

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 3, número 4 | marzo 2025 a agosto 2025 | ISSN: 2992-8621 | <http://apareser.buap.mx>



BUAP®

Facultad de
Filosofía y Letras

ApareSER. Revista de Filosofía



BUAP

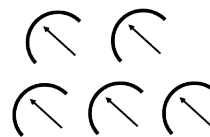




BUAP

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 3, número 4 | marzo de 2025 a agosto de 2025 | ISSN: 2992-8621
<http://apareser.buap.mx>



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

María Lilia Cedillo Ramírez
Rectora

José Manuel Alonso Orozco
Secretario General

Luis Antonio Lucio Venegas
Dirección General de Publicaciones

Facultad de Filosofía y Letras

Josefina Manjarrez Rosas
Directora

Rosendo Edgar Gómez Bonilla
Secretario Académico

Ricardo Antonio Gibu Shimabukuro
Secretario de Investigación y Estudios de Posgrado

Cecilia C. Cuán Rojas
Secretaria Administrativa

Comité de Redacción

Ángel Xolocotzi Yáñez
Director

Jean Orejarena Torres
Secretario editorial

Viridiana Pérez Gómez
Coordinadora editorial

Antonio Miguel Muñoz Ortiz
Gestor editorial

Comité Editorial

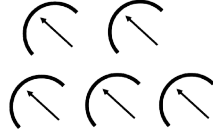
Ricardo Gibu Shimabukuro
Maricarmen García Aguilar
Arturo Romero Contreras
Claudia Tame Domínguez
Román Alejandro Chávez
Arturo Aguirre Moreno

ApareSER. Revista de Filosofía, Año 3, número 4, marzo de 2025 a agosto de 2025, es una difusión semestral editada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla con domicilio en 4 sur No. 104, Colonia Centro Histórico, Puebla, Pue., C.P. 72000, teléfono (222) 2 29 55 00 ext. 3540, <http://apareser.buap.mx>. Editor responsable: Jean Orejarena Torres, apareser.ffyl@correo.buap.mx. Reserva de derechos al uso exclusivo No. 04-2023-052411461600-203, ISSN: 2992-8621, ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derecho de Autor de la Secretaría de Cultura. Responsable de la última actualización de este número: Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, Dra. Josefina Manjarrez Rosas, domicilio en Av. Juan de Palafox y Mendoza No. 229, Centro Histórico, Puebla, Pue., C. P. 72000, revistas.ffyl@correo.buap.mx. Fecha de última modificación, agosto de 2024.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la difusión.

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 3, número 4 | marzo de 2025 a agosto de 2025 | ISSN: 2992-8621
<http://apareser.buap.mx>



Comité Científico Nacional

Dr. Alberto Constante
Universidad Nacional Autónoma de México

Dra. Pilar Gilardi
Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. Gustavo Leyva
Universidad Autónoma Metropolitana

Dra. Patricia Castillo
Universidad de Guanajuato

Dr. Ignacio Quepons
Universidad Veracruzana

Dr. Juan Carlos Mansur
Instituto Tecnológico Autónomo de México

Dr. Alfonso Villa
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

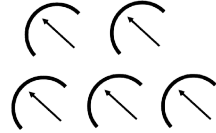
Dra. Jeannet Ugalde
Universidad Nacional Autónoma de México

Dra. Elizabeth Mares
Universidad Autónoma de San Luis Potosí

Dr. Alberto Ross
Universidad Panamericana (Ciudad de México)

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 3, número 4 | marzo de 2025 a agosto de 2025 | ISSN: 2992-8621
<http://apareser.buap.mx>



Comité Científico Internacional

Prof. Dra. Inga Römer
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Alemania)

Prof. Dra. Françoise Dastur
Université Nice Sophia Antipolis (Francia)

Prof. Dr. Klaus Held
Bergische Universität Wuppertal † (Alemania)

Prof. Dr. Alexander Schnell
Bergische Universität Wuppertal (Alemania)

Prof. Dr. Alonso Tordesillas
Université Aix-en-Provence (Francia)

Prof. Dr. Alejandro G. Vigo
Universidad de los Andes (Chile)

Prof. Dr. Fausto Fraisopi
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Alemania)

Prof. Dr. Roberto Walton
Universidad de Buenos Aires (Argentina)

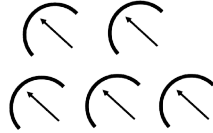
Prof. Dra. Graciela Ralón
Universidad Nacional de San Martín (Argentina)

Prof. Dr. Ramón Rodríguez
Universidad Complutense de Madrid (España)

Prof. Dr. Irene Borges Duarte
Universidad de Évora (Portugal)

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 3, número 4 | marzo de 2025 a agosto de 2025 | ISSN: 2992-8621
<http://apareser.buap.mx>



ÍNDICE

NOTA EDITORIAL

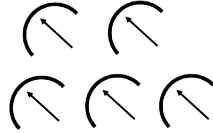
- 8 Ángel Xolocotzi Yáñez, Jean Orejarena Torres y Viridiana Pérez Gómez

ARTÍCULOS MONOGRÁFICOS

- 13 ¿Qué es lo histórico-originario en Heidegger? Una exploración de sus conceptos en sus primeras lecciones en 1920 (GA 59)
Consuelo González Cruz
- 34 Lo virtual, lo actual (y lo modal) en Deleuze
Jesús Ruiz Pozo
- 64 Habitar, la cualidad sin nombre y la arquitectónica: meditar sobre un modo de ser en el mundo que está perdiendo sus referentes esenciales
Javier Hernández Alpízar
- 78 Migro, luego existo. Una mirada filosófica a la migración desde el materialismo histórico
Irene Pascual Kuziurina
- 95 La corporalidad y la comunidad a partir de las filosofías para la liberación y algunas otras propuestas filosóficas en América Latina: ecopolítica, corpoerótica y contra-pedagógica nuestroamericana para el presente
Ian David García Sánchez

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 3, número 4 | marzo de 2025 a agosto de 2025 | ISSN: 2992-8621
<http://apareser.buap.mx>



- 121 **Sobre el influjo de Maurice Pradines en la doctrina levinasiana de la sensibilidad**
Ricardo Antonio Gibu Shimabukuro

RESEÑAS

- 139 **Reseña del libro *Encuentros y debates con Kant y la fenomenología***
Alan Abdiel Mendoza Orea
- 145 **Reseña del libro *Conflicto y Menesterosidad: el problema del animal tecnificado en Heidegger***
Ramón Cárcamo



NOTA EDITORIAL

Estimadas lectoras, estimados lectores:

En cada nuevo número de *ApareSER. Revista de Filosofía*, renovamos nuestro compromiso con el pensamiento crítico, el rigor conceptual y la apertura al diálogo filosófico. Estamos muy contentos al ver cómo poco a poco nuestra joven revista atrae nuevas propuestas y más lectores. En el Centro de Investigaciones en Fenomenología y Hermenéutica de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla estamos convencidos que la filosofía, lejos de ser un ejercicio meramente retrospectivo, se sostiene en una tensión constante entre la tradición y la renovación, entre la inteligibilidad del pasado y la inminencia de las preguntas que nos desafían hoy. Este cuarto número que aquí presentamos no es la excepción. Cada texto que lo compone es un eslabón en una conversación más amplia, una que no solo interroga las raíces de nuestras preocupaciones filosóficas, sino que también busca proyectarlas en nuevas direcciones. Tal como ocurre con la escritura filosófica misma, cada contribución aquí presente es el resultado de una doble exigencia: la de sostenerse en el rigor metodológico que nos permite argumentar con claridad y la de mantener la apertura necesaria para que las ideas sigan respirando, cuestionando, expandiéndose.

En este número, los artículos reunidos comparten una preocupación central por la historicidad de la existencia y las transformaciones del mundo contemporáneo. Desde la exploración de la noción de lo histórico-originario en Heidegger hasta el análisis de la migración en clave filosófica, pasando por la virtualidad en Deleuze, la crisis del habitar y la construcción de comunidades en América Latina, este número ofrece un panorama

de problemas fundamentales que atraviesan nuestra experiencia. ¿Cómo nos situamos en la historia sin perder de vista lo originario? ¿De qué manera los conceptos filosóficos pueden dar cuenta de un mundo en constante redefinición? ¿Cómo habitamos, migramos y nos vinculamos con los otros en medio de estas transformaciones? Estas son solo algunas de las preguntas que animan la reflexión en los ensayos que aquí presentamos.

Abre este número el artículo de Consuelo González Cruz, que examina el análisis fenomenológico que Martin Heidegger desarrolla en sus primeras lecciones en Friburgo (1920) sobre el concepto de historia (*Geschichte*). A partir de una perspectiva originaria, Heidegger cuestiona la primacía de la presencia en la filosofía y su correlato teórico-cognoscitivo, abriendo el camino para una comprensión más dinámica de lo histórico. El estudio de González Cruz considera distintas posturas filosóficas sobre la historicidad, destacando la influencia de Wilhelm Dilthey como precursor de una renovación metodológica en este ámbito. Heidegger propone un enfoque en el que las categorías que determinan lo histórico deben partir de la experiencia viva, evitando la imposición de un sentido único a la noción de historia. Desde esta óptica, el pasado no es un simple registro de hechos concluidos, sino una dimensión activa que incide en el presente y lo transforma continuamente.

El artículo de Jesús Ruiz Pozo analiza la ontología de Gilles Deleuze a través de los conceptos de virtualidad y actualidad, explorando su relación con las nociones de lo real y lo posible. En la primera parte, el autor introduce una definición básica de virtualidad y actualidad, diferenciándolos de la concepción tradicional de lo posible, entendida como una mera realización de lo preexistente. Posteriormente, profundiza en cómo Deleuze articula estos términos dentro de una estructura modal, mostrando que la virtualidad no es simplemente un estado potencial, sino una dimensión real que se actualiza sin reducirse a una mera posibilidad lógica. A partir de una lectura deleuziana de Bergson, se argumenta que la virtualidad es el ámbito de la creación genuina, donde la diferencia y la singularidad emergen sin depender de una identidad fija. Así, mientras lo posible se concibe en términos de semejanza y limitación, lo virtual opera a partir de divergencia y creación. Esta distinción permite comprender cómo en la filosofía de Deleuze el devenir no es una simple transformación dentro de un marco dado, sino un proceso de diferenciación radical. Finalmente, el texto concluye que la filosofía deleuziana despliega una distribución modal en la que lo virtual y lo actual se oponen a lo posible y lo real, desafiando

las concepciones tradicionales del cambio y la identidad al privilegiar una ontología de la diferencia sobre una metafísica de la representación.

Javier Hernández Alpízar analiza el habitar como un modo de ser humano que ha perdido sus referentes esenciales en la modernidad. Basado en Heidegger y Christopher Alexander, el autor sostiene que el habitar no es solo ocupar un espacio, sino una forma de vida arraigada en el cuidado del entorno. La erosión de una arquitectónica, entendida como la sabiduría que orientaba la construcción y el vivir, ha llevado a una crisis reflejada en la ausencia de una arquitectura auténtica, aquella que, según Alexander, persigue la “cualidad sin nombre”, una esencia que dota a los espacios de vida y significado. Frente a ello, la modernidad ha impuesto un método técnico que, según Karel Kosík, ha sustituido la capacidad de distinguir y jerarquizar lo esencial por una lógica de eficiencia y movilidad, reduciendo la arquitectura a un sistema constructivo carente de arraigo. Como resultado, las ciudades han dejado de ser lugares donde el habitar acontece, convirtiéndose en espacios diseñados para la circulación y el consumo. Hernández Alpízar concluye con un llamado a recuperar la memoria del habitar, no como un ideal estético, sino como una forma de existencia que restaure la armonía entre el ser humano y su entorno, devolviendo a nuestras ciudades una arquitectónica que permita construir espacios vivos y significativos, donde el habitar vuelva a ser el centro de la experiencia humana.

Por su parte, Irene Pascual Kuziurina analiza la migración desde el materialismo histórico, argumentando que este fenómeno no puede estudiarse aisladamente de las estructuras políticas y económicas en las que ocurre. A partir del análisis de conceptos como territorio, frontera y extranjero, la autora expone cómo la migración ha sido históricamente un resultado de las condiciones materiales de existencia y no un simple fenómeno individual. Retomando a Marx, destaca que la producción y distribución de los medios de vida han determinado la movilidad humana, estableciendo dinámicas de exclusión y explotación que persisten en el capitalismo. Asimismo, examina la relación entre el marxismo y el pensamiento kantiano, mostrando cómo la noción de hospitalidad universal de Kant influye en los debates sobre ciudadanía y derechos de los migrantes. Dentro del propio marxismo, expone las posturas divergentes sobre la migración: mientras algunos la ven como una herramienta del capital para dividir a la clase obrera y mantener la explotación, otros la consideran un fenómeno inevitable dentro del desarrollo histórico. La autora concluye que es imprescindible seguir explorando la migración desde la filoso-

fía política, desarrollando herramientas de análisis situadas que permitan comprender y transformar las condiciones que la producen y regulan.

Ian David García Sánchez analiza la relación entre corporalidad y comunidad desde las filosofías para la liberación y otras perspectivas latinoamericanas. Propone tres categorías clave: la ecopolítica, que traslada la justicia social a la justicia con la “Madre Tierra”; la corpoerótica, que desde el feminismo latinoamericano destaca el papel del cuerpo en la emancipación; y la contra-pedagógica, que desafía la educación eurocéntrica. En diálogo con Enrique Dussel, el pensamiento descolonial y la teoría feminista, el texto reinterpreta figuras como Bartolomé de las Casas, Sor Juana Inés de la Cruz y el zapatismo para demostrar cómo la resistencia ha sido históricamente comunitaria y corporal. El texto concluye con un llamado a una praxis filosófica liberadora, que articule historia, crítica y acción para transformar las relaciones entre cuerpo, comunidad y territorio en la lucha por la emancipación.

Cierra la sección de artículos Ricardo Gibu Shimabukuro, quien en su trabajo explora un aspecto poco estudiado en la filosofía de Emmanuel Levinas: la influencia de su formación en la Universidad de Estrasburgo, destacando el papel clave de su director de tesis, Maurice Pradines. A partir del testimonio del propio Levinas, el artículo analiza cómo las ideas de Pradines, especialmente en *Le problème de la sensation* (1928), influyeron en su concepción de la sensibilidad y la afectividad. Se examina el rol ontológico que Pradines atribuye a la afectividad y su impacto en la obra temprana de Levinas, sugiriendo que su pensamiento sobre la sensibilidad no surge aislado, sino en diálogo con la tradición filosófica francesa. Así, el estudio aporta una nueva perspectiva sobre las raíces intelectuales de Levinas, permitiendo comprender mejor la evolución de su pensamiento y su relación con la fenomenología y la ontología de la afectividad.

En la sección de reseñas contamos con dos análisis rigurosos de obras filosóficas recientes. La primera, sobre *Encuentros y debates con Kant y la fenomenología*, escrita por Alan Abdiel Mendoza, destaca la vigencia del pensamiento kantiano en diálogo con la fenomenología, abordando su impacto en la metafísica, la ética y la estética. La segunda, sobre *Conflicto y menesterosidad*, redactada por Ramón Cárcamo, examina el concepto de “animal tecnificado” en Heidegger, explorando su relación con la técnica y la existencia humana.

Como en cada edición, este número es el resultado de un esfuerzo colectivo. Que-

remos expresar nuestro más sincero agradecimiento a las y los autores que han confiado en *ApareSER. Revista de Filosofía* como un espacio para compartir sus investigaciones y reflexiones. Asimismo, reconocemos el invaluable trabajo de las y los dictaminadores, cuya rigurosa labor de evaluación y comentarios ha contribuido a garantizar la calidad de cada uno de los textos publicados. Nuestro especial agradecimiento también al equipo editorial, cuya dedicación y compromiso han hecho posible esta nueva entrega. Extendemos un agradecimiento especial a Antonio Miguel Muñoz Ortiz y Mario Pérez Gómez. Finalmente, extendemos una cordial invitación a nuestras lectoras y lectores a sumergirse en este número con la misma curiosidad filosófica que ha animado su creación. Esperamos que las ideas aquí expuestas no solo aporten claridad a los debates actuales, sino que también sirvan como punto de partida para nuevas preguntas y exploraciones.

Cordialmente,

Ángel Xolocotzi Yáñez

Director

Jean Orejarena Torres

Secretario editorial

Viridiana Pérez Gómez

Coordinadora editorial

ARTÍCULOS MONOGRÁFICOS




¿QUÉ ES LO HISTÓRICO-ORIGINARIO EN HEIDEGGER? UNA EXPLORACIÓN DE SUS CONCEPTOS EN SUS PRIMERAS LECCIONES EN 1920 (GA 59)

WHAT IS THE HISTORICAL-ORIGINAL IN HEIDEGGER: AN EXPLORATION ABOUT HIS CONCEPTS FROM HIS EARLY LECTURES IN 1920 (GA 59)

Consuelo González Cruz

Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Ciudad de México, México.

 <https://orcid.org/0009-0006-2902-3398>, e-mail: cgonzalezfilosofia@gmail.com

Recepción: 10 de octubre de 2024 – Aceptación: 7 de enero de 2025

Resumen

El presente escrito expone el análisis fenomenológico que en sus primeras lecciones en Friburgo Heidegger realiza al concepto de historia (*Geschichte*). El punto de partida para dicho análisis es la perspectiva originaria, la cual pone en cuestión la primacía de ‘la presencia’ en filosofía, así como su correlato teórico-cognoscitivo. El análisis toma en cuenta diversas posturas representativas acerca del tratamiento de lo histórico en filosofía. Con Dilthey como gran impulsor, Heidegger aboga por un método que renueve las categorías que tratan lo histórico. Este método consiste en perseguir como motivo fundamental el papel que tiene la vida misma en nuestras referencias a lo histórico, antes de imponer un sentido único a la palabra “historia”. Las categorías que utiliza Heidegger nos llevan a considerar el pasado como algo que permanentemente actúa en nuestro presente y lo renueva.

Palabras clave: Hermenéutica, Fenomenología, Wilhelm Dilthey, *Geschichte*, Lo histórico.

Abstract

This paper exposes the phenomenological analysis that Heidegger carried out on the concept of history (*Geschichte*) in his first lectures in Freiburg in 1920. The starting point for this analysis is the original perspective, which questions the primacy of presence in philosophy, as well as its theoretical-cognitive correlate. The analysis takes into account various representative positions regarding the treatment of the historical in philosophy. With Dilthey as the great promoter, Heidegger advocates a method that renews the categories that deal with the historical. This method consists of pursuing as a fundamental motive the role that life itself has in our references to the historical, before imposing a single meaning on the word “history.” The categories that Heidegger uses lead us to consider the past as something that permanently acts on our present and renews it.

Keywords: Hermeneutics, Phenomenology, Wilhelm Dilthey, *Geschichte*, The historical.

