitabilidad, la expresión afectiva se funda sobre la sensibilidad, y la excitabilidad tiende a estar condicionada (a diferencia de lo que sostiene la mayor parte de las teorías clásicas de la afectividad, desde la Antigüedad a nuestros días —piénsese en la centralidad de las nociones de appetitus, conatus, etcétera; y también a diferencia de cuanto sostiene la meta teoría psicoanalítica. La tesis que fundamenta el tender en el sentir implica que cuanto más el sentir es obtuso o insuficiente, más espacio toma el componente pulsional, y más en general tendencial, y tanto más viene a contar en los comportamientos).

Y precisamente porque está fundada sobre el sentir, es que la vida afectiva no es ni opaca ni irracional. El sentir es el modo de presencia de las cualidades de valor de las cosas, y de las eventuales exigencias que ellas nos imponen (una cosa preciosa es protegida, una persona no es tratada como una cosa, etcétera); en función de la justeza del sentir aunque no sólo por ella habrá una respuesta afectiva más o menos adeudada o “racional”: llorar o reír cuando corresponde, admirar cuando es el caso, entrar en cólera cuando se debe, despreciar cuando es justo.

Y ésta es una de las cosas que afirmamos con la tesis de que la afectividad se funda sobre la sensibilidad. Por otra parte, ciertamente, la vida afectiva no se reduce al sentir modo originario e irreductible a otros de recepción. Y aquí nos introducimos de inmediato a un fenómeno importante. La vida afectiva no es casi nunca pura receptividad. Como la vida personal en general, ella está esencialmente hecha de respuestas más o menos adecuadas. Ahora bien, a penas puesto a la luz este hecho, emerge un segundo. Es verdad que la inadecuación de las res-

puestas emotivas o afectivas es función de la corrección del sentir, de su “justeza”: pero también es verdad que además es función de todo el componente “tendencial”, pulsiones, deseos, aspiraciones, de una persona. Por ejemplo, una emoción como el miedo es una respuesta, es más en este caso, justamente por el componente tendencial que es siempre un vector de acción, debemos decir una re-acción, a la amenaza sentida la cual pone en cuestión no sólo mi vida, sino mi tendencia a perseverar en ella. Y por la fuerza de esta tendencia es que el miedo es también inmediatamente desviación, proyecto de fuga, activación inmediata de reflejos de defensa, etcétera.

Ahora bien, una reacción de miedo puede ser más o menos adecuada. Pero la adecuación de la respuesta, que en último análisis se da a lo real —el comportamiento que le sigue— es siempre una función de la mayor o menor “justeza” del sentir.

Las tesis 3-5 resumen la parte de la teoría del sentir que se refiere a un hecho extraordinariamente relevante para la comprensión de nuestra experiencia moral: lo que ordinariamente llamamos la *maduración* de una persona. Y es el hecho de que el sentir está sujeto a “maduración”, y que la madurez de una persona en último análisis signifique madurez de su *sentir*.

Darse cuenta de estos datos implica reconocer que la sensibilidad (afectiva) no es una *tantum dada y activada*. Una sensibilidad se activa por *estratos de profundidad*, que corresponden a niveles de mayor o menor personalidad de los afectos correspondientes, en el doble sentido de mayor o menor especificidad e individualidad de los afectos correspondientes.

Aquella profundidad (o interioridad) relativa a los fenómenos afectivos no es simplemente una metáfora. En efecto, puede asociarse a una métrica. La métrica de la profundidad es pensable (y en el texto impreso apenas está bosquejada) en base a la de la importancia o peso motivacional (y por tanto poder de incidencia sobre las decisiones, las elecciones, los comportamientos) que tienen las esferas de valor, y las vinculadas exigencias prácticas, correspondientes a los diversos estratos de sensibilidad.

Los estratos *sensorial* y “vital” de la afectividad no constituyen todavía su estrato propiamente personal, que se activa sólo con la instauración de los sentimientos. En cuanto asociados a órdenes de prioridad

axiológica, los sentimientos son los factores fundamentales de estructuración de la personalidad; en cuanto disposiciones que se vuelven *matrices de respuestas* (afectivas, decisionales, comportamentales) son fundamentos de identidad personales y estilos relativos de comportamiento.