La historia o es conocimiento de la vida humana o no es nada.
Edmundo O’Gormann

1. Introducción

¿Qué une los diversos sentidos de historia que manejamos comúnmente? Es decir, la historia que estudiamos como materia en nuestra formación académica, pero también la historia de nuestros pueblos, la historia que es maestra de la vida, y mi propia historia. ¿Cuál es la relación entre la historia y su escritura formal-oficial llamada historiografía? O formulado de manera más clara: ¿qué sentido propone Heidegger como el sentido primordial que vincula todas las nociones de historia y cómo las conceptualiza? De esto trata el presente escrito. Como se sabe, en el §72-76 de *Ser y tiempo*, Heidegger se ocupa de la temporalidad y de la historicidad: el problema de la historia y su comprensión vulgar, la constitución fundamental de la historicidad y el origen existencial del saber histórico, así como de algunas ideas determinantes para él provenientes de Dilthey y del Conde Yorck. No obstante, la intención en este ensayo es dirigirnos a una de sus primeras lecciones en donde Heidegger expone de manera detenida –y con un ímpetu pedagógico que se apaga en favor de la condensación en otras obras como *Ser y tiempo*– el origen de todas las nociones de lo histórico: la vida humana concreta. De ahí la importancia de destacar esta exposición en las lecciones que impartió en el semestre de verano de 1920 en Friburgo. Pues en obras posteriores, como *Ser y tiempo*, dará por asumido ese planteamiento.¹ Mi presentación se inicia con una reflexión sobre el papel de lo histórico como pregunta dentro de la configuración del pensamiento heideggeriano, continúo con una contextualización breve del “despertar” de la conciencia histórica y los dilemas que suscitó, y cuya influencia se hizo sentir de manera importante en la segunda mitad del siglo XIX en varias de las universidades alemanas, finalmente termino con la reflexión detenida que Heidegger despliega acerca de los ‘conceptos’ radicales que definirían lo histórico.

A pesar de que la pregunta por el sentido del ser se conoce como la principal pregunta de Heidegger, podemos admitir que dicha pregunta no registró un inicio contundente en los inicios de su caminar, sino que la pregunta por la vida y lo histórico fueron

.....
¹ Es preciso decir que en esta exploración no abordamos textos del conocido pensamiento ontohistórico de Heidegger. La tesis de Barash es que si bien hay un cambio de la noción de historia entre las primeras lecciones, incluyendo la ontología existencial, y el pensar onto-histórico de Heidegger, se puede afirmar una cierta coherencia entre ambos periodos acerca de lo histórico, comprendiendo las reflexiones tardías como una continuación de esas primeras reflexiones. Por otro lado, cabe mencionar que en el §73 de *Ser y tiempo* Heidegger realiza un ejercicio similar al que aquí presentamos remitiendo a GA 59, aunque en su obra más conocida redirecciona el sentido de lo histórico al pasado “la exposición de la constitución fundamental de la historicidad deberá, pues, ser preparada por una determinación más precisa de esa curiosa primacía que tiene el pasado en el concepto de historia”.

el motivo de varias de sus reflexiones.² ¿Qué vestigios de esas reflexiones pueden hallarse en la más difundida exposición de la filosofía de Heidegger? Sabemos que la pregunta por el sentido del ser no puede entenderse sin la pregunta por el ser del ente que comprende el ser, es decir, el Dasein. Esto es, la preocupación de Heidegger es la vida humana en su esencial vinculación con el ser. El hombre no es meramente animal racional o *res cogitans*, sino principalmente lugar de manifestación del ser. Esto ocupa lo central en la filosofía de Heidegger, que es ontología. La fenomenología es el método que permite acceder a las cosas mismas en su aparecer. La fenomenología es el método de la ontología. Aquella da el acceso al ser en cuanto tal y sus estructuras (Heidegger, GA 24 389)³. Tratándose específicamente del Dasein, resulta que el ser humano presenta un sentido temporal y es histórico. En *Ser y tiempo*, Heidegger lleva a cabo un análisis de la pregunta por el ser del Dasein y determina la temporalidad como sentido del ser (GA 2 341-348). Pero entre temporalidad e historicidad existe una vinculación intrínseca, una relación muy cercana, de tal manera que podríamos decir que uno de los conceptos fundamentales de la obra *Ser y tiempo*, que es la temporalidad, va anclado a la historicidad. Así como tiene lugar la pregunta por lo histórico en las primeras lecciones, así también la acuñación de sus conceptos.

Para entender la búsqueda de Heidegger es preciso que marquemos cómo en fenomenología entran en juego permanente los conceptos ausencia-presencia. En *Ser y tiempo* Heidegger da a entender que de la ausencia de palabras no debe concluirse la ausencia de alguna interpretación. Más aún, a veces las palabras pueden encubrir ciertos sentidos. O el silencio puede resultar más atronador que las palabras. En la palabra escrita o hablada no existe necesariamente la mostración de todo lo que se ha querido decir. Esto es, el discurso (*Rede*), entendido como un existencial que supone red de significaciones, es más amplio que el lenguaje y la palabra. Palabra y enunciado son resultado de un amplio sentido abierto previamente. La palabra no agota el sentido de lo interpretado o comprendido. “El mostrar del enunciado se lleva a cabo sobre la base de lo ya abierto en el comprender o de lo circunspectivamente descubierto. El enunciado no es un comportamiento en el aire que por sí mismo pudiera abrir primariamente el ente, sino que se mueve ya siempre sobre la base del estar-en-el-mundo” (Heidegger, GA 2 175). Cuando digo “hace frío”, la frase se comprende dentro de un contexto más amplio, por ejemplo, es de noche y al salir de casa,

2 Autores como Alejandro Vigo y Ángel Xolocotzi, entre otros, han escrito acerca de este tema. Asimismo el año pasado se publicó un libro coordinado por Andrés Contreras que contiene reflexiones de especialistas acerca del interés por la vida fáctica en las primeras lecciones de Heidegger.

3 Se emplea la sigla “GA” para referenciar la *Gesamtausgabe* de Heidegger. En los casos en que exista traducción, se colocan las páginas de la traducción en español. Para *Ser y tiempo* ocupó principalmente la traducción de Jorge Eduardo Rivera de la Editorial Universitaria de Chile.

no cargué mi abrigo.⁴ Esto lo entendemos, pero, según Heidegger, la tradición se centró en el enunciado, dejando de lado el contexto en el que se expresa o considerando ese contexto como algo secundario. Esto no significa que los enunciados sean baladíes, o que su estudio no reporte interés –de hecho, suscitan mucho interés–, sólo significa que el enunciado que acota la realidad compleja nunca será suficiente para comprender algo a cabalidad.⁵

La crítica que Heidegger emprende al modo en que se concibe el lenguaje (sentido, enunciados, palabras) apunta a que éste ha sido tomado como una cosa ‘ante los ojos’ (*Vorhandenheit*), a manera de objeto. Según el pensador de Meßkirch, la tradición filosófica adolece de un centramiento en lo meramente presente. Las cosas que existen son las que existen bien en tanto presentes, bien como presente futuro, bien como presente pasado. La tradición prolongó el dominio continuado y sistematizado que concibe al ser del ente como lo presente. El acercamiento a la realidad por parte de la filosofía se centró en la presencialidad del ente mismo, en lo permanente de las esencias de cosas aisladas de su contexto significativo-afectivo, este contexto desdibujado fue caracterizado como lo accidental. Y no se trata de que entonces lo accidental se convierta en lo ‘esencial’, sino de aprender a ver lo esencial desde su deuda con lo contextual. El poder entender el ser de las cosas a partir de la red de relaciones que las explica –y más aún a partir del sentido– es lo que Heidegger llama el análisis ‘originario’. Y se nombra así, porque remite al ‘origen’. La pregunta por el sentido del ser remite a un análisis original-existencial, es decir, en primera instancia al ente abierto al ser. El *Dasein* no produce el ser, sino que es, en primera instancia, su lugar de manifestación

Desde esta perspectiva, el análisis originario establece una crítica a la exaltación de lo meramente presente, lo que está-ahí o lo “ante los ojos” y a su correlato explicativo que es el conocimiento teórico.

El olvido del ser en estas primeras lecciones se acuña como olvido de lo histórico, de la vida histórica, y se denuncia mostrando lo que se oculta al definir las cosas: la vida misma es lo que se ‘retrae’ porque estamos en ella misma. No nos ‘acercamos’ al mundo aprehendiendo sino comprendiendo, por eso no requerimos definir, por ejemplo, un útil-taza, sino que, de hecho, comprendemos su ser-taza como útil contenedor de bebidas a partir del contexto que la rodea. Esta comprensión se da ‘de golpe’ sin mediación de enunciados, afirma Heidegger en el § 15 de *Ser y tiempo*. Por ejemplo, el martillo es para martillar, pero en el ser del martillo se develan: las paredes, la casa en la que está la pared, los clavos, y,

4 La modalidad de oraciones de este tipo y sus implicaciones contextuales son una clásica herencia que Heidegger recibe de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, texto cuya fascinación marcó el camino del filósofo de Meßkirch y cuya herencia se respira en varias de sus reflexiones, si bien, con la marcada distancia establecida.

5 Por otro lado, hay que mencionar que esa comprensión ‘a cabalidad’, siempre es situada, tiene también sus propias limitaciones, pero en el reconocimiento de esas limitaciones halla su primera ventaja.

finalmente, el cómo me encuentro afectivamente ante el hecho de clavar un clavo. En cada útil se hace presente un mundo. Cuando al ente se le quitan estos elementos, tenemos ciertamente una cosa que está muy bien definida, pero, cercenada de su contexto, se trata de una cosa que no tiene que ver con el útil que nosotros ocupamos en el día a día. Hemos dejado de lado lo histórico-originario. Es inevitable ver el problema que de esto se sigue. ¿Cómo conocer entonces si pretendemos incluir todo lo contextual? Hay que señalar el cambio que Heidegger opera en los conceptos: renunciar al conocer reconociendo el comprender, habiendo aceptado que el acercamiento cognoscitivo no es primario, y acuñar nuevos ‘conceptos’ (indicadores formales).⁶

Ahora bien, esta breve exposición de la manifestación de una ‘cosa-útil’ sirve de precedente en la consideración del ser humano. Según Heidegger, al ente llamado Hombre o Ser Humano se le ha definido sin tener en cuenta una serie de elementos (estructuras fundamentales) que lo describen como un ser temporal e histórico. Partiendo del modo de ser cotidiano y práctico en el que comúnmente nos hallamos, se ‘define’ al ser del Dasein como ‘cuidado’ (*Sorge*) lo cual significa, en otras palabras, subrayar el predominio del ámbito práctico en la vida humana. Al Dasein le importa su ser, se preocupa por su ser; incluso cuando hace teoría, su ser está en juego. Esta preocupación guía el descubrimiento de diversos existenciales que en *Ser y tiempo* se mostrarán como momentos estructurales del Dasein respecto de su ser. La temporalidad es el sentido del ser del Dasein entendido como cuidado. ¿Qué es entonces la historicidad? la historicidad es una elaboración más concreta de la temporalidad (Heidegger, *GA 2* 398-403). Así, desde la fenomenología hermenéutica se pretende un acercamiento originario (temporal-afectivo) del ser histórico del Dasein.

A ese acercamiento le precede un camino que se lleva a cabo desde las primeras lecciones, porque, según Heidegger, no es posible pensar la esencia del ser humano sin pensar lo histórico en él. En el fondo de esta afirmación subyace el reclamo a la filosofía: no se ha ocupado de lo histórico en sentido originario. Esta falta ha hecho que la filosofía se encuentre en crisis. En cierta época temprana de su vida, asediado por el escándalo del historicismo, y tras la seducción de varios cursos de matemáticas, Heidegger descubrió, sin embargo, a la historia como única vía de salvación para el futuro de la filosofía:

.....
6 Al respecto, es conocida la fascinación con la que Gadamer retomó la observación heideggeriana sobre la natural separación de ámbitos que tienen lugar en la *Ética nicomáquea* de Aristóteles, especialmente en el libro VI. (Cf. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica* 81), tanto que el origen de su más conocida obra alude a la diferencia de *verdad* según el *método*, sin que esto, a partir de Heidegger signifique relativismo, como tampoco lo es para el Estagirita.

El estudio de Fichte y Hegel, la intensa ocupación con el libro de Rickert *Los límites de la formación de conceptos en las ciencias naturales* y las investigaciones de Dilthey, sin olvidar las lecciones y prácticas de seminario con el señor consejero Finke, trajeron como consecuencia que mi repulsión por la historia, alimentada por mi predilección por las matemáticas, se derrumbara por completo. Me di cuenta de que la filosofía no puede orientarse unilateralmente ni según las matemáticas y las ciencias de la naturaleza ni según la historia, pero que esta última, en su calidad de historia del espíritu, puede enriquecer incomparablemente más a los filósofos. Este incipiente pero creciente interés histórico me facilitó la ocupación con la filosofía medieval, absolutamente necesaria para un profundo conocimiento de la escolástica. (GA 16 39)

Por lo anterior, incluso podríamos decir, sin temor a exagerar, que el interés por la historia fue un motor fundamental que fortaleció su ontología, por el estrecho vínculo que la historia tiene con la temporalidad. Pensada en retrospectiva, la historia se convierte durante algunos años en el interés central de Heidegger, un interés aunado a temas que lo acompañan como el tema de la pregunta por la vida y el ser, pero también por temas que su misma época y contexto le imponen y que lo atrapan como la efervescencia del historicismo⁷ y el enfrentamiento que se lleva a cabo entre el método de las ciencias del espíritu y la fenomenología de Husserl.

Veamos cómo se muestra el camino heideggeriano en la determinación de lo histórico originario, es decir, que parte de la existencia de cada uno.

2. Problemas categoriales para la expresión de lo histórico

El hecho de que, según Heidegger, se haya malcomprendido el ser del hombre, hace que nos encontremos sin suficientes conceptos categoriales para la explicitación del ser humano. Los medios conceptuales que tenemos dependen de entender al ser humano de manera sustancial y bajo la primacía de la presencia, de lo siempre presente, lo que llevó a su vez al predominio de lo teórico y lo objetivo. La contraparte de esto es que los conceptos que buscará la fenomenología son indicadores formales. En el inicio de los años 20, en diálogo con Jaspers, Heidegger afirma: “Nuestra comprensión de la vida debe tener otro punto de partida que se aleje de las estructuras categoriales que surgen de la vieja ontología” (*Correspondencia* 26). Lo que Heidegger señala es la ausencia de claridad en los términos

.....
7 En esta lectura crítica del historicismo, Heidegger recuerda que dicha corriente olvida centrarse en la vida humana particular. Hegel olvida al individuo, y la escuela histórica de Berlín en su búsqueda de la objetividad se distancia de la vida misma. La tarea pendiente radica en integrar filosofía e historia. Heidegger reconoce que Dilthey lo intentó. La defensa de Heidegger tendrá que enfrentar los presupuestos de los que buscan la ciencia estricta basándose y defendiendo lo a priori, por un lado, y por otro, a aquellos que defienden la vida renunciado a categorías científicas. Para un análisis detallado del problema del historicismo cf. Barash, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning* (1993).

de la ontología, lo cual sin duda nos lleva por un camino erróneo a la hora de tratar de interpretar al ser humano como histórico y, por tanto, al indagar por su sentido de ser. Pero la elección o acuñación de los conceptos no teóricos que nos lleven al ser del hombre precisa con anterioridad la aclaración de lo que se busca. Así, Heidegger declara en 1922 que se trata de “comprender y conducir la vida presente propia en sus intenciones propias fundamentales” (*Correspondencia* 24). El primer paso del método para acceder al objeto ‘vida’ debe estar guiado por un *motivo* claramente determinado: la existencia propia, el sí mismo concreto:

entender los motivos no significa buscar las causas del devenir o las condiciones de objetivación; tampoco significa buscar cosas que expliquen la vivencia en términos de cosa y dentro de un contexto de cosas (es decir, insertándola en un contexto material). Debemos comprender los motivos puros del sentido de la vivencia pura (Heidegger, *GA 56/57* 80).

Es necesario estar atento a la identificación de los motivos, pues tienen un papel importante en cuanto acaban imponiendo la dirección del significado, por ejemplo, el motivo-a priori, el motivo-sujeto, el motivo-historia. El motivo da la dirección al contexto de sentido. Es importante tener claridad en aquello que buscamos encontrar; si buscamos materialidad, la encontraremos, si buscamos vida histórica, también. Cabe recordar que Heidegger cita al conde Yorck en *Ser y tiempo* quien dice: “una autorreflexión que no esté dirigida hacia un yo abstracto, sino hacia la plenitud de mi propia mismidad, me encontrará históricamente determinado, de la misma manera como la física me conoce en cuanto cósmicamente determinado. De igual modo como soy naturaleza, soy también historia” (*GA 2* 416). En otras palabras: uno coloca las bases (motivos) de lo que quiere hallar y de manera implícita abre o cierra ciertas direcciones. Si alguien me determina como cósmico, encontrará muchos elementos para describirme como un cúmulo de partículas de hidrógeno y carbono, pero no soy sólo eso, ni mucho menos esencialmente. En el caso de la pregunta por lo histórico tenemos una dirección: el motivo es la existencia, entendida como perteneciente al mundo propio (*selbsweltlich Motivation*). Es decir, la vida propia como vida mía y la vida presente como la tempo-realización (‘actualización’⁸) de lo que yo como vida individual vivo, el yo histórico debe estar presente en las categorías que describen la vida, con todo lo que de ‘inasible’ pueda resultar, y que más bien tendrá el estatus de indicación formal.

Pero lo histórico, aunque siempre ha sido tema de reflexión, no se ha incorporado positivamente a las categorías que describen la vida. Barash señala a Herder y a Schleier-

8 Este término equivale para nosotros al tempo-realizarse (*sich zeitigen*) y es fundamental para señalar el dinamismo de la vida. Cf. González Cruz, *Tiempo-realizarse (sich zeitigen): orígenes filosóficos y teológicos del Kairón en Heidegger* (2019)

macher como iniciadores de la conciencia histórica y, asimismo, como aquellos en que se origina la reflexión de lo histórico en tanto problema. Hegel coloca a la historia en el centro de sus reflexiones; no obstante, propuso una interpretación histórica con base en una noción de tiempo vulgar, en la que la totalidad es lo que importa, y no el individuo —algo que ya le reclamaría Kierkegaard—; además, el culmen del automovimiento del espíritu se da en la conciencia filosófica a través del concepto. Lo racional es capaz de atrapar el devenir histórico; más aún, el desarrollo aparentemente caótico de la historia no es más que una figura de la racionalidad. A esta lectura se opone la escuela de Berlín —o escuela histórica— inaugurada por Leopold von Ranke, fundador del historicismo, que critica la perspectiva ahistórica desde la que la filosofía se coloca frente a los asuntos humanos. Acuña así un método de historiografía crítica para dar con “lo realmente sucedido”. El método filológico-histórico crítico analiza las fuentes para dar con los hechos objetivos. Son los hechos (documentos), y no un sujeto el que escribe la historia. Éste se limita a vincular causalmente lo que el pasado le muestra. La escuela científica no ve que su acercamiento al pasado está ‘contaminado’ por la perspectiva de quienes producen los documentos y de quienes los eligen e interpretan. Ignora el relativismo que produce (O’Gorman 189). De Hegel a Ranke —ambos teniendo como meta la objetividad— hay un olvido agravado de la vida individual y de su propia historicidad. Heidegger sigue con atención el debate filosófico en torno al asunto, pero reconoce un problema metódico tanto de la escuela histórica como de la línea crítica representada por los neokantianos, un debate que aquí no abordaremos en detalle.

La presencia de Dilthey es clara en esta interrogación por la vida y por lo histórico. El filósofo renano se había pronunciado por no separar vida e historia, un olvido que ha costado mucho a la filosofía, que para su tiempo se halla en crisis. Así, Dilthey “intenta comprender las vivencias de esta vida en su contexto estructural y evolutivo” (Heidegger, *GA 2 72*). En su exposición de la vida como lo histórico, Heidegger pretende haber llevado a cabo una tarea pendiente en Dilthey: indicar el lugar ontológico del problema de la historicidad. La dificultad reside en integrarla al saber filosófico, pues al ser lo más variable adolece de objetividad.

En todo caso, Heidegger asiste a un contexto intelectual que está en conflicto por el despertar de la conciencia histórica ocurrida a principios del s. XIX. En el curso de verano de 1920 en Friburgo da cuenta de los estragos que el historicismo ha ocasionado en el planteamiento de todas las ciencias.

3. Posiciones filosóficas: lo *a priori* contra lo histórico

La pregunta por la vida y el interés por la historia se inscriben en el contexto del despertar de la conciencia histórica que se dio a principios del s. XIX. A partir de este despertar surge la necesidad de integrar el elemento histórico al objeto y al método de las ciencias que aluden a la conciencia. Esto generó, a la larga, una pugna entre quienes plantean filosofías de la vida o cosmovisiones y entre quienes propugnan por una filosofía científica. Heidegger percibe el conflicto entre ambas corrientes que se desacreditan una a otra.

Por un lado, las corrientes que tienen pretensiones científicas se hallan frente al problema de que Kant no determinó el *a priori* para lo histórico (Heidegger, GA 59 4-5), lo cual lleva a preguntarse por la validez de una ciencia naciente como la historia. La historia, identificada con lo irracional, impredecible y relativo, parece ser lo más opuesto al concepto de *a priori*. Éste, por su parte, alude a condiciones absolutas de validez. Por otro lado, la rama de las filosofías de la vida y las cosmovisiones defienden su origen a partir de la vida concreta, rechazan atenerse a creaciones teóricas prefijadas o a una objetividad ahistórica. Heidegger analiza varios sentidos en los que se entiende la cosmovisión (GA 59 10 ss). Toda cosmovisión emerge de una situación histórica (aunque no todas lo reconozcan). También, alude al conocimiento que podemos tener de las personas a partir de su posición espiritual, porque la cosmovisión muestra el contexto al que pertenecen los hombres, refleja su época. Es la cosmovisión la que da cuenta del ámbito espiritual humano –de ahí su cercanía con la historia.

El primer grupo, la filosofía científica, se interesa por el *a priori* como objeto de la filosofía, por la relación que debe establecer la razón respecto a lo particular y relativo de la historia, y cómo debe ser pensada la factualidad empírica (Heidegger, GA 59 39). El segundo grupo se pregunta si la filosofía no hace violencia y destruye al objeto mismo en el momento en que quiere captarlo para su consideración (Heidegger, GA 59 40). Ambas reconocen preponderantemente, o bien lo histórico o bien lo *a priori*, pero no lo integran de manera coherente. Las filosofías de la vida son incapaces de integrar ‘teóricamente’ un fenómeno que a todas luces reconocen. En cambio, las filosofías científicas parecen tener un problema mayor: acaban negando el fenómeno que en principio reconocen. La fenomenología está atrincherada en uno de los dos polos: se pretende ciencia estricta, pero sin abandonar la pretensión de fundamentar la vida del espíritu (Heidegger, GA 59 15 ss).

Dilthey había intentado hacer frente al dogmatismo de las filosofías científicas mediante la crítica de la razón histórica. Ésta se asume como crítica a la metafísica:

El dogmatismo puede superarse con una crítica de la razón histórica que, siguiendo

y comprendiendo el fluir de la historia, se auto-proponga como pensamiento fluidificado, como búsqueda constante e inagotable; una crítica de la razón histórica que se funda en un único presupuesto que es, además, no-dogmático: a saber, la historicidad de la vida. (Cristin 21)

Según Dilthey, accedemos a la realidad no por conceptos teóricos sino por conceptos vitales que nos brinda la historicidad que nos ‘rodea’. El desarrollo de la conciencia histórica lleva gradualmente a destruir la creencia en la existencia de una filosofía absoluta, es decir, mucho más que mostrar el desacuerdo entre sistemas, es motivo para reconocer la imposibilidad de una filosofía absoluta. Husserl critica a Dilthey partiendo de una noción de historia como ‘mera recolección de hechos’ (GA 17 99). Su diagnóstico es el siguiente:

La historiografía no puede pronunciarse ni a favor ni en contra de la validez de las ideas. Por consiguiente, los hechos que hasta ahora no han proporcionado una filosofía como ciencia estricta, no son ninguna prueba en contra de la posibilidad de la idea de esta filosofía [...] el historicismo [...] conduce a un relativismo, y éste al escepticismo. (GA 17 99)⁹

En sus análisis, Heidegger critica el diagnóstico de Husserl, pues se basa en una mala comprensión de las intenciones de Dilthey. Y, por otro lado, aunque concuerda con la crítica de Dilthey, reconoce que éste pasa por alto el análisis del ser histórico de la vida (se mueve aún en el horizonte de la metafísica) (GA 17 101). El problema que tienen las filosofías con pretensiones absolutas es que intentan proponer un cierto ideal de normas o valores a partir del cual se comprenda la existencia. No obstante, no tienen claro qué lugar otorgan a la existencia particular, ya que la historia se opone a la regularidad de lo trascendente o bien se esfuerza por alcanzarlo o acoplarse. Heidegger menciona incluso el caso extremo en el que se dice que la moral, la religión, la ciencia con mayúsculas, *se oponen* a la moral, a la religión o a la ciencia fácticas. Al parecer hay un problema para integrar la existencia cambiante al absoluto, pues cuando esto sucede, termina por diluirse dicha existencia. El otro grupo, en cambio, aquel que defiende la ‘vivencia’ (*Erlebnis*) como lo fundamental y de donde se desprenden filosofías de la vida y la cosmovisión, se cobija en lo irracional de la vivencia o en el psicologismo, de tal manera que por no tener fundamento acaban ateniéndose también a una escala de valores impuesta por la cosmovisión en turno.

Esto se debe a una mala comprensión de la existencia histórica. Por ello, es necesario

⁹ No obstante, es conocida, dentro de los estudiosos de Husserl la diferencia respecto a la postura del autor de las *Investigaciones*. Más allá de que Ricoeur o Derridá consideren que sólo a partir de la influencia tanto de Dilthey como de Heidegger, lo histórico entra en consideración para Husserl, autores como Bernet, Kern y Marbach reconocen que es después de 1920 que el interés de Husserl se desplaza hacia la confrontación entre el mundo abstracto de la teoría objetiva y el mundo concreto e histórico de la vida subjetiva. Sin embargo, otros como Langrebe –acentuando algunas afirmaciones de Husserl– afirman que el problema de lo histórico está implícito desde el momento en que la vida se considera como tema. Cf. “Husserl y la historia” de Vicente Lozano Díaz.

un análisis de la palabra ‘Historia’(*Geschichte*). Como se verá, esta aclaración es necesaria porque la filosofía misma emerge de la vida histórica. Y, conciente o no, la propia historia de la filosofía es una fuente abundante que muestra estructuras humanas que conciernen a nuestro ser histórico. Se tiene, pues, que aclarar en qué medida el pasado –con lo que generalmente se identifica a la historia— le atañe a la existencia, evitando seguir concibiéndolo como una cosa incompleta (en forma de documento, ruina o enseres domésticos) que se ha quedado atrás y que sólo en la medida en que los tenemos presentes pueden decirnos algo de lo que fuimos. Más bien, el pasado y la historia, deben comenzar a verse como una posibilidad real de la existencia humana.

El análisis fenomenológico mediante la destrucción busca obtener un concepto fundamental de Historia (G). Como hemos expuesto en el debate con el historicismo, salió a relucir la dificultad de integrar la vida concreta a los sistemas, a pesar de que —visto fenomenológicamente— el origen de todo sistema científico o de toda cosmovisión es la vida concreta. Y este origen es tomado por Heidegger como el punto de apoyo para toda filosofía. Es la existencia el criterio que debe guiar todo análisis. El historicismo señala el carácter cambiante de la vida pero, a juicio de Heidegger, no alcanza a ver el fenómeno de lo histórico de manera correcta. ¿Cómo debemos entender lo histórico? Primero hay que evitar las nociones derivadas de lo histórico, por ejemplo, entender historia como historiografía o como ‘lo que transcurre en el tiempo’. Hay varios sentidos de lo histórico que pueden desviarnos de una comprensión originaria. No obstante, es posible, a pesar de tal ‘dinamismo’, que se acabe por comprender la vida como algo perteneciente al ámbito meramente psíquico. ¿Cómo se evita caer en el psicologismo? Para Heidegger este peligro se conjura cuando entendemos lo histórico de manera originaria, pues lo histórico alude a una estructura que no es dependiente de lo meramente psíquico, y es lo que en último término otorga unidad a todas las vivencias.

Es preciso eludir una mala comprensión de la historia, es decir, estar atentos a que, en efecto, el criterio de su determinación sea la existencia concreta: “la historia es algo que somos nosotros mismos” (Heidegger, *GA 17* 113).

4. Ejercicio fenomenológico: el sentido de historia (*Geschichte*)

En 1920 Heidegger realiza un ejercicio de manera detallada del concepto *Geschichte*, el cual es sumamente importante para quien se acerca al concepto de historia en su obra más conocida. En este ejercicio, Heidegger menciona las características del método. Primero, debe señalarse que la destrucción no es azarosa, sino que tiene una dirección que debe llevarnos a una situación originaria. De esta manera el motivo (*das Motiv*) del análisis es

la existencia. Como el análisis busca el sentido de una palabra, es fácil perderse en una red de conceptos teóricos y caer en la fundamentación de oraciones o en la hiperreflexión. La fenomenología no pretende fundamentar un campo de estudio, sino que, con una actitud que tenga presente la experiencia fáctica de la vida, debe desentrañar los diferentes momentos de sentido (*Sinnbezüge*) de la palabra: sentido de contenido (*Gehaltsinn*), sentido de referencia (*Bezugssinn*) y sentido de realización o ejecución (*Vollzugsinn*). Estos sentidos tendrán su propia evolución en la obra heideggeriana. Lo que me interesa subrayar a partir de esta temprana lección en Friburgo es el análisis fenomenológico tan claro que realiza Heidegger, en el que partiendo de diversos modos en que utilizamos la palabra historia, muestra cómo el sentido teórico obnubila al sentido existencial-originario. El claro resultado de este ejercicio estará supuesto en toda su filosofía posterior, pero pocas veces volveremos a verlo desplegado tan detenidamente como en esta lección.

El análisis de Heidegger parte de hacer un tipo de recuento de diversos modos en que cotidianamente nos referimos a la palabra historia (*Geschichte*). El objeto de estudio, en primera instancia, son diversas oraciones con la misma palabra; no obstante, hace notar que dicha palabra no significa lo mismo en cada oración. Y si no nos detenemos, corremos el peligro de considerarlas lo mismo. Nos pide entonces que atendamos a los contextos significativos que abre cada vez la misma palabra. Es una tarea fenomenológica atender a ellos y resistirse a la tentación de imponer un significado a la palabra ‘historia’ (G), pues este tipo de palabras fundamentales traen en sí mismas una referencia de sentido (*Sinnbezug*)¹⁰ hacia ámbitos de objeto en los que puede ser expresada en su carácter quiditativo (*Was-Charakter*)¹¹. Al perseguir una multiplicidad significativa se siguen comprensoramente diferentes direcciones de significado y en la caracterización de los diferentes sentidos aparece el ‘objeto’ que está a la base. Una aclaración auténtica fenomenológica, no obstante, muestra lo que vincula a todos los significados. El hecho de que la palabra esté en una frase permite la remisión al contexto, lo cual a su vez posibilita que quien analiza la palabra tenga frente a sí la situación de la que emerge el significado, y pueda atrapar su origen, pues la situación es accesible antes que el significado concreto de la palabra. Como antes dijimos, en esta dualidad de ausencia-presencia, lo primero que aparece es la palabra historia, pero el contexto en el que aparece nos revela el significado o sentido en que es utilizada la palabra; tal sentido, en un primer momento está desvanecido. Por lo anterior, advierte Heidegger, el peligro es proceder imponiendo de antemano un significado, su

10 Este ejercicio no deja de recordarnos la frase de Aristóteles que impactó en Brentano “El ser se dice de muchas maneras” (página), la multiplicidad de sentidos de las palabras no era mera homonimia. En la mayoría de los casos suponía algo común.

11 Es decir, por ser palabras tan fundamentales, el ser humano ha definido su contenido privilegiando el matiz teórico cognoscitivo (contenido quiditativo).

sentido de contenido (*Gehaltsinn*). Debemos evitar subsumir a un significado general los otros significados, tratándolos como un caso particular; tampoco interesa señalar el proceso genético que aclare por qué un objeto llega a ser concebido como tal. Debe primero destacarse su sentido de referencia (*Bezugsinn*) y su sentido ejecutivo (*Vollzugsinn*) para entonces determinar cuál es el contenido (*Gehaltsinn*).

Otra observación importante es la necesidad de familiaridad con el fenómeno, que, sin embargo, no debe entenderse como parcialidad. Esto es, que quien hace el análisis de cualquier concepto pretendiendo develar su sentido originario lo realice conociendo de alguna manera la amplitud significativa que se deriva del mismo. Es decir, el análisis fenomenológico no debe partir de una pretendida ingenuidad o ignorancia prístina que, como sabemos, más bien se traducen en juicios previos no reconocidos que invariablemente deslizan una línea interpretativa.

Lo anterior se mencionó, desde otra arista, en el intercambio epistolar con Jaspers: es necesario estar atento a la identificación de los Motivos, pues tienen un papel importante ya que acaban imponiendo la dirección del significado, por ejemplo, el Motivo-Apriori, el Motivo-Sujeto, el Motivo-Historia. El Motivo da la dirección al contexto de sentido. En nuestro caso, el Motivo es la existencia. Cada existencia presente lleva a cabo de manera concreta y nueva (más bien, renovando) su pasado. El presente otorga el preconcepto para la comprensión del pasado. Ahora bien, cada motivo devela referencias de sentido y con ello emergen nuevos motivos que dan nuevas direcciones. Pasemos entonces al ejercicio fenomenológico que realiza el filósofo alemán en 1920.

En el caso concreto de la palabra 'Historia' (G), Heidegger menciona seis situaciones:

- I: "Mi amigo estudia historia".
- II: "Déjese orientar por lo que dice la historia", o bien, "de auténtica filosofía no entiende mucho, pero es un destacado conocedor de la historia".
- III: "Tribus y pueblos sin historia".
- IV: "La historia es la maestra de la vida".
- V: "Este hombre tiene una historia triste".
- VI: "Me ha sucedido [algo] una historia muy incómoda".

¿Cuál de estos es el sentido más originario, según Heidegger? Como se puede ver, en cada uno de los casos la palabra historia se comprende, y no necesariamente como historiografía (historia escrita). Hay una multiplicidad significativa, pero también unidad de sentido. En cada oración la palabra 'historia' tiene un determinado sentido, si bien no claramente develado. Heidegger insiste: no debemos precipitarnos a identificar historia con historiografía. La actitud fenomenológica exige no dirigirnos primero al contenido sino al sentido de referencia (*Bezugssinn*) y al sentido de realización o ejecución (*Vollzugssinn*).

El modo de preguntar sería, según Heidegger, el siguiente: ¿de dónde obtienen su sentido estos diferentes significados y dónde está el origen (sentido originario) de esta multiplicidad significativa? O más concretamente, ¿cómo se relaciona cada significado de historia con la existencia concreta? ¿Cómo se accede a la historia en cada caso?

En el caso I: “Mi amigo estudia historia”, el sentido de referencia (*Bezugssinn*) nos muestra el acceso o la comprensión de la historia, éste se basa en una relación teórica. El amigo estudia algo que es diferente a derecho o a ciencias naturales, la historia remite a un campo de estudio en el que rigen ciertos enfoques o posturas teóricas (Heidegger, GA 59 50). En concreto, la referencia queda marcada por un contexto teórico, dirigida por una actitud metódica. La relación que el amigo tiene con la historia es la de estar dirigida a un campo de estudio de una ciencia, esta misma relación impone un retraimiento del ‘contenido’ de la propia historia (esto es, de la historia personal de mi amigo). En este caso, el significado de ‘historia’ como un campo teórico determina claramente el modo de acceso a ella. ¿Qué podemos decir de su sentido de contenido (*Gehaltssinn*) y del sentido de realización (*Vollzugssinn*)? Uno está ya dado, y el otro —si tenemos en cuenta la noción de existencia como guía— es prácticamente inexistente: el sentido de historia no afecta al hablante, si bien no desaparece sólo está codirigida (*mitgerichtet*), la vida del individuo que estudia historia no se ve modificada por el hecho de estudiar historia. La vida particular del individuo queda implicada solamente de manera secundaria, en realidad, no importa ni afecta. Heidegger emite el diagnóstico: El sentido ejecutivo no es originario porque la referencia no está dirigida al mundo propio y por lo tanto no hay ningún tipo de afectación, mucho menos de renovación (*Vollzugserneuerung*) en la realización. Y lo que buscamos es precisamente el término historia que devela el sentido ejecutivo originario, es decir: aquél en el que mi existencia actual hace concreto mi pasado.

En el caso II: “él es un buen conocedor de la historia”, tenemos un sentido de contenido similar al caso I, en tanto conocimiento universal del pasado. La relación se establece con un pasado general entendido como suma de hechos o acontecimientos. También está dirigida al conocer. Heidegger lo considera, aun en este caso, como un sentido de realización idealizado, meramente pensado, en el que no hay nada concreto ni actual para la vida misma del individuo. El sentido ejecutivo permanece teórico. El contenido (*Gehaltsinn*) determina también la relación teórica y su ejecución queda también alejada del mundo propio.¹²

El caso III: “tribus que no tienen pasado”, da pie a una anotación importante. Si nos dirigimos a la relación (*Bezugssinn*) que se establece con la historia, aparece una palabra

.....
 12 Esto nos recuerda la frase de O’Gorman: “La historia es así vista como una apollillada guardarropa; no se la comprende en lo absoluto como algo que a estructura misma del existir humano atañe” (188).

importante: el tener. En este ejemplo desaparece el contenido específico de la historia como un campo de estudio. Lo que debe entenderse como historia es el pasado. Lo que se quiere decir es que hay un pasado desatendido, o una relación con el pasado que se oculta. Heidegger menciona también el caso de la Edad Media, en la que no existía la ciencia de la historia como tal, y respecto de la que nadie negaría que tuviera pasado, es decir, que quienes habitaron la Edad Media fueran personas con pasado. El tener (*haben*) le da a la palabra historia una dirección para obtener un significado más originario. Heidegger propone que este significado de tener: es conservar lo sido de manera renovada (GA 59 53).

La historia de este pueblo no depende del significado de historia del caso I, no es una derivación de tal sentido, más bien sucede lo contrario. Y para entender el método fenomenológico hay que subrayar este preceder. Este tercer significado no es una parte del segundo significado que reza: “Déjese orientar por lo que dice la historia”, como si fuera un tipo de núcleo menor cuantitativo, como si la historia de este pueblo fuera sólo una parte de la historia total. La relación que el pueblo establece con el pasado no es con un pasado general que hubiese dejado de lado, sino que es una relación con su propio pasado. El tener no debe entenderse como relación objetiva o correlato teórico determinado, tampoco como el disponer de representaciones teóricas que nos hacen acceder a la historia. “El tener significa estar referido al pasado como ‘propio’; ‘conservar’, más que recordar, meditar o pensar sobre él; el propio pasado tiene hacia adelante un determinado papel (aunque de manera determinada)” (Heidegger, GA 59 55). El tener quiere decir en este caso que ella misma la aclara y la constituye, hay un cierto carácter de conciencia (*Gewußtheitcharakter*). El pasado tiene un papel preponderante de tal manera que motiva y determina el curso de su vida. El pasado de un pueblo se manifiesta como acciones, logros, costumbres, destinos en los que se muestra lo que le ha ocurrido al pueblo. Es una relación íntima y cercana (aunque de manera privativa) con la historia del pueblo en conjunto. La historia del pueblo que el pueblo no procura se refiere a la historia de todos en conjunto, de manera marginal se incluye la historia de cada uno. Y por esto del sentido de realización debe decirse que no se trata de uno originario. No domina, sino que está subordinado al sentido circunmundano. ¿Qué papel tiene precisamente la comunidad en el sentido originario-existencia? El sentido originario no elimina lo histórico vivido en comunidad, la supone indefectiblemente; no obstante el acento sigue puesto en la existencia. De la misma manera, una historia comunitaria como la que el pueblo no tiene por escrito, supone la historia personal de cada miembro, y por eso se acerca a un sentido originario.