La tesis 5 individuo en el odio y en el amor, que en el cuerpo del libro son objeto de análisis fenomenológico-descriptivos muy detallados, las respuestas dinámicas por excelencia, o bien los principales (no exclusivos) factores de extensión y reducción de la vida del sentir —esto es, del estrato de profundidad del sentir activado en toda persona, y de la correspondiente madurez afectiva de la persona misma.

En fin, la tesis 6 presenta la noción de orden del corazón u orden de prioridad axiológica, con su aspecto concreto (o vinculado a la historia de los encuentros de un individuo) que constituye el componente central de la identidad personal de cada uno, y su aspecto estructural, que crea un *ethos* compartido y compartible.

Respecto a sus fuentes fenomenológicas clásicas esta teoría innova sobre algunos puntos importantes para una teoría del conocimiento moral, en particular la tesis de un estrato específica e individualmente personal del sentir y su caracterización, la distinción de otros estratos y las relaciones individuadas entre los sentimientos, las emociones y las pasiones. Esta parte de la teoría, que ocupa una sección consistente del libro impreso, aun teniendo un carácter preliminar respecto a la teoría ética, es relevante para ella bajo más de un aspecto. Conviene al menos, entonces, retomar concisamente también las tesis principales de la teoría del sentir que se refieren al estrato propiamente persona, relevante para la vida moral de la afectividad.

3. Sentimientos: sinopsis

1. Un sentimiento en sentido propio es una disposición del sentir que implica un consentir más o menos profundo al ser de aquello que la inspira, o un más o menos profundo disentir de esto, y un comportamiento característico en las confrontaciones de este ser, capaz de motivar otros sentimientos, emociones, pasiones, elecciones, decisiones, acciones y comportamientos. Los sentimientos son, por ende, siempre matrices de respuestas, afectivas y de comportamiento.

2. El amor es (la sola) denominación originaria de una individualidad como tal. Constituye la sola evidencia intuitiva plena (pero inadecuada) de la unicidad de una persona como fundamento de su valor. Se sigue que el amor es un sentimiento fundado pero no motivado. Por estas características, no puede ser “debido” universalmente. Desde el punto de vista dinámico, coincide con el espontáneo activarse de un estrato de sensibilidad a valores positivos que había permanecido “durmiendo” o inactivado. Como tal, es condición para la constitución y extensión, formación y reforma del estrato propiamente personal de la afectividad, portador de apertura axiológica para todo aspecto de valor de las personales como tales, y condición de la posibilidad para que todo otro sentimiento se instaure. En cuanto comportamiento, el amor es promoción de identidad de lo amado en sus potencialidades propias, y funda la tendencia correspondiente para promover su realización.

3. El odio *en cuanto sentimiento* puede caracterizarse sólo negativamente, como carencia de acceso a la individualidad de otro como tal, y por tanto es el sentimiento por excelencia intencionalmente ciego relativamente a la identidad personal de lo odiado. *En cuanto relación personal impermeable a la personalidad*, es contradistinto a la intencionalidad generalizante (más bien que individual) o eventualmente fantasmática. En este sentido, es un sentimiento por excelencia infundado *in re*. Es motivado (si lo es) exclusivamente sobre la base del resentimiento, esto es, del sentimiento de una herida o, comoquiera, de un atentado llevado a cabo contra la propia identidad. Y, en consecuencia, un sentimiento por esencia reactivo, y como tal incapaz de acceder a cualquier profundización de conocimiento del otro como tal, y normalmente inercial o inmodificable más que mediante la “reparación” de la presunta ofensa originaria. Dinámicamente, el odio es el retraerse del sentir hacia el nivel cero de la afectividad personal, nivel en el cual coincide con la indiferencia. En este sentido, el odio es un sentimiento por naturaleza suicida. *En cuanto comportamiento, es tendencia a la destrucción de su objeto.*