El cuarto sentido de historia como “maestra de la vida”, establece una relación ‘libre’. Lo mismo que en el caso del pueblo, se establece una relación que se dirige al propio *Dasein*, a la existencia actual, pero no de manera determinante para el propio mundo. Con

todo, aquí el sentido ejecutivo o de realización es más originario. Lo que impide que sea originario es que el pasado está motivado por tendencias ajenas a sí mismo: tengo para mí mismo o aplico para mí mismo un pasado ajeno. La manera en que se tiene el pasado es de confianza en un pasado que no es el mío a pesar de que se refiere al pasado en mi contexto. Llama la atención que este caso IV sea más originario que el pueblo sin historia. Esto se debe a que, en el centro, se encuentra ya la existencia concreta, no obstante su renovación procede de fuentes ajenas a su propio pasado y por eso no alcanza el sentido plenamente originario.

En cambio, en la V expresión: “Este hombre tiene una historia triste”, el pasado pierde el carácter de mundano (*umweltlich*) y está claramente dirigida al Dasein propio. Aquí el sentido de referencia es plenamente originario. La historia triste sólo le pertenece a él, toda esa historia le acaece en su día a día, y va con él cuando hablamos de ‘este hombre’. Se trata de un pasado que sigue actuando [y es suyo], no algo que ha quedado atrás. El pasado no es acumulación de contenidos. El pasado le atañe, le va (*geht es um*) de tal manera que uno sabe más de ese hombre. Con esto se obtiene lo que acaece cuando hay una realización originaria del pasado: “promover una renovación actual en el mundo propio de la existencia como tal, de tal manera que esta renovación co-constituya la existencia del propio mundo” (Heidegger, GA 59 77). Se trata de una apropiación que consiste en que el propio mundo de la existencia está en la posibilidad de dejarse tras de sí prosiguiendo segura y claramente poniéndose a sí mismo (Heidegger, GA 59 78). En esta renovación, el Dasein se vuelve existente para sí mismo. En la apropiación, el sí mismo está dispuesto a abandonarse y a la vez a darse de nuevo a sí mismo. Lo anterior, respecto al caso V, puede aplicarse también al caso VI. Aunque hace falta conocer más sobre el grado de afectación que acaece en aquel que se expresa de tal manera.

En los significados originarios, el sentido de realización siempre atañe a la existencia, en cambio, en los casos I y II queda desdibujado o ahogado por el sentido de contenido. Esta determinación del sentido de realización o sentido ejecutivo originario tiene una evolución en la obra heideggeriana que se convertirá en la temporalización (*zeitigen*). Así como todo ser humano se temporaliza, también tiene un modo de asumir la historia, sea propia o impropriamente. Lo originario-histórico constituye al Dasein, pero no siempre de manera nítida. Debemos decir que la mencionada apropiación como renovación de sí mismo en grado radical sólo se da cuando al Dasein le vuelve claro su ser mismo, es decir, su finitud, y hará referencia a la resolución en la propiedad. Siempre que hay sentido ejecutivo no obnubilado, debe hablarse de apropiación y renovación. Para Heidegger la historia se ha avocado al contenido, olvidándose de que en ella tiene el Dasein su propia renovación existencial.

Hasta aquí ha quedado claro cómo entran en juego cada uno de los sentidos. Es claro que partiendo de una representación temático-teórica de la historia no se tiene una relación originaria y tampoco se realiza el propio mundo; la relación que se establece con la propia vida es marginal o secundaria. Por muy apasionado, afirma Heidegger, que el investigador esté respecto a su campo de estudio, siempre cabe que desde el Motivo-Existencia, el interés histórico quede desdibujado. Más aún, en el ámbito científico el método establece que el investigador esté lo más alejado de su objeto, que no influya. Aunque el sí mismo está implicado, no lo está como sí mismo porque nada debe incidir en el contenido de su objeto. Esto por supuesto no excluye el estudio de todo lo que la academia escribe sobre historia, pero subraya la primacía de que es en el Dasein individual en el que debe permear todo significado histórico. En el mejor de los casos, como en el caso IV.

El caso I ilustra el sentido de contenido teórico que exige un modo de acceso teórico, esto es, se impone el contenido al modo de acceso. ¿Quiere decir que se trata del único modo de acceso? En lo referente a la historia como ciencia debemos decir que eso queda determinado de antemano. La objetualidad es autosuficiente en sí misma, no depende de nada, no es por razón de algo otro; es objetiva en la medida en que está libre del sentido de referencia y, por lo tanto, no necesita ni condiciones previas o relaciones de fundamentación. Sin embargo, se vio en el caso de la tribu, el sentido de historia no se limita al de ciencia teórica. Es un hecho que tal oración, “pueblos sin historia”, tiene sentido aun en el caso en que la historia no refiere a un campo del saber; más aún, parece ser que en varias de las oraciones el sentido es el de algo sucedido, como un pasado común o un pasado personal. Este sentido de contenido de la historia es su sentido amplio y más auténtico. Pues ya se ve que de limitarse al mero estudio de ‘hechos objetivos’, no podríamos hablar de oraciones con sentido en los casos III, V y VI. Por tanto, si el sentido auténtico de historia es el de ‘pasado’, se requiere un modo de acceso caracterizado como el tener.

La relación que se establece con el pasado no es una relación teórica, más bien se trata de un modo de vivirlo o experimentarlo. Pero, en este caso, también es el contenido el que determina el modo de acceso a él. El pasado personal o comunitario determina un acceso originario que se expresa como el ser experimentado. Heidegger especifica en el sentido de referencia y lo determina como el ser tenido o el ser experimentado. De tal forma que el ser tenido es tenido por la realización. Pues la referencia (*Bezugssinn*) queda inmediatamente remitida al modo en que ella se realiza en la propia vida, sea de un modo positivo y expreso o privativo. La tribu se relaciona con el pasado del grupo de un modo privativo. ¿Qué sucede en el caso I? ¿Cuál es la relación que establece el investigador con la historia personal y propia? Al dirigirse a la historia oficial la referencia originaria queda obnubilada y, por tanto, la realización en su propia vida. No obstante, Heidegger afirma

que siempre hay sentido de referencia originario y sentido de realización originario, si bien estos sentidos quedan sometidos al modo de acceso que exige el sentido de contenido de lo teórico. El sentido de referencia originario queda ensombrecido en el caso I y II. En el caso tres es explícito pero privativo. En el caso IV, cuando la historia ajena se aplica a la propia vida hay un sentido de referencia positivo aunque no por eso más originario. Pues la relación más originaria la determina la relación con el propio pasado, y esto de tal manera que no sólo implique una renovación, sino además el abandono de sí mismo y un rehacerse a partir del pasado. Es claro que en el caso V el hombre tiene una historia muy triste, de tal forma que ese pasado lo sigue determinando aún (y sería hasta cierto punto el caso VI). Al parecer, en este nivel de aclaración que Heidegger realiza no se puede establecer una clara relación con la resolución de *Ser y tiempo*, aunque apunte a ella. Pues cada *Vollzug* lleva en sí el sentido de renovación. Cada experiencia, cada ser tenido por el que se experimente es una nueva apropiación de mi ser, un nuevo redireccionamiento.

5. Comentario final

Si pues, de acuerdo con estas primeras lecciones, no es posible pensar la historia sin una referencia a la vida del individuo, ¿cómo es posible aún la historiografía? ¿Significa esto una cancelación de toda historia escrita? Me limito a señalar claves que pueden abrir la dirección de la respuesta que nos brinda el propio Heidegger en *Ser y tiempo*. Es preciso ir contra toda tendencia encubridora de la interpretación vulgar (cf. *GA 2 §72*) que descansa en el mero hacer peresente. En todo caso debe escribirse la historia como pasado-presente-y futuro común de manera tal que se destaquen los proyectos y se abran las posibilidades más auténticas. Lo que se escribe no agota de ninguna manera el pasado, y sobre todo, la ausencia de escritura no es sinónimo de ausencia de pasado. En la medida en que exista el ser humano en comunidad, el pasado tiene lugar. El pasado que ha pasado continúa renovando el presente y abriendo perspectivas de futuro común, y es importante la conciencia de su influjo, más allá de que esté tematizado o no lo esté. El pasado no es algo que ya fue. El pasado se nos anticipa y una comunidad se anticipa positivamente al otro (cf. Heidegger, *GA 2 §26*) siempre que en la forma anticipativo-liberadora se adelante al poder ser del otro, no para arrebatarse el cuidado que se debe a sí mismo, sino para procurárselo o devolvérselo. Si bien, como escritores de la historia no podemos aspirar a lograr que ésta sea asumida y renueve la vida personal, el plano en el que interactúa la comunidad –de divulgación y revalorización de lo histórico– puede apuntar a esa historia originaria de la que habla Heidegger en aquellos casos (III, V y VI) en que lo teórico no enajena lo histórico en cada persona. La historia que se escriba abrirá al Dasein a las posibilidades que

afirmó Píndaro y que tanto reiteró Heidegger: “sé lo que eres”. Esto sólo es posible desde la transparencia y libertad que supone la propiedad, es decir, la renovación desde el reconocimiento de mi finitud, en la que está presente mi pasado. Una sociedad que reafirma tales posibilidades abre caminos que cursarán otros desde su propio ser histórico. La historicidad propia es la repetición del legado de posibilidades, repetición que, anticipándose, hace entrega de sí misma (Heidegger, *GA 2* 403-407). La auténtica solidaridad es ya historia escrita, pero principalmente historia no escrita que se hace día a día desde sí mismo: “el compromiso en común con una misma causa se decide desde la existencia expresamente asumida [...] [que deja] al otro en libertad para ser él mismo” (Heidegger, *GA 2* 147-148). Pero asumir esta dirección reside en cada uno, lo que plantea de nuevo la posibilidad de la historiografía en términos de la analítica existencial.

Referencias

- Abalo Cea, Francisco. “Tiempo e historia en las Lecciones tempranas de Friburgo de Heidegger (1919-1923)”. *Tópicos*, no. 57, 2019, pp. 235-254.
- Barash, Jeffrey. *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. Fordham University Press, 2003.
- Cristin, Renato. *Fenomenología de la historicidad. El problema de la historia en Dilthey y Husserl*. Akal, 2000.
- Contreras, Andrés. *La vida como lugar del pensar*. Universidad de Granada, 2024.
- Gadamer, Hans-Georg. *El problema de la conciencia histórica*. Traducido por Agustín Domingo Maratalla. Tecnos, 1993.
- González Cruz, Consuelo. *Tiempo-realizarse (sich zeitigen): orígenes filosóficos y teológicos del Kairón en Heidegger*. Tesis doctoral. Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.
- Heidegger, Martin. *Frühe Schriften (GA 1)*. Editado por F.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann, 1978.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit (GA 2)*. Editado por F.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann, 1977. [Ser y tiempo. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria, 1997.]
- Heidegger, Martin. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976) (GA 16)*. Editado por Hermann Heidegger. Vittorio Klostermann, 2000. [Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger. Traducido parcialmente por Ángel Xolocotzi. BUAP/Ítaca, 2011.]
- Heidegger, Martin. *Einführung in die phänomenologische Forschung (GA 17)*. Editado por F.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann, 1994. [Introducción a la investigación fenomenológica. Traducido por Juan José García Norro. Madrid: Síntesis, 2008.]
- Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie (GA 24)*. Editado por F.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann, 1975. [Los problemas fundamentales de la fenomenología. Traducido por Juan José García Norro. Trotta, 2000.]
- Heidegger, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (KN 1919 y SS 1919) (GA 56/57)*. Editado por Bernd Heimbüchel. Vittorio Klostermann, 1987. [La

- idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Traducido por Jesús Adrián Escudero. Herder, 2005.]
- Heidegger, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)* (GA 58). Editado por Hans-Helmuth Gander. Vittorio Klostermann, 1993. [*Problemas fundamentales de la fenomenología*. Traducido por Francisco de Lara López. Alianza, 2014.]
- Heidegger, Martin. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der Philosophischen Begriffsbildung (SS 1920)* (GA 59). Editado por Claudius Strube. Vittorio Klostermann, 1993.
- Heidegger, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens (WS 1920/21, SS 1921, 1918/19)* (GA 60). Editado por M. Jung, Th. Regenly y C. Strube. Vittorio Klostermann, 1995. [*Introducción a la fenomenología de la religión*. Traducido por Jorge Uscatescu. Siruela, 2005. *Estudios sobre mística medieval*. Traducido por Jacobo Muñoz. Siruela, 1997.]
- Heidegger, Martin y Jaspers, Karl. *Correspondencia 1920-1963*. Traducido por Juan José García Norro. Síntesis, 2003.
- Lozano Díaz, Vicente. “Husserl y la historia”. *Mar Oceana*, no. 27, 2010, pp. 105-131.
- O’Gorman, Edmundo. “El engaño de la historiografía”. *Imprevisibles historias: En torno a la obra y legado de Edmundo O’Gorman*, editado por Eugenia Meyer, FCE, 2009, pp. 186-192.
- Santiesteban, César Luis. “Comentario introductorio”. *Ser y tiempo de Martin Heidegger*. Aldus, 2013.
- Vigo, Alejandro. *Arqueología y aletheología*. Biblos, 2008.
- Walton, Roberto. “El aparecer y lo latente”. *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. III, 2009, pp. 105-120.



LO VIRTUAL, LO ACTUAL (Y LO MODAL) EN DELEUZE

THE VIRTUAL, THE ACTUAL (AND THE MODAL) IN DELEUZE'S THOUGHT

Jesús Ruiz Pozo

Universidad de Guanajuato, Departamento de Filosofía, Guanajuato, México.



<https://orcid.org/0000-0001-5490-6260>, e-mail: jesus.ruiz@ugto.mx

Recepción: 13 de noviembre de 2024 – Aceptación: 24 de enero de 2025

Resumen

La ontología de Gilles Deleuze usa en su estructura de manera central los conceptos de virtualidad y actualidad. En la primera parte de este texto explico una acepción básica de tales conceptos. En la segunda parte preciso tal acepción bajo las explicaciones que Deleuze da de esos conceptos frente a las nociones de real y posible. Mi propósito es mostrar cómo en la articulación de los cuatro términos, virtual, actual, real y posible están implicados los razonamientos modales del autor.

Palabras clave: Deleuze, virtual, posible, real, actual.

Abstract

Gilles Deleuze's ontology uses the concepts of virtuality and actuality within its framework. In the first part of this text, I explain a basic meaning of these concepts. In the second part, I refine this meaning according to the explanations Deleuze provides of these concepts in relation to the notions of real and possible. My aim is to show how, in the articulation of the four terms—virtual, actual, real, and possible—the author's modal reasoning is implicated.

Keywords: Deleuze, virtual, possible, real, actual.

1. Introducción: Una acepción de lo virtual en Deleuze frente a la filosofía modal

Este texto tiene un único propósito; mostrar cómo la filosofía de Deleuze usa el concepto de virtualidad para articular su posición ante el problema de la modalidad. A grandes rasgos, un argumento modal responde a la pregunta: ¿qué es lo posible en la realidad? Para filtrar la filosofía deleuziana en términos modales debo diferenciar dos partes. Primero, abordar un conjunto de explicaciones que compongan de forma sencilla un uso específico del par conceptual virtualidad/actualidad sin presuponer de inicio jerga técnica del autor. Y, segundo, una vez desarrollado lo anterior, sostener cómo tal explicación puede ser razonablemente entendida como canon de distribución modal en la ontología deleuziana porque, básicamente, tales conceptos se comprenden en toda su riqueza sólo si se entiende la razón modal que critican y redistribuyen. Para conseguir este segundo objetivo habrá que observar el par virtual/actual mezclado con las nociones de “realidad” y “posibilidad”. Por tanto, primero un acceso no conceptual al funcionamiento de lo virtual y lo actual que pueda ser útil al neófito en el estudio del autor. Llamaré a esta parte *distribución básica bergsoniana*. Segundo, una elaboración de los compromisos ontológicos de corte modal de los que dependen ambos términos que, espero, pueda servir al menos como aclaración en los estudios deleuzianos contemporáneos dado que, precisamente, la jerarquización (o no) del par actual/virtual hoy en día se ha convertido en una de las principales fuentes problemáticas para elucidar la distribución ontológica del autor.¹ A esta segunda parte la llamaré *confrontación con lo posible*.

La virtualidad en jerga deleuziana es referida de maneras heterogéneas, aunque se presupone complementariedad entre tales definiciones.² En mi caso, para acceder al dominio del concepto, la pregunta que trataré de responder es: ¿cómo existe lo virtual? O si se quiere, ¿de qué concepción de realidad depende el término “virtual” si es que refiere siempre a algo incrustado en lo real? El par virtual/actual tiene un rendimiento eminentemente ontológico, Deleuze insiste en ello demasiadas veces, por tanto, responder esta pregunta debe ayudar a aclarar la complementariedad entre los distintos usos y significados del término.

1 Un excelente ejemplo de este panorama problemático en el trabajo “Deleuze’s Secret Dualism? Competing Accounts of the Relationship Between the Virtual and the Actual” (2015), de Dale Clisby. Hay traducción de Pablo Pachilla en *Ideas*, No. 4, 2016, pp. 120-148.

2 Por ejemplo: “La virtualidad es lo que cambia de naturaleza al dividirse” (Deleuze, *La isla desierta* 54). “La virtualidad es la dealidad por excelencia” (Deleuze, *El pliegue* 25). “La estructura es la realidad de lo virtual” (Deleuze, *Diferencia y repetición* 315). O, “El objeto virtual es esencialmente pasado. [...] Tomado del objeto real presente, el objeto virtual difiere de él por naturaleza” (Deleuze, *Diferencia y repetición* 161-162)

Para comenzar, intuitivamente requiero de una acepción lo más básica posible. La virtualidad es *la producción no ordenada linealmente manifiesta en la naturaleza*. Piénsese en procesos, fenómenos o sucesos que no siguen una secuencia necesariamente predefinida y que, por ello, no tienen un resultado final único ya previsto o específico. Téngase en mente la evolución de las especies animales y vegetales en general, o la múltiple evolución de los ojos en las especies que tienen visión, o los procesos de variación genética en grupos de poblaciones específicos, esto es, como cambian algunas características por la pura combinación reproductiva y el entorno en el que está un grupo de individuos de una especie concreta. Desplegaré poco a poco aclaraciones pertinentes, las divisiones, implicaciones y razonamientos que Deleuze va posando sobre esta definición que de inicio es voluntariamente bruta y que escojo como acepción principal. Por supuesto, el concepto se transforma si es usado en otros contextos, pero espero mostrar que, en términos ontológicos (y modales), siempre tendrá esta definición como presupuesto. Una definición que, se verá enseguida, depende de la filosofía de Bergson y de un naturalismo implícito. Lo actual, se observará en este recorrido, será siempre la otra cara de la moneda (una expresión) de lo virtual.