4. El respeto es el sentimiento de la trascendencia individual de cada uno, en cuanto por esencia es portador de dignidad o valor y por extensión de la unicidad en cuanto fuente de valor. Como el amor, no está motivado por particulares aspectos de valor, y fundado *in re*; a dife-

rencia del amor, no es experiencia original de este individuo como tal. Por tanto, está universal y no individualmente fundado. Por estas razones, es universalmente “debido”, es más es propiamente el sentimiento debido a toda persona como tal. El respeto es, por ende, el sentimiento fundador del conocimiento moral, la condición de la instauración de las virtudes morales, y el umbral de todo *ethos* moralmente compatible. En otros términos, es una *matriz de respuestas moralmente adecuadas*.

5. Los sentimientos relacionales positivos o negativos son disposiciones para sentir partes (aspectos, momentos) de la realidad de los otros como dotados de valor positivo o negativo. Ellos son motivados; pueden, por tanto, ser apropiados o no (el sentir de los sentimientos es falible); en consecuencia, no pueden ser universalmente “debidos”.

6. Los sentimientos directamente relacionales, positivos y negativos, no agotan la clase de los sentimientos. Todo sentimiento, directamente relacional o no (por ejemplo, pudor, sentimiento de honor, inadecuación o de culpa, amor de verdad, sentimientos de pertenencia, etcétera), en cuanto asociado a un orden de prioridad axiológica, es una perspectiva sobre posibles modelos de sí, o un fundamento de afinidad electiva.

4. Comentario

El estrato específicamente personal de la afectividad, al cual se asocia un estable “orden del corazón”, es un estrato más profundo de aquello que vive en el continuo variar de las sensaciones físicas y de los estados de ánimo. Es un estrato de sí que se despierta al contacto con otras personas.

Los modos de este despertar de sí, que si no está obstaculizado, se cumple en la instauración de nuevas disposiciones y matrices de respuestas afectivas y activas, son los sentimientos en sentido propio, y en particular los positivos. Los sentimientos constituyen el estrato del sentir propiamente directo sobre la realidad personal. Si el sentir, en general, es percepción de valor, los sentimientos son, o por lo menos implican, disposiciones para sentir a los otros bajo el aspecto de los valores positivos y negativos que su existencia realiza, o las exigencias que ella coloca. El estrato afectivo de los sentimientos es el lugar en el que, encontrando a los otros, nos encontramos a nosotros mismos.

La tesis 1, con la definición de la noción de sentimiento, retoma la principal diferencia entre las vivencias del estrato “personal” de la afectividad y los estratos vital y sensorial. No está en el simple sentir los valores negativos y positivos de las cosas, sino en el consentir y disentir en las confrontaciones de (dados órdenes de) estos valores, que cada uno encuentra sí mismo. Consentir y disentir son tomas de posición del segundo nivel, espontáneas y no voluntarias (no son libres de consentir o disentir, no más de cuanto lo sea de sentir placer cuanto de sentir displacer). Pero atención: consensos y disensos no pueden, por su naturaleza, que llevar sobre órdenes de prioridad de los valores o de los bienes. Lo que verdaderamente está en mi corazón, es necesariamente aquello que está más en mi corazón que otra cosa.

Todo el sentir es en alguna medida penar o gozar, hemos visto, es decir, tiene una valencia más o menos positiva, precisamente en cuanto percepción de valores positivos y negativos. La valencia positiva de una percepción de valor corresponde al reclamo que sobre nosotros ejercita algo, en ciertos casos su atractividad, o viceversa, su carácter más o menos *repelente*. Pero cuando este reclamo o repulsión son inmediatamente seguid por el paso a la acción, ahí donde propiamente no hay *consciencia o experiencia del valor como tal*, o sea, como mayor o menor importancia de aquel tipo de bien, mayor o menor gravedad de aquel tipo de mal, y consiguientemente mayor o menor urgencia de aquel tipo de exigencia dada por lo real, en la economía de nuestra vida, o mejor en nuestro propio ordenamiento *concreto* de prioridad axiológica —en nuestro orden del corazón. Ordenamientos concretos de prioridad axiológica son órdenes de prioridad de bienes en circunstancias dadas, para una cierta persona.

“Sentimiento”, en italiano, tiene, parece, un campo de aplicación más restringido que sus equivalentes estándar en otras lenguas. O por lo menos tiene ciertamente excepciones muy laxas, por ejemplo en ciertos contextos es sinónimo de toda la facultad para entender, como “salir del sentimiento”,² o bien se refiere a toda la esfera afectiva (“se deja guiar más por el sentimiento que por la razón”). Sin embargo, no apenas aparece en un contexto en cuyo horizonte semántico es el de otros fenómenos afectivos, tiende a contrastar vivamente en vez de ser intercambiable con “sensación”, “impresión”, como sucede incluso

² *Inferno*, III, 135, “la qual mi vinse ciascun sentimento”.

en otras lenguas: *j'ai le sentiment qu'il ne viendra pas, a feeling of pain, Schmerzgefühl*. . . Por otra parte, algunos de nosotros sienten algo desentonado en una expresión como “un sentimiento de cólera”: la cólera no es propiamente un sentimiento, incluso si un sentimiento puede ser iracundo (*irroso*), dotado de un particular matiz de agresividad; hay un odio glacial, por ejemplo, y un odio furioso. No creo que se sienta el mismo desentono en expresiones como *a feeling of anger, un sentiment de colère, ein Gefühl der Zorn*. Si la cólera es un caso paradigmático de emoción, nuestra lengua tiene una tendencia a poner en contraste, en vez de asimilar, el léxico de los sentimientos y el de las emociones. Bendita fineza.

Un sentimiento es una disposición real —y no simplemente virtual— del sentir. Real, porque es una disposición de la cual una persona es normalmente capaz, pero no es antes de ser instaurada. Pero cuando es, es real también en el sentido de eficaz: motiva más o menos duraderamente emociones, elecciones, decisiones y comportamientos. No es una simple respuesta, sino una respuesta estructurante o matriz de respuestas. Por ejemplo, el sentimiento de pudor implica una extensión de profundidades del sentir activado, extensión que el niño no experimenta hasta una cierta edad, y que instaura la disposición a sentir una nueva esfera de valores preciosos inherentes a la intimidad sexual y sentimental, amenazada y que debe protegerse.

Un ejemplo del papel estructurante de los sentimientos. Es claro que las respuestas emotivas antecedentes y las consecuentes a la instauración de un sentimiento como el pudor, serán diversas, y así los comportamientos relativos (y esto prescindiendo del todo de la diversidad de las formas externas en las que el sentimiento de pudor de encarna en diversas épocas y culturas). Por otra parte, sólo hasta que el sentimiento de pudor se instala en ella, una persona podrá encontrarse en una situación en la que, digamos, la libre manifestación de una necesidad vital sea inhibida por la exigencia de discreción. Normalmente, sobre todo en casos elementares, no necesitamos pensar mucho en esto, sino que se trata de una situación en la que diversos valores se confrontan, y en los que se consiente en un orden de prioridades, o de superioridad, de uno sobre otro. Por ejemplo, el valor que subyace a la exigencia de discreción (y cortesía) sobre el valor subyacente a la exigencia de pronta satisfacción vital. En una situación míni-

mamente más compleja, uno podría verificar que el tipo de valores en los que el pudor se ha vuelto sensible está menos en el corazón que, digamos, los de la transparencia, franqueza, claridad en la comunicación con un amigos. En un caso como éste, se buscará consentir el orden de prioridad que subordina la discreción, digamos, a la transparencia.

Las tesis 2-6 tienen relevancia para una teoría del conocimiento moral en cuanto, aun reconociendo al amor y al odio un papel crucial en la formación y maduración de la realidad personal, que está conectado a su apertura, respectivamente cerrada, sobre la individualidad personal, no reconocemos al amor, sino al respeto, el carácter de fundamento de esta ética del sentir. Una fundación de la ética sobre el amor, que respondería según algunos a las convicciones católicas en materia de ética, se encuentra atribuida a veces a Scheler. Si esta atribución es justificada, nuestra teoría se destaca radicalmente de este modelo sobre este punto.