Antes de empezar hay que hacer dos rápidos matices contextuales: uno, acerca del recorrido histórico de “lo virtual” como concepto. Y dos, sobre la bibliografía específica. *Primer matiz*: la noción de virtualidad se rastrea hasta argumentaciones ontológicas/metafísicas en nomenclatura escolástica.³ Deleuze en *Lógica de sentido* cita directamente a Étienne Gilson y, de hecho, las definiciones técnicas que este experto en filosofía medieval traza encajan con el desarrollo de la virtualidad en Deleuze.⁴ No existe una relación directa con el concepto de “realidad virtual” tal y como se usa coloquialmente para referir al ámbito de la telecomunicación, o al software de inteligencia artificial. Por supuesto puede encontrarse algún puente argumental o posibles implicaciones en la reflexión sobre la tecnología, pero asociar directamente ambos conceptos (virtualidad deleuziana y virtualidad

3 En un rastreo remoto del término se observa que proviene del término *virtus* (fuerza o virtud) que será utilizado como sinónimo de *potentia* y que desde Santo Tomás de Aquino aparece en relación con el término aristotélico de *δύναμις*. Ver: “Mil años de virtualidad origen y evolución de un concepto contemporáneo” (2009), un trabajo de Antonio Biosca.

4 A grandes rasgos lo virtual en el debate escolástico refiere, dentro del debate entre metafísicas de la esencia (Escoto y su postura de la esencia (*haecceitas*) desde la existencia concreta) frente a metafísicas del ser (Tomás de Aquino y su postura de la distinta participación de Dios en el ser) a algunas de las siguientes problemáticas donde, precisamente la aparición del concepto “virtual” es relevante: 1) el problema de cómo el conocimiento de Dios contiene virtualmente el despliegue de la totalidad de lo posible; 2) la relación entre las maneras en las que aparece el ser, principalmente desde la relación de lo existente en acto, en potencia y su distinta relación con la intelección; 3) la relación entre causas naturales entendidas como eficientes y su tendencia a implicar causas formales; 4) cómo toda efectividad actual proviene y depende de una causa en la que ya estaba contenida. En definitiva, lo virtual en el debate escolástico, y en la recuperación de Étienne Gilson tiene que ver con la potencialidad como condición necesaria en toda actualidad. Ver: *Juan Duns Escoto: Introducción a sus posiciones fundamentales* (2007), de Etienne Gilson. Especialmente cap.1, pp. 40-60 y cap. 6, pp. 446-465.

informática) puede hacer confuso el dominio de dicho término.⁵ *Segundo matiz*: hay que acotar que el par conceptual referido se usa en extenso en las obras *El bergsonismo* (1966), en *Diferencia y repetición* (1968) y en *El pliegue* (1988) que podría considerarse la última gran obra teórica. Para responder la pregunta *¿cómo existe lo virtual?* Entiendo que es necesario centrarse primero en la obra *El bergsonismo*, no por cronología, sino porque ofrece una distribución de los términos en liza que se robustece y precisa en las otras dos obras. Hay que hacer, por tanto, algunas precisiones desde el Bergson de Deleuze para poder continuar.

Bergson es un autor que apenas usa conceptos, sus razonamientos progresan a partir de intuiciones inmediatas de la realidad, prefiere trazar argumento sobre argumento a partir de ejemplos y analogías antes que establecer categorías delimitadas. *El bergsonismo*, la obra de Deleuze, es el intento de “conceptualizar” los argumentos discursivos que apelan a la intuición directa de Bergson. De hecho, la importancia otorgada al término “virtual” es, en puridad, una conceptualización deleuziana.⁶ En cualquier caso, lo que pretendo hacer aquí, en términos de estilo, es justo al revés: extraer el dominio del término a partir de señalar los razonamientos intuitivos que supone. En lugar de “deleuzianizar” en conceptos la intuición de Bergson, quiero “bergsonificar” la conceptualización de Deleuze. Insisto, sólo como procedimiento para explicar con simplicidad deliberada la aparición inicial de lo virtual. Me interesa exclusivamente su engranaje argumental básico, de qué depende su aparición y su implicación netamente ontológica. Algo por demás que creo que está implícito con mayor o menor claridad a lo largo de toda la obra deleuziana.

2. Falsos problemas. Verdaderos problemas. Pensar y ser

Deleuze, al inicio de *El bergsonismo*, distinguirá entre verdaderos y falsos problemas. También hará esto de forma modélica en el capítulo 3 de *Diferencia y repetición*. Puede hacerse una taxonomía sencilla de esta distinción, aunque no esté explícita. Un falso problema es toda aquella filosofía que tenga como presupuesto inicial y meta la vinculación de pensamiento y realidad mediante fijar identidades acotadas en la percepción. “Falso problema” es un término similar a lo que por ejemplo Derrida y Heidegger llaman cada uno con sus matices “Metafísica de la presencia”, o en filosofía analítica se ha denominado alguna vez como “representacionalismo” esbozado por ejemplo en el mito del museo de Quine.⁷ La idea de fondo es que toda filosofía que asuma que la realidad (mundo, ser, naturaleza o algún término similar) es un conjunto de presencias claras y distintas, y que el pensamiento funciona al extraer la colección de sentidos/definiciones/representaciones fundamentales

⁵ Para observar una pluralidad de posibles implicaciones ver: *Qu'est-ce que le virtuel?* (1995), de Pierre Levi.

⁶ No parece que Bergson dé una posición eminente a tal concepto, más bien a todas luces parece que es Deleuze el que da importancia al término para explicar a Bergson (y posteriormente a Foucault, a Leibnitz e incluso a Whitehead).

⁷ Ver: *La relatividad ontológica y otros ensayos* (1984), de Willard Van Orman Quine, específicamente de la página 43 a la 66.

de tal conjunto cae, para Deleuze, en un falso problema. Una filosofía basada en el puro reconocimiento.

Por el contrario, ¿qué es entonces un verdadero problema? Ahí aparece el primer apoyo directo en Bergson. Un verdadero problema es el que parte de la intuición real, esto es, de que hay acceso inmediato a la realidad en sí. Deleuze usará esta intuición para establecer un camino no tan intuitivo: en lugar de tratar de construir el puente de plata que une pensamiento y realidad, un “verdadero problema” consiste en el desarrollo de diferencias inherentes al pensamiento en sí y a la realidad en sí. Pensamiento y realidad no se separan dejando a la realidad en una esfera nouménica y aislando al pensamiento en la proyección filtrada de fenómenos. No. Eso pondría a Deleuze para siempre en el equipo kantiano.

Desde la intuición real se postula que, de hecho, se puede distribuir con precisión qué problemáticas y categorizaciones corresponden al ámbito del pensamiento y cuáles al ámbito de la naturaleza. Por tanto, un verdadero problema asume que pensar \neq ser (realidad). Y, además, precisamente por intuición inmediata, la propiedad fundamental del pensamiento es poder discernir cuál es el espacio especulativo que corresponde a la diferenciación del pensamiento y cuál es la profundización que corresponde a la potencialidad natural. La dupla virtual/actual se servirá profundamente de la posibilidad de desarrollar (y diferenciar) ambos caminos especulativos.

En resumen, un falso problema es lo que hace toda aquella filosofía que pretende que *ser=pensar*, vinculados ambos términos a partir de *un método de representación* acotado por la percepción humana. Un verdadero problema parte de que *pensar \neq ser*, y que mediante tal diferenciación se deben localizar y problematizar las ramificaciones de cada una de las dos vías. Deleuze establece esta distinción desde Bergson, pero considerando sin más que es una de las bases del método de diferenciación. Para algunos comentaristas esta explicación implícita en la obra puede resultar polémica amparados en una lectura al pie de la letra acerca de “la univocidad del ser” (Deleuze, *Diferencia y repetición* 77-80). Pero se solventa dando cuenta de que pensamiento y ser tratan de regímenes problemáticos distintos, y desde aquí, precisamente para no caer en la idea de “falso problema” distinguir y distribuir el funcionamiento de ambas estancias problemáticas.⁸ La inmanencia pura no se salva introduciendo sin muchos miramientos al pensamiento en el ser (naturaleza), sino precisamente ramificando la diferencia entre ambos.

8 Esta idea encaja con el breve pero agudo desarrollo de Manuel Delanda en “Space: Extensive and intensive, Actual and virtual” (2005).

3. Diferenciación, dos duraciones (tiempos) bergsonianos; memoria y vida

Puede entenderse *El bergsonismo* como el manual de instrucciones de Deleuze para operar los pasos iniciales de la distinción *pensar ≠ ser*, y a la vez, servirá para elaborar el dominio de la virtualidad. ¿Cómo empezar? Primero que todo es vital entender las definiciones de temporalidad (“duración” en nomenclatura bergsoniana). Hay dos caminos principales para definirla. Uno es el de la obra *Materia y memoria* (1896), otro el de *La Evolución creadora* (1907). En la primera obra se caracteriza la duración a partir de su aparición psicológica como memoria. En la segunda se caracteriza la duración a partir de la duración/tiempo en la naturaleza. El método de diferenciación *pensar ≠ ser* utiliza estas dos caracterizaciones de la temporalidad. Reparte por un lado el tiempo psicológico (memoria) del lado del pensamiento y, claro, del lado del ser, la expresión temporal de la naturaleza. Si bien se trata de trazar la diferencia entre uno y otro “lado”, mostrar el resultado de tal diferencia, también debe recorrerse el camino inverso, observar las implicaciones de integrar el resultado. Dicho con precisión, una vez que se muestren las características diferenciales con las que opera la memoria (pensar en sí) y el tiempo de la naturaleza (ser en sí), *las diferencias de naturaleza*, habrá que expresar el resultado integrado; la *naturaleza de la diferencia*. Insisto, es fundamental tener en mente este trayecto bergsoniano porque es justo el que hace Deleuze y la distinción del par virtual/actual aparecerá específicamente tras este recorrido desde las diferencias de naturaleza hasta la naturaleza de tal diferencia.

3.1 Características de la duración (tiempo) desde la memoria. Una vinculación con lo actual

La primera definición de duración en *El bergsonismo* se extrae de la obra *Materia y memoria*, en este caso la duración queda subsumida en la memoria. Se trata de una definición del tiempo psicológico extraída en la pura inmediatez. ¿Dónde hay memoria? Allí donde haya una conciencia. El ejemplo desde la conciencia humana es sencillo. Digo la palabra “hola” y cuando estoy pronunciando “la” recuerdo la sílaba ya triturada en el pasado “ho”. Giro mi cabeza a derecha e izquierda y cuando mis ojos enfocan hacia la izquierda recuerdo lo que *había* todavía en la derecha y viceversa. A cada instante, la continuidad intersubjetiva en la percepción implica a la vez una contracción de memoria. No hay por tanto posibilidad de percepción pura sin carga de memoria. Nótese que esta perspectiva esquivaba definir la conciencia mediante la autorreferencialidad lingüística (por ejemplo, al usar la expresión “yo pienso”). ¿Qué es una conciencia? Todo aquello que muestra percepción respecto del

entorno que le rodea y, por ende, cierto grado de memoria para responder (aunque sea) a la secuencia de los estímulos inmediatamente percibidos. Este argumento supone en primera instancia una naturalización de la noción de conciencia. Es más, implica colegir que cada estructura biológica posee su propia forma de conciencia, su propia manera de percepción+grado de memoria. Tres son las características básicas que interesa rescatar de esta primera definición de duración:

Primera característica. Teoría de percepción sustractiva. Bergson, con tintes anti-idealistas, entiende que la representación no debe ser administrada en primera instancia desde la distinción entre un adentro mental para nosotros y un afuera-en-sí. Más bien la representación es efecto de movimientos en relación entre fenómenos físicos, por ejemplo, los haces de luz y las excitaciones nerviosas transmitidas desde los nervios oculares hasta el cerebro. Así, la percepción, sin misterio, es relación entre materia y materia. En lugar de una administración adentro-afuera, Bergson propone una administración entre la parte y el todo. La percepción recibe al objeto tal y como es, no hay una modelación añadida por parte del pensamiento. La representación no añade nada mental, al contrario, más bien es una resta, dado que el cuerpo no se acopla a la totalidad del paisaje sólo se recibe de la realidad el fragmento, la parte, que mi percepción puede enfocar. Esta teorización sirve para postular una vinculación directa entre percepción y materia (cf. Bergson, *Materia y memoria* 33-55, 80-88). Por ser cuerpo, se está ya de facto en la relación real materia-materia (comunicación entre haces de energía lumínica, globo ocular, nervios ópticos, sistema nervioso, cerebro). Ahora bien, en la pura percepción, reino físico, es la memoria la que da continuidad al foco de la percepción a la vez que extrae cortes relevantes de los fenómenos que se repiten. Esto se explica en las otras dos características.

Segunda característica. Disyunción inclusiva; pensamiento o naturaleza. Desde la memoria humana, la presencia constante de memoria se expresa en dos procedimientos distintos, la memoria-hábito y la memoria-recuerdo. La memoria-hábito es la adquisición mecánica de acciones, aparece de forma inmediata en la experiencia presente para responder ora al contacto directo con lo inminente que la vida ponga delante, ora aislando esa practicidad en repetición adquirida por costumbre o entrenamiento. Por ejemplo, al reconocer un sonido, usar un objeto, emprender el camino al trabajo desde algún punto habitual o, incluso, el “saber” mecánico de dar el siguiente paso al caminar. Esta definición ancla la memoria a la pura practicidad con la que el cuerpo es capaz de responder al entorno o mecaniza acciones. Y, del otro lado, la memoria-recuerdo es, en pureza, la acción reflexiva de ir a buscar algo al pasado. Por ejemplo, recordar la primera vez que llegué a mi lugar de trabajo, qué es lo que hice ayer, el recuerdo de aquel buen verano, etc. Este segundo tipo marca la historia personal de cada uno, lo que suele pensarse como conser-

vado en el pensamiento.

En términos ontológicos Deleuze respeta esta distinción en *El Bergsonismo* de la siguiente manera: el primer tipo de memoria sirve para mostrar que la naturaleza de toda conciencia tiene una función práctica. Antes que nada, la memoria es respuesta al entorno por parte del viviente o, dicho con más precisión, la memoria usa el pasado para responder en continuidad a la novedad de lo que está ocurriendo, repeticiones que el cuerpo usa como respuesta a su instalación en un fragmento de la naturaleza. Así pues, la memoria-hábito define la memoria a partir del anclaje en la realidad natural/material. Hay por tanto una prioridad ontológica de la naturaleza respecto del pensamiento. El pensamiento tiene como condición de posibilidad la memoria, y ésta aparece en las entidades biológicas como mecanismo básico de acción o respuesta ante la percepción del entorno.

Del otro lado, la memoria-recuerdo señala el espacio irreductible del pensamiento. Bergson señalará que esta clase de acción de memoria es la marca por excelencia de lo no reductible de la mente al espacio físico de lo cerebral. Quiero recordar el día de ayer, o el día que ocurrió tal acontecimiento y mi mente lo actualiza. Esta acción no está localizada en la masa gris –física– del cerebro. “Traer el recuerdo” no es encontrar su imagen almacenada dentro de un grupo de neuronas protegidas por el cráneo y conservadas en sangre. Esta perspectiva bergsoniana, es interesante apuntarlo, estaría hoy en día en concordancia con las teorías no localistas de la mente. Nótese que, por tanto, la primera memoria encaja con un monismo de corte naturalista; la mente entendida como un epifenómeno de la actividad de respuesta biológica. Mientras que la segunda memoria postula un no reduccionismo de la mente a lo cerebral y, por tanto, un ascenso singular en la naturaleza a un dualismo memoria-materia (mente-cerebro) (cf. Bergson, *Materia y memoria* 90-119). ¿Es esto una contradicción flagrante? No. Lo que ocurre es que, obviando aquí deliberadamente la problemática mente-cerebro debe seguirse la ruta propuesta más arriba, el método de diferenciación (pensar ≠ ser) abre problemáticas distintas desde uno y otro punto de partida.⁹ Es decir, debe tenerse cuidado en distinguir en una reflexión ontológica qué es lo que puede y cómo el pensamiento, y qué es lo que puede el ser (naturaleza).

Tercera característica. Redistribución de prioridad pasado-presente en el pensamiento. Desde la duración decantada por la memoria hay que redistribuir la relación pasado/presente. Esto significa, sin medias tintas, que partir de una prioridad del presente, como hace el sentido común, es una ilusión. Lo que se denomina “falso problema”, recuérdese, la idea de que la filosofía debe establecer un método de representación entre el pensamiento y la realidad cae en la idea de que dure lo que dure la actualidad del presente (un día, una

⁹ En la problemática mente-cerebro por demás Bergson es netamente dualista. Y aunque no hay un tratamiento del problema en Deleuze, también sería no reduccionista de base, pues basta con señalar el no reduccionismo de lo mental a lo físico para que las perspectivas reduccionistas no sean nunca del todo suficientes.

hora, un minuto, un segundo o un latido de corazón) es un momento con mayor realidad y dignidad ontológica que el pasado, pues es *el momento en el que estoy*. Se entiende que el presente “es” y el pasado ya “no es”. Esto ocurre porque se comienza en las condiciones de la representación actual como *hecho, derecho* y medio para establecer las características “presentes” de la evidencia perceptible. Así las cosas, el pasado no es más que lo reconstituido desde una experiencia actual. Se usa entonces la experiencia “presente” para constituir el espacio de interacción de experiencias posibles. Frente a esta concepción, la perspectiva de Bergson que interesa rescatar aquí opera de otro modo.¹⁰ El presente no es más que siempre ya pasado inmediato, la punta de lanza de todo el pasado transitado por el viviente. Dicho más sencillo, el pasado coexiste en todo lo que llamamos presente. En el tiempo psicológico realmente ni hay como tal un espacio presente con “más” existencia que el pasado, ni funge la representación del tiempo como una sucesión donde primero viene algo que llamo pasado, y luego la realidad de lo que llamo “ahora”, tal sucesión puede inducir a error. Más bien es una coexistencia; donde está el momento actual de acción “presente” ya está coexistiendo todo el pasado, siempre se dan (están) a la vez. La coexistencia de todo el pasado es precisamente sobre lo que la memoria se ejercita para responder al momento presente (que ya está siendo pasado) dependiendo de las exigencias de la situación.¹¹

Deleuze pone especial cuidado en esta distinción porque señala una alternativa a la representación desde el presente que distingue a Bergson; la memoria-recuerdo, en el ámbito del pensamiento, expresa precisamente lo no reducible por excelencia al contacto material con la naturaleza, la acción de reificar el pasado como expresión de la inteligencia. El uso de la acumulación de experiencias pasadas, la memoria, es la acción básica del pensamiento para establecer criterios, modelos, rutas de elección, etc. En lugar de convertir el presente en el vínculo de representación entre pensamiento y realidad. El tiempo entendido desde la memoria (el pensamiento) ofrece siempre al ser (la realidad, naturaleza), por necesidad, desde el pasado. O dicho más directo, el pensamiento tiene su contacto con el ser puro siempre en pasado.

Estas definiciones de la duración psicológica (los dos tipos de memoria más la percepción) son fundamentales, pues lo actual en Deleuze se caracteriza justamente reuniendo las tres: 1. Lo actual tiene como condición necesaria lo que aparece en la realidad espacio-temporal, la contracción de la *parte “presente”* que se produce entre nuestra materialidad perceptiva (excitaciones nerviosas en reacciones físicas) dentro del *todo material*

10 No por ser algo presente es real, sino a la inversa, como hay propiedades reales pueden señalarse en un momento presente.