El objeto formal del amor (personal) es la *identidad* del otro: y es por esta razón que el amor es “sin por qué”, incluso cuando no es electivo sino natural (y efectivamente también entre los padres e hijos, hermanos, etcétera, subsisten predilecciones y afinidades electivas, hay los Jacob y Esaú). Esto es, no es de hecho *motivado* por esta o aquella cualidad de valor, que puede volverse objeto de admiración, estima, simpatía, ni de este o aquel bien recibido, que puede volverse motivo de gratitud, aunque esta o aquella cualidad puedan (pero no necesariamente deban) hacer de reclamo. El consentimiento va definitivamente no a este o aquel aspecto de superioridad del valor de la persona, sino a la persona misma de carne y hueso absolutamente como es, en su unicidad.

Hay, en efecto, una percepción que sólo el amor tiene: la preciosidad o el valor de una persona no es de hecho la posesión de virtudes especiales, sino de alguna manera es esta misma unicidad e insustituibilidad. Es otro modo de decir que no se ama a alguien porque es bueno o hábil y ni siquiera porque es bello, ni porque es único, sino porque es él. Amándolo, su unicidad resalta como una sola cosa con su ser y valor. Y esto, desde un punto de vista ontológico, es indudablemente muy misterioso. La unicidad, dejada al sentido común, ino es de hecho por sí garantía de valor! Podría haber al mismo tiempo una persona que es única y pésima.

Sobrevolamos necesariamente, en esta síntesis, los argumentos que el libro da a favor de la realidad de este nexo. Mas señalamos la plausibilidad de la implicación de esta tesis, que vale para la propiedad inversa, esto es, para el valor negativo. Que el desvalor de un ser humano sea esencialmente correlativo a una dimisión de su unicidad de persona —a un acercamiento del individuo al límite de la perfecta replicabilidad, del anonimato espiritual, del “no tener rostro”. Es la hipótesis que hemos llamado de la impersonalidad del mal. Coincide aproximadamente a lo que Hannah Arendt llamaba su banalidad, pero que igualmente se podría llamar su incomprendibilidad o su enigma. En efecto, la tesis de la impersonalidad depende de la identificación de la dimensión propiamente personal de cada uno con la dimensión del sentir. La fenomenología del mal (*moral*) absoluto que el libro presenta, se reduce completamente a la reducción del sentir bajo el umbral propiamente personal, proponiendo un análisis de las “pasiones frías” que muestra cómo el componente tendencial y pulsional pueda disociarse del sentimiento correspondiente cuando la extensión del sentir se reduce (fenomenología del rostro interior). Hay ciertamente “órdenes del corazón” moralmente incompatibles o perversos, por tanto personas potencialmente perversas. Pero el elemento iluminante, me parece, de esta fenomenología es que por su naturaleza un orden de prioridad axiológica es destinado a entrar en confrontación y eventualmente a un conflicto con tales órdenes, incluso al interior de una misma persona. En consecuencia, mientras haya un conflicto efectivo y dinámica potencial (con salidas posibles abiertas: también trágicas) hay “vida personal”, y con ella eventual mal moral, pero relativo, no absoluto. La reducción a cero del sentir personal y con ella la posibilidad del mal absoluto es, en efecto, una de las vías de salida (personalmente suicidas) del conflicto.

La cuestión de la fundación de la preciosidad de las personas, por la cual nuestra teoría propone su característica unicidad, está comunicada con toda ética que admita como principio básico la dignidad inviolable de la persona, porque tal principio desvincula *el valor de una persona como tal* de todo mérito o cualidad positiva, y lo liga a la desnuda identidad de persona. La cuestión se vuelve todavía más delicada para quien cree, como nosotros, irrenunciable este principio, pero por un lado busca prescindir de toda justificación teológica y, por otra

parte, no busca de hecho colocar al amor, que efectivamente es pleno sentir en casos particulares esta unicidad como valor, como fundamento del conocimiento moral. Precisamente porque el amor, a diferencia del respeto, no se puede exigir a ninguno, y no se puede exigir para todos. Al menos de este modo hemos indicado las dificultades que esta teoría tiene que afrontar.