11 Bergson escenifica la situación como tendencias de acción: Si la situación inmediata está en un contexto de calma, aburrimiento, concentración, etc. la memoria-recuerdo puede ser utilizada con mayor elaboración, si por el contrario lo inmediato se manifiesta con urgencia es normal que la memoria-habito se contraiga en lo recién acaecido (*Materia y memoria* 160-171).

de la realidad. 2. En la percepción siempre hay un uso inmediato y continuo de la memoria, lo distribuido desde el aquí y ahora mediante la brújula del pasado más inminente, lo reciente ocurriendo o las repeticiones constantes que utilizamos a nivel práctico. 3. Además, existe la extracción de “cortes” por medio de la memoria-recuerdo de lo que se repite en la naturaleza como condición básica en la que opera la inteligencia. Discursivamente puede resumirse lo expuesto como sigue: la memoria-hábito, al igual que la pura respuesta a lo inmediato recién ocurrido, muestran en su pura practicidad el vínculo directo entre naturaleza y conciencia, la memoria (impregnando siempre a la percepción) es el vínculo que cualquier ser vivo utiliza para responder a su entorno. Toda percepción es ya una contracción inmediata de memoria, una *parte* abarcada dentro del *todo* natural. Del otro lado, la memoria-recuerdo es un ejercicio espontáneo indicativo de la inteligencia humana, la acción de poder seleccionar y retrotraerse más allá del pasado inmediato al funcionamiento general repetitivo del pasado puro. Así pues, lo actual es la delimitación de una parte objetiva de lo real tanto como el uso práctico y moldeado de tal objetividad desde la memoria.

3.2 Características de la duración (tiempo) desde la naturaleza y su vinculación con lo virtual

Paso ahora a la segunda definición de duración bergsoniana, en este caso las características se encuentran en *La evolución creadora*, la definición que aquí busca Bergson y sigue Deleuze en *El bergsonismo* es una crítica a una concepción de la naturaleza mecanicista (o finalista) y la apertura de la ontología al espacio de transformación propio del cambio y evolución en la naturaleza. Es relevante destacar que las pretensiones críticas de Bergson en cierta forma llegaron a culminar tras su muerte, cuando James Lightill, matemático y presidente de la *International Union of Theoretical and Applied Mechanics*, dio, en 1960, un discurso en el que hizo esta solemne declaración:

Debo detenerme y hablar en nombre de la gran hermandad de practicantes de la mecánica. Hoy somos muy conscientes de que el entusiasmo que animaba a nuestros predecesores debido al maravilloso logro de la mecánica newtoniana les llevó a generalizaciones en el dominio de la predecibilidad [...], que ahora sabemos falsas. Queremos presentar excusas colectivamente por haber inducido a error al público cultivado propagando, a propósito del determinismo de los sistemas que satisfacen las leyes newtonianas del movimiento, ideas que, a partir de 1960, se han revelado incorrectas. (Citado en Prigogine y Stengers 103-104)

Sirva esto al menos de señalamiento para indicar que la ruptura de la simetría pasado-futuro admitida hoy mediante el grado de incertidumbre estadístico o el principio de entropía en la termodinámica era en cierta forma el rasgo crítico que, frente al mecanicismo, buscaba sostener Bergson en *La Evolución creadora*. Esta obra en términos críticos denuncia justo lo que se menciona en el extracto recuperado de Lightill, el prejuicio de convertir la naturaleza en “generalizaciones en el dominio de la predecibilidad” (citado en Prigogine y Stengers 103-104). Y, en términos positivos, es una especulación acerca de cómo entender la evolución biológica, precisamente como ejemplo paradigmático de no simetría entre el pasado-futuro, lo que repercute en concepciones ontológicas y metafísicas. Justo aquí habrá dos características que marcar del tiempo/duración desde la naturaleza para llegar al objetivo de este escrito.

Primera característica, emergencia de novedad frente al mecanicismo. Bergson usa la biología y otros fenómenos físicos para mostrar la alteración y transformación que se produce como efecto constante en la naturaleza. En pocas palabras, la alteración en las entidades naturales y fenómenos ofrece la posición del cambio puro. Existir implica cambiar. En oposición directa al mecanicismo, la duración en el mundo (el tiempo), no puede ser entendido como un reloj de arena, donde, si se calculasen todas las interacciones posibles de uno de los granos de arena, todos los puntos materiales en un sistema definido (el interior del recipiente de vidrio que es el propio reloj), se tendría la posición posible que puede ocupar tanto ese grano como, respectivamente, todos los demás. Bajo esta concepción, el tiempo sería tan sólo un cambio de posición, una redistribución de la materia al interior del reloj.

Al contrario, un razonamiento a partir de la naturaleza debe reconocer que, más allá del cálculo mecánico de posibles a partir de la posición de la materia, el tiempo es capaz de aportar algo que no existe previamente. El surgimiento de novedades es el gerundio de la naturaleza, *está existiendo*. Uno de los ejemplos paradigmáticos que usa Bergson es la evolución de la visión y la conformación del ojo en los animales. Lo vivo actúa y se moldea sobre la materia bruta, pero esta capacidad no está predeterminada mecánicamente desde las leyes físicas. La vida más que una trayectoria recta es como una explosión donde desde la concatenación de fuerzas fisicoquímicas (materia bruta) *algo* detonó y tendió a organizarse y tratar de permanecer. Mejor dicho, “muchos algos”.

Estas organizaciones primarias, las primeras formas organizadas protoplasmáticas, se multiplicaron y desarrollaron. En la naturaleza se conservan transformadas las tendencias iniciales que han ido bifurcándose y complejizándose en especies superiores. Se generaron así series divergentes de especies que evolucionaron separadamente. No hace falta ni puedo sumergirme aquí en estos argumentos, sólo señalar que en la propia progresión

de la naturaleza aparece la ocurrencia de novedades, elementos que antes no estaban en la realidad y luego aparecen generando nuevos estratos de orden e interacción. La idea significativa es que, por supuesto, si pudieran analizarse todos los factores que hicieron posible la aparición de, por ejemplo, una especie vegetal, podría llegarse a explicar con una precisión relativa la forma producida. Sin embargo, prever con exactitud los cambios futuros que tendrá tal especie vegetal es imposible. No puede conocerse la evolución futura sencillamente porque es una situación que *aún no existe* (Bergson, *La evolución creadora* 42-60).

Segunda característica, irreversibilidad del pasado. Por pura necesidad, al definir el tiempo como emergencia de novedad singular, todo suceso acaecido es un futuro ya pasado. Las expresiones tanto de Deleuze como de Bergson son grandilocuentes, “la conservación de lo indestructible”, “la acumulación impasible”, pero no dejan de ser fórmulas dramáticas para expresar justo esto, la irreversibilidad de la secuencia absoluta del pasado. Conviene leer el siguiente fragmento de *El bergsonismo* despacio:

En último extremo, las determinaciones ordinarias se intercambian: del presente habría que decir que a cada instante ya fue; del pasado, que es, que es eternamente, en todo momento. Esta es la diferencia de naturaleza. [...] Hay, por tanto, un pasado en general que no es el pasado particular de tal o cual presente, sino que, como un elemento ontológico, es un pasado eterno y en todo tiempo, condición para el paso de todo presente particular. El pasado en general hace posibles todos los pasados. Primeramente, dice Bergson, nos situamos en el pasado en general: lo que así describe es el salto a la ontología. Saltamos realmente al ser, al ser en sí, al ser en sí del pasado. [...] Sólo después, una vez dado el salto, toma el recuerdo poco a poco una existencia psicológica: del estado virtual pasa al actual. Hemos ido a buscarlo allí donde está, en el Ser impasible (Deleuze 56-57).

El pasado puro, la constante acumulación de irreversibilidad temporal es el ser. Así las cosas, producción de novedad/irreversibilidad del pasado son dos caras de la misma moneda, expresiones complementarias. Siempre todo está vibrando, variando y transformándose de tal forma que lo que se llama presente es un desfase, ya es pasado bifurcando un sendero único.

Al inicio del texto se ofreció una definición de acceso lo más llana posible al concepto de virtualidad; la producción no ordenada linealmente que manifiesta la naturaleza. Esta concepción simplificada, efectivamente, se extrae de la duración natural que Bergson desarrolla en *La evolución creadora*, ciertamente habrá matices en Deleuze pero puede usarse como puerta de entrada.¹² La perspectiva crítica de Bergson consiste en denunciar la idea de hacer una ontología de la naturaleza puramente mecanicista, esto es, que dependa exclusivamente de identidades materiales inmutables que expresen la realidad en meros

.....
¹² Deleuze no partirá del tiempo como tal como agente de cambio, sino de la propia transformación material.

cambios de posición en la materia (analogía del reloj de arena). Bajo tal concepción puede concebirse sin absurdidad que todo lo que hay son unos mismos fenómenos elementales repitiendo un modelo de reglas determinadas y, desde aquí, incluso que toda partícula en el futuro puede repetir una colocación inicial respecto de todas las demás. Así, el tiempo sería sólo una ilusión propiciada por el acomodo en su posición actual de todas las partículas que componen el universo; ilusión dado que tal acomodo actual es hipotéticamente repetible, no habría tiempo sólo espacio ocupado. Precisamente Bergson, y lo que rescata Deleuze como acepción simple de “lo virtual” es lo contrario.¹³ La irreversibilidad que acompaña al tiempo entendido como producción de novedad es un hecho insoslayable para la ontología.¹⁴ En lugar de entender los fenómenos exclusivamente como trayectorias de repetición periódicas, la naturaleza se observa a partir de operadores de cambio y evolución estadística que, a pesar de seguir reglas determinadas (por ejemplo, leyes físicas y químicas) hacen que la mimesis con estados pasados sea, en puridad, imposible, y por ello la predicción de estados futuros, por necesidad ontológica más que por ignorancia humana, ofrece según el caso grados de incertidumbre.

3.3 Integración desde lo actual y lo virtual; un ser platónico por naturaleza y la aparición de un “espacio auxiliar”

Se ha avisado del “parentesco” de lo virtual y lo actual con las dos duraciones bergsonianas (duración desde la naturaleza y desde la memoria/percepción), pero para profundizar en esta acepción del par conceptual debe ejecutarse un paso más que ofrece la estructura explícita que organiza *El bergsonismo*. Toda vez que se ha diferenciado entre el tiempo desde la memoria y el tiempo desde la evolución de la vida, *diferencias de naturaleza*, es necesario establecer un punto de intersección que señale la *naturaleza de la diferencia* (Deleuze, *El bergsonismo* 23-28). Esto es tanto como preguntar: ¿qué relaciones problemáticas se establecen al trazar una intersección entre las dos duraciones caracterizadas? Hay que observar la diferente problematización según se parta de uno u otro desarrollo, en otras palabras, examinar el tiempo de la naturaleza integrado desde la memoria y a su vez la memoria integrada desde la naturaleza. Justamente en este punto conviene ser más explícito que Deleuze para conquistar el objetivo de aclarar el uso básico del par actual/virtual.

Integración de la naturaleza desde el pensamiento. El comportamiento de la conciencia

.....
 13 La entropía tal y como fue concebida por Boltzmann en 1865 fue desarrollada entre 1890 y 1900, década de coincide con la década de esplendor de Bergson.

14 Ver: *Entre el tiempo y la eternidad*, un trabajo de Isabelle Stengers e Ilya Prigogine (1992), en especial de la página 103 a la 134.

inmediata sea la humana o la de cualquier otro animal, está conectado al mundo mediante la acción; por pura necesidad y supervivencia el viviente debe responder al entorno. Mediante la acción se reconoce la interacción constante entre conciencia y la novedad que sale a su paso.¹⁵ Esta interacción en los animales con memoria más desarrollada se convierte en un plan, un cálculo de posibles. El viviente en cada situación que encuentra usa su memoria para responder a lo que acaece. Es práctica en tanto que sirve originalmente para sobrevivir y para esto es necesario saber (según las posibilidades de cada especie animal) con qué se puede contar, qué es lo que se repite. El adiestramiento sobre percepciones pasadas sirve entonces en cierto sentido como una ley de causalidad rudimentaria. A cada situación novedosa (duración natural), la capacidad de memoria calcula con el pasado qué conviene hacer. En términos básicos el pensamiento es en origen un esquema de repetición funcional, cuya base es la memoria-hábito. Pero, además, la inteligencia humana supone un salto, no sólo cuenta con la memoria-hábito, posee también la memoria-recuerdo. Esta memoria es una sofisticación, un lujo de lo humano respecto de la memoria animal. La memoria-recuerdo extrae del pasado modelos de repetición, esquemas generales que pueden sofisticarse por sobre otros esquemas generales, funge así como condición fundamental desde la que se posibilita la esquematización teórica que identifica a la inteligencia. En tanto que nuestro pensamiento se cimienta en la memoria, para la inteligencia humana reconocer la imprevisible creación de novedad se observa como una especie de defecto. Es preferible desechar la novedad porque, precisamente, el sentido común humano se adiestra para usar el pasado como expresión generalizada y formalizada ante lo nuevo que advenga.¹⁶ En este sentido, la réplica de algo, la repetición de un tiempo pasado, la representación, la captura de forma, el establecimiento de modelos... son ejercicios bajo la abstracción posibilitada por la memoria. Siguiendo esta línea, debe entenderse que la especulación filosófica es expresión de este lujo humano; ejercicios reflexivos sobre modelos de repetición. Mientras que la naturaleza es un proceso constante e irreversible de novedad, el pensamiento enraizado en la memoria responde a lo nuevo, estableciendo modelos *actuales* de pasado. Por tanto, en la integración de la duración de la naturaleza mediante la memoria se observa que es consustancial al humano ser platónicos por naturaleza, extraer formas repetitivas sobre lo irreversible. Nuestra memoria selecciona lo relevante repetitivo y eso queda convertido en molde para responder a la emergencia de novedad constante. Desde esta perspectiva, la distinción entre el original, la forma ideal, y la copia

.....
 15 Este argumento puede emparentarse con el experimento mental de Nagel: ¿Qué se siente ser un *murciélago*? Concretamente con la irreductibilidad del modelo de conciencia de cada especie. Una objetividad del modo de subjetividad.

16 Llegará a decir Bergson que, por este motivo, señalar la emergencia de novedad es ejercer una especie de violencia ante el uso habitual de la inteligencia (*La evolución creadora* 39-40).

no es un problema *en la naturaleza*, es un método de selección en el pensamiento.¹⁷ Por tanto, la virtualidad de la naturaleza (irreversibilidad del pasado/emergencia de novedad) se actualiza mediante la expresión de la memoria, puede entenderse aquí ya “actualizar” como la contraparte de lo virtual, lo que literalmente “hace presente lo real”, “señala en acto” o, simplemente, conforma objetividad. Desde la base del pensamiento (percepción + memoria) se extrae un molde específico de la potencia virtual en la naturaleza. El tiempo desde la memoria “platoniza” la naturaleza *actualizándose* en un molde de lo que se repite significativamente.

Integración del pensamiento desde la naturaleza. Si desde la memoria el pensamiento tiende a replicar la naturaleza en modelo, desde la duración natural la memoria se problematiza de forma diferente, por supuesto es un ejercicio de recuperación de información sobre el entorno, las vivencias y los aprendizajes pasados, pero lo relevante es su propia aparición. La memoria humana, al igual que la percepción son procesos evolutivos que sirven como ejemplos relevantes de la emergencia de novedad. Algo que no existe y luego aparece. Piénsese en la percepción visual, la visión es una respuesta al entorno por parte de los vivientes, proceso en el que los sistemas vivos mediante la generación de fotosensibilidad comenzaron a interactuar con los fotones de luz que en un arco de complejidad creciente culmina en el desarrollo de la visión ocular. La aparición de la facultad de visión fue *una emergencia singular en el despliegue virtual* de la naturaleza. Un proceso de interacción mezclando factores ambientales, mutaciones, variaciones epigenéticas y adaptación competente en el que surge la potencialidad específica del ojo. Similar ocurre con la memoria, si la evolución ocular permitió distinguir con mayor precisión el entorno inmediato, la evolución y complejización creciente de la memoria mediante la conexión entre el sistema nervioso y la plasticidad cerebral hizo aparecer un éxito adaptativo; novedad fundamental para la aparición de la especulación inteligente, emergencia de una especie de “espacio auxiliar interno” que no es ya el espacio de lo físico/cerebral sino el ejercicio de utilizar y moldear la repetición causal del pasado, adaptación que suele llamarse en términos vagos y sin más “pensamiento” (Deleuze, *El bergsonismo* 35-51). El tiempo de la naturaleza ofrece al pensamiento como una ramificación paradigmática de lo virtual; aumento cuantitativo de memoria biológica transformada en “ese” cambio cualitativo llamado pensamiento.

Según lo estructurado hasta ahora: para ofrecer una puerta de entrada al par conceptual virtual/actual era necesario recuperar la estructura explícita que Deleuze usa en *El bergsonismo*; la diferenciación de dos tendencias en la temporalidad, desde la naturaleza y desde la memoria, donde cada tendencia ofrece su propio campo de distribución proble-

.....
 17 Puede recordarse al respecto la segunda y tercera definición del conocimiento en el *Teeteto* de Platón, donde el conocimiento es respectivamente (percepción+memoria) y (percepción+memoria+justificación).

mática. Y con eso, recuperar el efecto implícito de *El bergsonismo*, pues, simultáneamente, cada tendencia modifica en su utilización la posición de la otra. Desde la memoria, la naturaleza *se actualiza*, queda expresada, realizada, comprimida y moldeada a base del pasado. Mediante la condición necesaria de la memoria, la inteligencia humana actualiza su entorno por pura necesidad práctica; *es platónica por naturaleza*. Pero, a la vez, desde la naturaleza, la duración psicológica es señal de emergencia adaptativa de los seres vivos mediante la evolución en la complejidad del sistema nervioso. Así, la expresión de la memoria humana e incluso, redoblando la apuesta, el uso inmaterial de la inteligencia (que presupone necesariamente la capacidad de memoria) es ejemplo de la virtualidad, emergencia de novedad señalada por Bergson. Ejemplificado con el cerebro humano, éste puede ser entendido a la vez como un aumento de la capacidad cuantitativa de memoria por complejidad en el desarrollo biológico cuya función es *actualizar* y conformar el entorno de objetividad práctica del cuerpo y, en tanto producto acabado como un salto de singularidad, un acto de cambio cualitativo, *expresión virtual* de creación de novedad en la naturaleza.

4. Lo real y lo posible

El desarrollo anterior completa la puerta de entrada básica a una acepción del par virtual/actual extraída de Bergson y utilizada por Deleuze. No obstante, para profundizar en el funcionamiento de estos conceptos es necesario mostrar su engarce con otros dos términos: lo real y lo posible. Sucede que tanto en *El bergsonismo* (1966), como en *Diferencia y repetición* (1968) y en *El pliegue* (1988), que son las tres principales obras donde se desarrolla lo actual/virtual, Deleuze enfatiza la necesidad de distinguir y relacionar este par frente a otro par: real/posible. Por tanto, desde el andamiaje explicativo desarrollado arriba hay que calibrar ahora la relación con lo real y lo posible. De hecho, esto se vuelve tanto más importante debido al papel ambiguo que ocuparía lo virtual respecto de lo posible en algunas interpretaciones actuales.¹⁸

¿Qué hay que entender por “real” en Deleuze? Este es un tema espinoso, pero puede llegarse a algunos puntos de acuerdo básicos. Deleuze es pluralista en el sentido de que reconoce distintos campos de realidad en al menos dos sentidos. Un sentido “clasificador” en el que el término realidad sirve para abarcar distintas *maneras de conocer* lo que existe en interrelación (realidad lingüística, política, artística, matemática, natural, etc.). Y un sentido al que llamaré “ontológico-naturalista” que es el que interesa aquí y en el que des-

¹⁸ Ver: “The Reality of the Virtual: Bergson and Deleuze” (2005), de Keith Pearson. O el trabajo de Peter Hallward, titulado: *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation* (2006).

de la naturaleza extrae consecuencias a la hora de teorizar sobre la realidad. Huelga decir que este segundo sentido puede caber en desarrollos del primer sentido, de hecho, es la interpretación más común. No obstante, si Deleuze, como él mismo afirma, es un filósofo de la inmanencia pura hay que tomar en serio esta naturalización ontológica. Una vez más, no basta con decir que todo es real, más bien primero hay que diferenciar espacios de realidad.