Si las tesis 2 y 3 subrayan la apertura, respectivamente clausurada, de odio y amor a la percepción de la individualidad dada, y por tanto a la preciosidad de la persona dada como tal, independientemente de los aspectos de valor positivo o negativo que motivan los otros sentimientos, las tesis 5 y 6 muestran la apertura de los otros sentimientos a aspectos parciales de la individualidad dada —específicos aspectos axiológicos que los motivan. En cuanto motivados, todos los sentimientos y excepciones de los tres arriba mencionados son apropiados o no. Una buena parte de la ética, nos parece, aclara las condiciones de buena formación y buena fundación de los sentimientos de cada uno en relación a los otros y consigo mismo.

La proposición 4 caracteriza el respeto como el sentimiento moral fundamental, y la comentaremos, por tanto, en el cuadro de la próxima sección.

Resumiendo: en esta sección hemos puesto las bases de una ética vocacional, identificando en el estrato personal de la afectividad el perfil individual y el *ethos* de las personas. Los sentimientos son tomas de posición de segundo grado: son un consentir o un disentir, en diversa medida y con diversa intensidad, en confrontación con el sentir de primer grado. A través de estos consensos o disensos, se manifiesta el entero sistema de prioridad de valor de un individuo, en una cierta fase de su vida. Por ello todas las respuestas afectivas de segundo grado son también modos de la experiencia de sí, y en particular, a nivel más o menos profundo, de la propia identidad moral. Son descubrimientos de lo que tenemos en el corazón: poco, mucho, muchísimo.

Es en virtud de este estrato de la afectividad, correspondiente a un mínimo de madurez, que la vida emotiva adquiere un característico perfil individual y una relevancia moral, incluso en la propia espontaneidad involuntaria. De pura y simple manifestación del sentir (y subordinadamente del tender) se vuelve una suerte de ejercicio modulado del sentir. Como en todo en la vida personal, también los fenóme-

nos basados en el sentir, que además es por excelencia involuntario, no se limitan a acaecer. Nosotros ejercitamos también las funciones del sentir afectivo, como aquellas del sentir sensorial. Ver o no, no depende de nosotros, pero distraer la mirada, dentro de ciertos límites, sí. Así, el sentir en alguna medida es siempre un sufrir o un gozar, y esto no depende de nosotros —es la polaridad característica del sentir propio en cuanto modo de presencia de cualidades de valor negativas o positivas. Decimos que es lado esencialmente receptivo del sentir, y en particular su carácter pasivo o “pático”. Tampoco, como hemos visto, dependen de nuestra voluntad el consentir y el disentir. Y sin embargo, por cuántas cualidades entre las muchas de cosas y situaciones somos golpeados y, siéndolo, continuamos dejándonos tocar; a qué profundidad somos tocados, qué dejamos que nos hagan: en todo esto hay un vivo “sí” y “no” unido, en el cual no sólo nos descubrimos a nosotros mismos, activándose, y a través de la vida modificándose, el orden de nuestras prioridades de valor, pero también se delinean las estrategias personales de la experiencia posible —en un cierto sentido, se colabora para definir el propio destino. Cuánto espacio, por ejemplo, dejaremos en nuestra vida para la cognición del dolor. Cuánto a la belleza, al poder...

5. Elementos de una ética

Naturaleza de la verdad axiológica. Verdad y falsedad en materia axiológicas existen, y son parcial, progresiva e inadecuadamente accesibles al conocimiento.

Naturaleza de la verdad moral. Verdades axiológicas *moralmente* relevantes son verdades relativas a la relaciones de orden parcial entre bienes (o sea, cosas reales dotadas de cualidades de valor positivo) de la forma “*x* tiene mayor valor que *y*”, que pueden ser explícitamente formuladas o sólo implícitamente entendidas. Por tanto, juicios implícitos o explícitos afirman segmentos de órdenes posibles de prioridad axiológica. Las verdades morales en sentido propio son verdades axiológicas aptas para fundar normas universalmente obligantes.