El pluralismo ontológico deleuziano reconoce una dinámica doble siempre vinculada a una noción de realidad naturalizada.¹⁹ Esta realidad naturalizada queda aludida especialmente en fragmentos de las tres obras señaladas arriba, en ellas se teoriza a partir de entidades (objetos, relaciones, transformaciones y propiedades) causalmente eficaces en la naturaleza. Entre otras, las explicaciones parten de la biología; movimientos morfogénicos en la embriología (desarrollo celular generando tejidos y tejidos conformando órganos del viviente). De procesos termodinámicos; diferencias de temperatura cambiando las propiedades estructurales de un sistema o transformando las cualidades físico-químicas de la materia.²⁰ Incluso, cuando Deleuze apela al cálculo diferencial, lo entiende como una ejemplificación de cómo la razón accede en la realidad a procesos de transformación no dependientes necesariamente de la posición subjetiva (*Diferencia y repetición* 263-264). Establece una delimitación constante a la hora de entender la realidad: Se trata de distinguir y a la vez vincular procesos *intensivos pre-individuales* (individuación) y *resultados de la individuación* (atribución de puntos y espacios singulares individuados) que a su vez abrirían otros procesos de interacción. La idea básica consiste en ofrecer la realidad desde una síntesis dinámica en la que, detrás de la identidad de todo fenómeno, hay implicación de relaciones estructurales; y tras cada estructura, órdenes de diferencia (intensidad) heterogéneos que muestran la génesis que hizo emerger tal estructura. “Todo fenómeno remite a una desigualdad que lo condiciona” (Deleuze, *Diferencia y repetición* 334). Es necesario mostrar un simple esbozo de este doble proceso que, como se verá, progresa en comunión.

Los procesos intensivos pre-individuales, inspirados sobre todo en la obra de Simondon, son las condiciones mediante las que una identidad emerge o se transforma a partir de condiciones pre-individuales.²¹ Estas transformaciones pre-individuales son intensidades

19 El concepto de “naturalismo” lleva matices muy diversos según cada autor. En Deleuze serán los fenómenos de transformación, emergencia e irreversibilidad los que sirven como fundamento ontológico extraído desde la naturaleza.

20 Deleuze invoca al inicio del capítulo 5 de *Diferencia y repetición* el principio de Curie (1894) como ejemplo de que tanto en física como en biología los sistemas tienden a integrar en su simetría los influjos constantes del medio en el que están. También invoca el principio de Carnot (1824) que trata sobre la eficiencia en en maquinas térmicas. Es interesante como este principio teoriza sobre una maquina ideal que en la práctica es imposible, precisamente porque en el movimiento de los motores no se reutiliza toda la energía, hay siempre un porcentaje de pérdida en la fricción. De esta forma la maquina imposible de Carnot señala la irreversibilidad temporal real y su diferencia con la idealización posible.

21 Ejemplificaciones morfogénicas al respecto en *Diferencia y repetición* (374-375).

(referidas también como diferencia de intensidad o diferencia sensible) “la razón suficiente del fenómeno, la condición de lo que aparece”. Siempre relaciones, fuerzas, tasas de movimiento o cambio entre dos o más órdenes (propiedades materiales de un cuerpo y temperatura, luz y fotosíntesis orgánica, movimientos de atracción o repulsión, alimento y supervivencia, contracción celular y conformación extensiva). En términos generales refiere a los procesos de cualidad y cantidad de materia que conforman estructuras en el espacio-tiempo. Dinamismos a partir de relaciones que condicionan causalmente la aparición, posibilidades y transformación de toda identidad natural.²²

La otra cara de la moneda se concreta en *los resultados de la individuación*. La individuación depende de la estructuración intensiva, es la conformación que permite distinguir entre especies, partes, individuos y concretar campos/espacios determinados de acción. Puntos dentro de un sistema o estructura ya individuada. Es decir, allá donde haya *un proceso de individuación*, movimientos de fuerzas, trayectorias, en definitiva, donde aparezcan funciones de cambio, existirá ya la posibilidad de medir el cambio en variables y cantidades. Habrá por tanto la posibilidad de extraer determinaciones cuantitativas y cualitativas, y, por tanto, ya cierta noción de particularidad individual. Precisamente este doble proceso conjunto se capta con el concepto de *différentiation*:

Mientras que la diferenciación (*différentiation*) determina el contenido virtual de la Idea como problema, la diferenciación (*différentiation*) expresa la actualización de lo virtual y la constitución de soluciones (por integraciones locales). [...] Cada diferenciación (*différentiation*) es una integración local, una solución local, que se compone con otras en el conjunto de la solución o la integración global. Es así como, en lo viviente, el proceso de actualización se presenta a la vez como diferenciación local de las partes, formación global de un medio interior, solución de un problema planteado en el campo de constitución de un organismo. El organismo no sería nada si no fuera la solución de un problema, y lo mismo vale para cada uno de sus órganos diferenciados, así el ojo resuelve un problema de luz (Deleuze, *Diferencia y repetición* 315, 317-318).

Ahora puede afirmarse con rotundidad algo que apenas podía vislumbrarse en la acepción básica proporcionada en la primera parte de este escrito y que completa la bruta definición inicial. Desde un plano de inmanencia natural pura, lo virtual y lo actual, son dos formas de contemplar el proceso natural, real, de *différentiation*. Allá donde haya actualidad hay virtualidad, allá donde haya virtualidad hay actualidad por la sencilla razón de que ambas apelan al “mismo” proceso de realidad. Normalmente las interpretaciones

.....
 22 “[...] Los cromosomas aparecen como *loci*, es decir no simplemente como lugares en el espacio, sino como complejos de relaciones de proximidad. Los genes expresan elementos diferenciales que caracterizan también de manera global un organismo, y que cumplen el papel de puntos notables en un doble proceso de determinación recíproca y completa. El doble aspecto del gen consiste en regir varios caracteres a la vez, y en actuar sólo en relación con otros genes. El conjunto constituye un virtual, un potencial; y esa estructura se encarna en los organismos actuales...” (Deleuze, *Diferencia y repetición* 281).

deleuzianas, con buen criterio, extraen las dos caras de la *differentiation* desde el cálculo diferencial porque es como él mismo lo explica y ejemplifica.²³ Pero no hay que olvidar que Deleuze también afirma que este proceso no es exclusivo de la matemática. Además, justamente es el cálculo diferencial uno de los principales nexos entre la matemática y la medición de procesos de cambio en las ciencias naturales. Lo más relevante de este doble proceso es que sirve para mostrar cómo, más allá de describir identidades esenciales, la naturaleza lo que ofrece son procesos de transformación. Más aún, incluso procesos no necesariamente lineales como se decía al inicio del texto sobre lo virtual. Con el cálculo sobre lo que cambia se puede acceder a ámbitos de objetividad de lo que ocurre, aunque no se sepa (o no exista) exactamente el resultado final. Acceso a la objetividad de un no-saber que no es insuficiencia sino ocurrencia positiva. Efectos de caja negra, fenómenos con altos niveles de entropía y cualquier suceso que, a pesar de respetar las leyes de causalidad desde la multifactorialidad intensiva, progresa alterando la identidad inicial del sistema, hacen patente la irreversibilidad y la potencialidad virtual de cambio actuando en él.

Por ahora baste con señalar que este engranaje doble es usado constantemente a partir de los dos últimos capítulos de *Diferencia y repetición*: allá donde se demarquen un campo de identidades individuales de algún tipo –puntos, objetos, o, en puridad, un objeto que desde el sentido común quede señalado como identidad– habrá siempre un proceso de individuación que lo constituye, génesis dinámica que funge como su condición. A la vez, toda génesis dinámica aparece erigida siempre desde un espacio cualitativo/cuantitativo ya materializado en estructura individuada.²⁴ La actualidad es la razón desde la estructura, y la génesis pre-individual es la razón desde lo virtual. Esta doble perspectiva ontológica ofrece una prioridad estructural de la realidad reificada en entidades (*differentiation*), *de derecho*, pero entendiendo que siempre el proceso previo de individuación es una génesis que constituye *de hecho* a tales singularidades (*differentiation*).²⁵ La concepción de la realidad deleuziana enfatiza así el *falso problema* de acceso a identidades puras o simples que describir; toda identidad es ya una estructuración genético-estructural de algún tipo reificada a partir de relaciones intensivas y pre-individuales.

23 Ver: “Dialéctica, estructura y génesis: la presencia de Lautman en lo virtual deleuziano” (2022), de Gonzalo Santaya.

24 “No basta con señalar una diferencia de naturaleza entre la individuación y la diferencia en general. Esa diferencia de naturaleza sigue siendo ininteligible, en tanto que no aceptemos su consecuencia necesaria: que la individuación precede de derecho a la diferenciación, que toda diferenciación supone un campo intensivo de individuación previa” (Deleuze, *Diferencia y repetición* 369).

25 Por supuesto si alguien pensase que con esto Deleuze niega que existan individuos en la naturaleza y que es el entendimiento el que detenta el poder de poner unidad podría señalarse de nuevo que esa persona está cayendo en un falso problema tal y como denomina Deleuze. Antes de preguntar si las entidades individuales son “en-sí” o individuadas desde mi esquema perceptivo, hay que operar primero valorando la diferencia de naturaleza, son dos problemas distintos con distinta distribución. Desde la identidad natural del objeto, el objeto es (sea un bosque o un árbol), pero se descompone en un proceso intensivo pre-individual. Y, si parto desde la identidad de mi esquema debo observar como más allá de la percepción, la actualidad de una imagen remite a una idea general de identidad abstraída por la memoria.

¿Qué gana la ontología deleuziana con esta caracterización de realidad? Mediante la combinatoria intensiva, individuación procesual de partes cuantitativas y gradación de cualidades, el matiz que se persigue es reubicar el comienzo ontológico; como inicio filosófico no distingue la esencialidad de una identidad que es, respecto de todo lo que dicha identidad no es, en sentido amplio esa identificación es lo que él identifica como determinación negativa, ejercicio de “recortar identidad” que Deleuze asocia a la postulación de identidad conceptual (pensando en Hegel). Pero no se trata de empezar por “resolver tensiones en lo idéntico, sino de distribuir elementos dispares en una multiplicidad” (Deleuze, *Diferencia y repetición* 93). Es decir, en lugar de empezar por distribuir identidades, esta caracterización de la realidad persigue expresar la potencialidad virtual actualizándose; se trata del proceso genético (o genealógico) inscrito al interior de cualquier momento de identidad real como transformación intrínseca –intensiva–. Es por eso que el símbolo de la diferencia no es en primera instancia distinción de opuestos entre la identidad de A y no A ($-A$), sino otro símbolo ejemplificado con la medición del cambio del cálculo diferencial: “ dx ”.²⁶ En lugar de una identidad conceptual relacionándose con lo externo a esa identidad, una identidad real constituyéndose. En lugar de una concepción espacial y estática de relaciones entre identidades, un cálculo diferencial de la transformación y el cambio infinitesimal. Los procesos que sostienen toda representación actual del mundo no deben ser confundidos con la propia actualidad de la representación. Mientras que el pensamiento a la altura de la percepción parte de generalidades extraídas de identidades estables, Deleuze usa ejemplos de la biología, la termodinámica o el cálculo diferencial para mostrar cómo la identidad se desmenuza en variables intensivas graduables (energías, funciones de cambio) y se recompone en momentos cuantificables. En conjunto, ambos movimientos son el proceso virtual de actualización, diferenciación.²⁷

No puedo extender más este acercamiento al concepto de realidad. Creo que el horizonte práctico para el futuro de los estudios deleuzianos pasa por explotar esta concepción que, por ejemplo, el gran trabajo de David Lapoujade señala sin verdaderamente detenerse en ello.

La idea es a la vez materia intensiva y la lógica de esa materia, a condición de concebir esa lógica como estrictamente inmanente a esa materia puesto que es su expresión. Comicidad por comicidad, hay que decir en realidad que la filosofía de Deleuze es un materialismo dialéctico o una dialéctica materialista. (113)

¿Qué hay que entender por posible *en Deleuze*? Responde a una caracterización habitual. Es el ejercicio de imaginación en el que, mediante la combinación de datos, el entendi-

²⁶ Ver el trabajo: “Deleuze’s Concept of the Virtual and the Critique of the Possible” (2009), de Daniel Smith.

²⁷ “Creemos que la individuación es esencialmente intensiva; y el campo pre-individual, ideal-virtual, lugar donde se forman relaciones diferenciales. La individuación es el acto de intensidad que determina las relaciones diferenciales a actualizarse, según líneas de diferenciación en las cualidades y extensiones que crea” (Deleuze, *Diferencia y repetición* 368).

miento humano evalúa y calcula la probabilidad de que distintas combinaciones de realidad puedan ocurrir (lo probable) dentro de un rango de otras combinaciones que podrían ser efectivas (lo posible) y, por ende, descartar otras irrealizables (lo imposible). Como pregunta, en términos kantianos se articula de manera común de la siguiente manera: ¿qué es lo que necesariamente debe ser así y qué puede ser de otra manera? Bajo esta noción se ofrece el acercamiento tácitamente crítico de Deleuze a las reflexiones de corte modal. Lo posible no es ni más ni menos que la valoración de imágenes de estados de cosas que concebimos que podrían ser.

Reflexionar acerca de la posibilidad de tal o cual implica partir de una representación, una idea general y estable de lo que las cosas son; abstracción que prescinde de los datos cambiantes y los matices diversos, y se queda con aquello de los objetos que no cambia, entendido como objetividad pura. Tres son las claves para entender el funcionamiento técnico de esta noción tal y como lo atribuye Deleuze.²⁸ Primera, prioridad del presente perceptivo: desde la percepción se aíslan elementos constantes –identidades fijas– (un número indefinido de ellos) que se entienden como invariables para calcular, desde la imaginación, las recombinaciones probables, posibles e imposibles. De esta forma, se le da una prioridad a la forma actual del mundo como clave de comprensión de otros estados posibles. Segunda, dado que se asumen unos elementos invariables manifiestos en el presente, tanto los estados pasados como los estados futuros se definen como una mera recolocación de tales elementos. Tercera, la realidad se concibe, así como un espacio de combinaciones y recombinaciones posibles, reglas fijas que el pensamiento debe poder extraer, todo lo que existe son elementos invariables cambiando de sitio en un lugar común.

5. Lo virtual, lo actual y lo real y lo posible. En tres actos

Queda ahora articular con precisión las cuatro nociones perfiladas; engranar la primera acepción bergsoniana del par virtual/actual dentro de lo real (dentro del proceso de diferenc/tiación) y, claro, elucidar la relación aún por calibrar con “lo posible”. Tanto en *El pliegue*, *El bergsonismo* y en *Diferencia y repetición* hay algún pequeño fragmento que se ocupa de poner los cuatro términos en liza. He seleccionado tres de estos fragmentos, uno en cada obra para que, analizándolos, por fin arribe al objetivo de este escrito: mostrar la distribución modal en la filosofía deleuziana, el cómo se sitúa el autor ante la pregunta ¿qué es lo posible?, mediante la articulación de los cuatro conceptos rastreados.

Primer acto. Desde *El bergsonismo* debe entenderse que darle prioridad a lo posible

.....
²⁸ Para componer la concepción de lo posible según Deleuze ver al respecto *Lógica del sentido* (décima serie) y *Diferencia y repetición* (298-299, 317-319).

frente a lo virtual es condenar a la ontología a un falso problema, en esta obra se lee:

Lo posible no tiene realidad (aunque pueda tener una actualidad); inversamente, lo virtual no es actual, pero posee en cuanto tal una realidad. [...] Por otra parte, desde un punto de vista distinto, lo posible es lo que se “realiza” (o no se realiza); ahora bien, el proceso de realización está sometido a dos reglas esenciales, la de la semejanza y la de la limitación. La razón estriba en que se considera que lo real es a imagen de lo posible que realiza (sólo tiene de más la existencia o la realidad, lo cual se traduce diciendo que desde el punto de vista del concepto no hay diferencia entre lo posible y lo real). [...] Lo virtual, por el contrario, no tiene que realizarse sino que actualizarse; y la actualización ya no tiene como reglas la semejanza y la limitación, sino la diferencia o la divergencia y la creación. (Deleuze 101-102)

La noción de lo posible, como se vio arriba, es una distribución regular de la realidad desde la fijeza interna del pensamiento. Aunque los objetos empíricamente sean diferenciados por su posición en el espacio-tiempo, el pensamiento (memoria mediante) abstrae en ellos, por semejanza y limitación, una imagen estable de *identidad conceptual*. Deleuze, con Bergson, enfatiza que tal concepción modal opera inicialmente por unificación a partir de la identidad conceptual. Es necesario comprender las implicaciones de este punto de partida. Delimitar una serie de objetos/identidades abstraídas conceptualmente, así sea esta serie infinita, implica ofrecer la realidad desde tal conjunto de identidades estables en interacción entre sí. El universo queda convertido en un tablero de ajedrez, (o en un reloj de arena) pues más allá de la posición de las piezas en un momento concreto, y de las infinitas partidas que se jueguen, las reglas del juego ofrecen como un presente eterno toda distribución posible, las infinitas partidas que pueden ser.

Por eso, en el extracto de arriba se dice que *desde el concepto* no es relevante la diferencia entre lo posible y lo real. Tanto da que la combinación posible esté realizada o no. En cierto sentido es indiferente que las cosas estén sucediendo o no, son fruto de la combinatoria posible. Lo relevante es acceder al cálculo de combinaciones posibles, las reglas del juego. Esto es, a las leyes que rigen cualquier interacción y estado efectivo o posible. Del otro lado, siguiendo con el extracto, lo virtual no encaja desde la identidad lógica de semejanza y oposición. ¿Por qué? Sencillo, volviendo a las características de la memoria en Bergson (ver apartado 3.1.) hay que colegir que la memoria efectivamente extrae de la realidad por practicidad modelos que se repiten en el tiempo, identidades lógicas. Pero, en términos ontológicos, (ver apartado 3.2.) no existe un *modelo actual* estático. Dar prioridad a una colección de identidades esenciales bien delimitadas, es dar prioridad a la memoria, así el futuro y el pasado se observan como recombinaciones posibles de lo que es (actual). Dicho con precisión, la crítica de Deleuze a “lo posible” es una crítica al mecanismo argumental con el que opera; un recuento del conjunto de identidades platonizadas que

acotan las combinaciones realizables en la realidad. A lo largo de toda su obra es crítico con esta noción modal entendida como cálculo de lo posible por una sencilla razón: encaja en lo que llama “falso problema”; pues se da prioridad ontológica al presente perceptivo (reificado en identidades mediante la memoria) como representación de la realidad. Es decir, en nomenclatura deleuziana, el mecanismo de lo posible rectifica el primado de la identidad a partir del comienzo en una actualidad pura. Así, el proceso de diferenciación del que participa toda identidad queda a lo sumo como una mera narración de accidentes o coincidencias.

Segundo acto. Desde *Diferencia y repetición* vuelve a matizarse la relación entre los cuatro términos, en este caso usaré el fragmento para explicar, frente al platonismo implícito de lo posible, la emergencia de novedad virtual.