Naturaleza de la evidencia moral. La evidencia moral es dada en la modalidad de un sentir capaz de verificar (parcialmente) órdenes posibles de prioridad axiológica. La modalidad del sentir capaz de acceder a relaciones de orden comparativo está constituida por sentimientos. La

accesibilidad intersubjetiva de los sentimientos, sobre la base de la comunicación, supone la capacidad de comprensión afectiva (modalidad de la empatía personal) característica de la persona.

Nivel de maduración afectiva pertinente. No se da acceso a órdenes posibles de prioridad axiológica donde no se da una extensión del sentir a nivel personal (estrato de sentimientos, o de la intencionalidad inter-personal) y una estructuración suya en un orden personal vigente de prioridad axiológica.

Ethos. No todo estrato del sentir es, por tanto, pertinente para la evidencia moral. El estrato personal del sentir, o estrato de los sentimientos, es el lugar de activación de la evidencia moral sólo en cuanto está constituido en un orden personal vigente de prioridad axiológica o *ethos* (orden del corazón); pero no todo *ethos* es una fuente de evidencia moral.

Ethe moralmente compatibles. Un *ethos* es una posible fuente de evidencia o conocimiento moral si y sólo si es compatible con una base universalmente obligante del sentir *justo*. Llamamos a estos *ethe* “moralmente compatibles”, o no perversos.

Respeto. La base universalmente obligante del sentir es el respeto por las personas y las cosas que gozan algunas características de las personas, en particular la unicidad en línea de principio. El respeto es el sentimiento de lo debido a cada persona (y por extensión a cada cosa preciosa) como tal, y en este sentido es, por definición, *sentimiento del deber*.

Virtud. Llamamos “virtud” al comportamiento (y hábito) característico de los sentimientos que son fuente de evidencia y conocimiento moral. Las virtudes son, por ello, las correlativas modalidades del ser y del comportamiento moralmente positivo.

Prudencia (Frónesis) o justeza del sentir. El sentir que tiene matriz en el respeto en cuanto sentimiento de lo debido es el sentir justo.

Justicia o justeza del querer. Justicia (como virtud moral) es la disposición del querer consecuente al justo sentir; es decir, la disposición a querer para cada uno lo debido según su valor en cuanto persona e individuo único. Dada la universalidad de este valor en absoluto, la virtud de la justicia es esencialmente equidad. Su oficio es el de prevenir la arbitrariedad de las preferencias individuales en las relaciones consi-

go mismos y con los otros, esto es, funge como filtro crítico y depurador en las confrontaciones de la propia espontaneidad sentimental.

Buena formación y buena fundación. Justicia (en el sentido lato que presupone justeza del sentir) es principio de buena formación y de continua revisión (transformación) de mis sentimientos en las confrontaciones con los otros y conmigo mismo. No inhibe, sino que constantemente verifica su justa o buena fundación, o bien su correspondencia a las cualidades de valor positivas o negativas a cuyos sentimientos (con exclusión del amor) responden. El principio de buena formación no puede prescindir del deseo de comprender el *ethos* de otro, en cuanto parte de aquello que le es debido.

Temperancia y firmeza. Si prudencia y justicia, o bien justeza del sentir y del querer, constituyen los comportamientos y hábitos correspondientes al respeto en cuanto umbral moral del sentir, temperancia y firmeza constituyen los hábitos de buen temperamento del tender: como, respectivamente, inhibición del deseo excedente la equidad, y firmeza al sostener las razones de lo justo.

Las otras virtudes. Si las cuatro virtudes tradicionales no son más que aspectos del virtuosismo en cuanto comportamiento y hábito correspondientes al respeto, matriz de sentimientos y respuestas moralmente adecuadas, las “virtudes en plural” son más bien perfiles vocacionales de valor personal correspondientes a los diversos *ethe*.