Lo posible y lo virtual se distinguen porque uno remite a la identidad en el concepto, mientras que el otro designa una multiplicidad pura en la Idea, que excluye radicalmente lo idéntico como condición previa. En fin, en la medida en que lo posible se propone a la “realización”, es el mismo concebido como la imagen de lo real; y lo real, como la semejanza de lo posible. Por ello, se entiende tan mal qué es lo que la existencia agrega al concepto al duplicar lo semejante por lo semejante. Esa es la tara de lo posible, tara que lo denuncia como producto posterior, él mismo fabricado retroactivamente a imagen de lo que se le parece. Por el contrario, [...] Nunca los términos actuales se asemejan a la virtualidad que actualizan; las cualidades y las especies no se parecen a las relaciones diferenciales que encarnan; tampoco las partes se asemejan a las singularidades que encarnan. [...] Es contradictorio hablar de “potencial” como lo hacen ciertos biólogos, y definir la diferenciación por la simple limitación de un poder global, como si ese potencial se confundiera con una posibilidad lógica. (Deleuze 319)

En la primera parte de este extracto se redonda en el “defecto” de lo posible, reiterando lo expuesto desde *El bergsonismo*, el problema es concederle una prioridad ontológica; se hace así una filosofía que parte de unidades establecidas. Desde la actualidad (percepción+memoria) se extrae una *unidad conceptual* y desde tal unidad conceptual se piensan las interrelaciones como posibles concebibles, combinaciones futuras más o menos probables. Para entender más concretamente a qué se refiere Deleuze por unidad conceptual puede figurarse uno la siguiente pregunta: ¿Cuándo una mariposa, por ejemplo, una tipo *Heliconius erato*, es idéntica a otra *Heliconius erato*? En el orden del concepto hay que responder: siempre, en el mismo sentido que decimos que dos gotas de agua son idénticas. Una mariposa de la misma especie conceptualmente es igual a todas las otras que caigan bajo la identidad de la especie.²⁹ Así, en el *orden del concepto* hay una unidad original (la especie) y las copias que participan de ella (los ejemplares). Muestra básica de un ejercicio

²⁹Ver: Howard, Daniel y Berlocher, Stewart. *Endless Forms: Species and speciation* (1998), de Daniel Howard y Stewart Berlocher. Los capítulos 7, 8 y 9 estudian ejemplos de la especiación simpátrica referida aquí.

de platonización en la naturaleza. Los ejemplares como repetición de identidad, una multiplicidad reunida en una forma. No obstante, siguiendo con el ejemplo, la *Heliconius erato* se caracteriza por mostrar transformaciones denominadas “especiación simpátrica”; esto es, cambios en el ambiente que hacen que los ejemplares estén sometidos a una transformación relativa, cambiando su color, forma, hábito reproductivo, hasta incluso ser consideradas en puridad una diversificación de nuevas especies.³⁰

Volviendo al fragmento de *Diferencia y repetición*, las relaciones diferenciales, *diferencias de intensidad virtual*, en el ejemplo de las mariposas (calor, contaminación, riesgo, éxito reproductivo, etc.) en las que participa la estructura actual de la especie *Heliconius erato*, obviamente no tienen una relación de “esto se parece a esto” o “esta parte es esencialmente igual en estas dos identidades”. En vistas de su pasado se explica como el éxito adaptativo implicado, desarrollo de potencias pre-individuales *actualizándose*; en vistas de su futuro virtual, una emergencia creativa por desplegarse aún inexistente. De hecho, por eso, desde el último fragmento de arriba, “el potencial del que hablan ciertos biólogos” (Deleuze, *Diferencia y repetición* 319) no es el poder extraído de la definición esencial de una identidad/especie (como si fuera el poder posible que ésta puede desarrollar en el entorno). Más bien, “el potencial” de una especie sólo se refleja en el proceso de *diferenciación*. Más que una repetición platónica en el orden del concepto, la naturaleza muestra una re-producción creativa, emergencia de novedad, génesis que porta toda estructura actual. Y, a la vez, casilla de salida, éxodo perpetuo desde el que la actualidad responde, proceso de *diferenciación*. “El individuo no es una ilusión en relación con el genio de la especie; más bien, la especie es una ilusión –en verdad inevitable y bien fundada– en relación con los juegos del individuo y de la individuación” (Deleuze, *Diferencia y repetición* 372).

Tercer acto. Por último, desde *El pliegue*, de la mano de Leibnitz, Deleuze vuelve a referir la relación entre los cuatro términos. Desde la distribución operada, “lo posible” aparece también de otra manera, siempre como pasado:

Sin duda, los seres individuales son las razones últimas y suficientes: sus formas o fuerza primitiva, la jerarquía, el acorde y la variedad de esas formas componen en última instancia las colecciones, los diferentes tipos de colección. Pero el piso de abajo no es menos irreductible, porque implica una pérdida de individualidad de las componentes, y relaciona con los tipos de colecciones compuestas fuerzas de enlace materiales o secundarias. Es cierto que un piso se pliega sobre el otro, pero ante todo cada uno implica un modo de pliegue muy diferente. Una cadena montañosa no se pliega de la misma manera que una cadena genética, o incluso que una

.....
 30 Esta familia de mariposas muestra lo que se denomina “evolución rápida”, es decir, una adaptación al entorno en pocas generaciones. La *mimesis* con los colores del entorno (por ejemplo, oscurecimiento del color según el color de los árboles, incluso cuando ese oscurecimiento ha sido por procesos de contaminación humana), *mimesis* con otras especies del entorno venenosas para los depredadores (mimetismo batesiano), interacciones ecológicas según la vegetación del entorno y cambios en la comunicación química para asegurar apareamientos que fortalezcan el nuevo linaje.

gástrula. Este ejemplo todavía se refiere a lo orgánico y a lo inorgánico. Lo que hay que distinguir radicalmente son los repliegues de la materia, que siempre consisten en ocultar algo de la superficie relativa que afectan, y los pliegues de la forma que, por el contrario, revelan el detalle de una superficie absoluta, copresente en todas sus afecciones. [...] ¿Por qué el piso de abajo, que no es una simple apariencia? Porque el mundo, la línea embrollada del mundo es como un virtual que se actualiza en las mónadas: el mundo sólo tiene actualidad en las mónadas, cada una de las cuales lo expresa desde su propio punto de vista, sobre su propia superficie. Pero la pareja virtual/actual no agota el problema, hay una segunda pareja muy diferente. Posible-real. [...] *El mundo es una virtualidad que se actualiza en las mónadas o las almas, pero también una posibilidad que debe realizarse en la materia o los cuerpos.* [...] La expresión del alma va del todo a lo particular, es decir, del mundo entero a una zona privilegiada, mientras que la expresión del universo va de parte en parte, de lo próximo a lo lejano, en la medida en que un cuerpo corresponde a la zona privilegiada del alma, y sufre por contigüidad la impresión de todos los demás. (Deleuze 134-135, cursivas mías)

Desde el fragmento. La materia se repliega en los cuerpos, los cuerpos son una contracción –pliegue– conformado de materia. Cambia la expresión para adecuar el lenguaje a la plasticidad argumental de Leibnitz, pero esa efervescencia de materia, repliegue, concretándose en forma dinámica, pliegue, alude al proceso de diferenciación. Hay que volver a la teoría sustractiva que se demarcaba arriba desde Bergson (apartado 3.1). Lo actual no es sólo un recorte por parte del pensamiento mediante la memoria. ¡Cómo si todo fuera una distribución entre lo interno y lo externo! Lo actual, en primera instancia demarca la relación entre la piel y el ambiente, los ojos y la distancia iluminada respecto de otros objetos; menos prosaico, la zona real, física, de proximidad en la que el cuerpo se mueve. Lo actual es punto de vista no simplemente por tener una representación propia, un alma o memoria, sino porque, primero, la memoria pertenece a la mónada material, el punto de vista está corporeizado, ocupa siempre una posición en la realidad. El lugar de la mónada es lo que está objetivamente recortando un fragmento de realidad. Siguiendo con esto, es muy importante lo que apunta el extracto desde la frase “el mundo es una virtualidad que se actualiza” (Deleuze, *El pliegue* 134-135), por partes: la virtualidad se actualiza en las mónadas o las almas. Esto encaja a la perfección con lo estructurado arriba; la potencialidad virtual de la naturaleza es contraída por la inteligencia humana desde la memoria. Por tanto, ciertamente hay una distinción entre el “adentro” de la memoria actual y el “afuera” de la transformación virtual. Esta es una distinción desde la posición del pensamiento. Pero no debe olvidarse que tal distinción adentro(actual)/afuera(virtual) depende en primera instancia del proceso real, ontológico, de *différenciation* en el que, efectivamente, siempre pueden ser delimitadas identidades reales estructuradas (actualidad de la *différenciation*), a la vez que toda identidad actual presupone un campo de relaciones intensivas, que constituye su génesis (virtualidad de *différenciation*), la problematización previa que

le da su razón de ser. En ese sentido, desde el proceso de *différenciation*, lo posible no es ni más ni menos que los senderos pasados abiertos por la virtualidad real. Lo posible es la génesis de pasado que constituye al momento actual, nunca, en términos ontológicos, la recombinación y cálculo absoluto de posibilidades *desde el presente* lógico del pensamiento.

Para cerrar, desde la parte final del extracto, hay que decantar una última característica. Deleuze advierte de dos regímenes problemáticos diferenciados: desde el alma, donde los razonamientos van del todo a lo particular, y desde el universo, donde los razonamientos van “de parte a parte”. De nuevo aparece aquí la necesidad de separar el ámbito del pensamiento y el ámbito de la naturaleza (para evitar caer en falsos problemas). Desde el pensamiento (o alma), donde la memoria es condición, es inevitable producir una estructura comprensiva, siguiendo el texto, establecer un todo que abarque el conjunto de lo particular que sale al encuentro práctico del cuerpo. La *Crítica de la razón pura* sería un buen ejemplo de ello, mediante el entendimiento se busca unificar la diversidad de los fenómenos bajo reglas precisas de conocimiento, y desde el entendimiento la razón precisa principios de unidad. Ahora bien, “desde el universo”, esto es, desde el proceso de *différenciation*, la razón ya no establece reglas fijas, va de “parte a parte”. Es decir, ya no trata de determinar un todo, sino de entender los movimientos constitutivos de transformación, traslación, relación, desde los propios cuerpos. O más preciso, como en toda identidad o cuerpo –actual– hay dinámicas virtuales, causas y efectos pre-individuales, operando en la autoorganización de esa parte con el todo. Mientras que, desde el ámbito del pensamiento, por pura necesidad se establecen conjuntos de identidades con partes y relaciones, desde el ámbito de la naturaleza, de parte a parte, lo que sucede son tendencias de organización en las que, efectivamente, nosotros observamos el producto “acabado”, identidades con partes y relaciones. Así, cada vez que se señale una identidad actual real, lo que se señala es un efecto ya realizado, capaz de ser problematizado en estructura y génesis virtual

6. Conclusiones y aperturas: dos formas de problematizar lo posible

En la explicación de los tres fragmentos anteriores, se encuentran los principales argumentales que entrecruzan lo posible, lo virtual, lo real y lo actual. Me limitaré a exponerlos aquí, para que funcione, habrá de tenerse en mente todo lo dicho en la primera parte: la distribución básica bergsoniana. Una vez hecho eso, se podrá observar la perspectiva deleuziana sobre la modalidad y abrir desde ahí implicaciones de estudio futuras.

Primer acto, lo aclarado desde *El bergsonismo*. *Lo actual desde el pensamiento convierte*

a la realidad en un cálculo de posibilidades: hacer una teoría de la realidad en la que se presupone el acceso a la identidad fija (lógica) de determinados elementos (así sean estos infinitos) es convertir la actualidad, que es siempre mezcla de percepción real más memoria, en una reificación de relaciones constitutivas entre entidades actuales. Así, lo posible es un cálculo de las distintas distribuciones que pueden ocurrir desde el modelo actual. Nótese, que, si se atienden a las tres características que se extrajeron de la memoria bergsoniana en la primera parte del escrito, esto es propio del ejercicio de una conciencia; se usa la memoria en la percepción precisamente para calcular lo futuro.

Segundo acto, desde *Diferencia y repetición*. *En la realidad es necesario distinguir entre lo que puede una entidad actual (real, no lógica), y cómo esa entidad actual ha sido constituida*: en continuidad con el primer acto, dar prioridad a la actualidad no es más que reconocer que somos platónicos por naturaleza; entendemos el futuro como una recombinação de identidades reificadas en el pensamiento mediante la memoria. No obstante, hay que distinguir entre el orden de identidades lógicas, el producido por el pensamiento bajo el uso de la memoria/percepción, y las identidades reales. En toda identidad real hay siempre un proceso de *différenciation* de relaciones, tensiones, movimientos, pre-individualidades virtuales actualizando toda identidad. Lo real, es siempre un mismo movimiento de *différenciation* que puede ser comprendido en dos direcciones, desde las posibilidades actuales que se abren, o desde la génesis virtual que realizó y constituye tal actualidad.

Tercer acto, desde *El pliegue*. *Lo posible como recombinação en el pensamiento y lo posible como la génesis real previa de lo actual*: en consonancia con los dos actos anteriores, la actualidad es expresión subjetiva, pero antes de ser pura interioridad es posición real en el mundo material. Es decir, la actualidad se puede problematizar desde la contracción del pensamiento, problema de semejanza entre adentro/afuera, pero también desde el proceso real en sí mismo, problema entre la estructura corporal (física) actual y la génesis múltiple, virtual y pre-personal que la constituye.³¹ Deleuze lo expresa con una fórmula sencilla: la virtualidad se actualiza en el alma, pero se realiza en la materia. Precisamente, esta distinción arroja al menos dos formas de problematizar lo posible que parece que son las que Deleuze distribuye y distingue todo el tiempo: desde la actualidad entendida como unificación en la memoria, lo que reenvía de nuevo al primer acto (cálculo de po-

.....
 31 “[...] No es el cuerpo el que realiza, sino que es el cuerpo donde algo se realiza, gracias a lo cual, el propio cuerpo deviene real o sustancial. El proceso de actualización opera por distribución, pero el proceso de realización opera por semejanza. Lo que plantea un punto particularmente delicado. Pues, si el mundo está atrapado en un doble proceso, de actualización en las mónadas y de realización en los cuerpos, ¿en que consiste él mismo, como definirlo como lo que se actualiza y se realiza? [...] Evidentemente, son dos regímenes de expresión muy diferentes, realmente distintos, puesto que uno es distributivo, y el otro colectivo: cada mónada expresa por su cuenta el mundo entero, independientemente de las otras y sin influjo, mientras que todo cuerpo recibe la impresión o el influjo de los otros, y el conjunto de los cuerpos, el universo material expresa el mundo” (Deleuze, *El pliegue* 135-136).

sibles), o desde el proceso de *différenciation*, donde lo posible en lugar de concebirse como un cálculo sobre el futuro, aparece como la génesis previa, el pasado puro de problemáticas que circunscribe al campo actual como efecto.

¿Qué es lo que queda después de todo este recorrido? Me parece que con lo establecido desde los conceptos analizados aparece la puerta de entrada a la reflexión modal de G. Deleuze y, por ende, puedo aventurarme a implicar algunas consecuencias para estudios posteriores.

1. Se ha observado que, en la realidad, dentro del proceso de *différenciation* no hay una oposición como tal, entre actualidad y virtualidad. Ambos forman parte del proceso de realización natural en la inmanencia pura.

2. Sin embargo, son dos regímenes de estudio diferenciado que, entre otros rendimientos, hacen una distribución distinta frente a la pregunta modal por lo posible. En términos modales, partir de la actualidad es concederle al ámbito del pensamiento un lugar privilegiado, y, por tanto, la pregunta por lo posible mira hacia el futuro como un cálculo de posibilidades, es algo consustancial del pensamiento. Lo modal se transforma en la pregunta práctica ¿qué es lo que va a ocurrir? Del otro lado, partir de la virtualidad en términos modales convierte a toda identidad real –actual– en un pasado de relaciones pre-individuales, es decir, desde la virtualidad, todo acceso a identidad actual se problematiza mediante las fuerzas que la implican y la explican. Desde la identidad real, naturalizada, desde las funciones de cambio que la habitan, la pregunta no es, por tanto, ¿qué es lo que una identidad puede hacer?, sino ¿qué ha tenido que ocurrir para llegar a esta identidad actual? Piénsese en las mariposas. Así, desde la virtualidad, la pregunta acerca de ¿qué es lo posible? ya no es sobre el futuro, más bien lo posible se vuelve fruto de indagación retrospectiva, exploración de la irreversibilidad virtual pasada, lo actual sólo se explica como solución desde una génesis previa, es lo que Deleuze denomina problema; lo previo a las instancias de solución actuales. Pero, recuérdese, lo virtual entendido como pasado (apartado 3.2.), no es lo anterior que ya no es frente a lo actual que sí es (falso problema). Más bien lo virtual es la razón de todo lo actual siendo. Preguntarse por lo posible desde lo virtual es observar cualquier identidad real, actual, desde su emergencia de pura singularidad. Un acontecimiento, novedad que sólo se explica y depende de una génesis virtual.

Las dos secuencias que siguen esta explicación son:

- Prioridad actual → pensamiento (memoria) → cálculo de lo posible → pregunta práctica sobre el futuro a partir de la repetición del pasado.
- Prioridad virtual → proceso de *différenciation* → génesis de relaciones pre-indivi-

duales → Pregunta problemática acerca de una actualidad entendida en su pura singularidad.

3. Por último, por más que haya sido dicho de forma implícita, hay que destacar que, observar la distinción entre lo actual y lo virtual es tanto como dividir la razón modal en dos horizontes problemáticos diferenciados. A la vez un desglose de soluciones posibles, siempre que el futuro encaja en un molde del pasado la pregunta que tiene lugar es ¿qué va a pasar? Desde la seguridad de un estado de repetición, el pensamiento calcula equilibrios razonables. Sólo cuando algo se sale del molde y se ve en su completa novedad irreversible aparece “la otra” cuestión sobre lo posible, se problematiza lo dado como excepcional bajo la pregunta ¿qué es lo que acaba de ocurrir? Lo virtual y lo actual son el mismo proceso de inmanencia, el mismo movimiento, la naturaleza, pero en términos modales señalan *dos direcciones* de dicho movimiento, la razón en lo actual compone soluciones futuras desde una estructura estable “hacia adelante”. La emergencia irreversible de lo virtual muestra la actualidad en su pura efervescencia, como una novedad problemática, porvenir futuro que, por necesidad lógica, la razón compondrá, desde el asombro, como el camino de un pasado ya inevitable.

Pensar la novedad futura, el acontecimiento por venir es una aspiración común, inherente al pensamiento, pero siempre será un cálculo de lo posible ya contenido actualmente. Vano parece el intento de trazar un esquema de la indeterminación futura; más bien, Deleuze, al confrontar lo virtual/actual a lo real/posible, obliga a la razón a diferenciar el ámbito del pensamiento, donde la novedad excepcional es siempre lo ya ocurrido, del ámbito de la naturaleza, donde deben reconocerse contornos positivos de indeterminación, espacio de no-saber que aparece virtualmente, no como falla epistémica, sino más bien como el reconocimiento de novedad irreversible aún no acaecida.

Referencias

- Bergson, Henri. *Materia y memoria*. Cactus, 2006.
- Bergson, Henri. *La evolución creadora*. Plaza, 2016.
- Biosca, Antonio. “Mil años de virtualidad origen y evolución de un concepto contemporáneo”. *Eikasía Revista de Filosofía*, No. 28, 2009, pp. 1-40.
- Clisby, Dale. “Deleuze’s SecretDualism? Competing Accounts of the Relationship Between the Virtual and the Actual”. *Parrhesia*, No. 24, 2015, pp. 127-49.
- Delanda, Manuel. “Space: Extensive and intensive, Actual and virtual”. *Deleuze and Space*, editado por Ian Buchanan y Gregg Lambert. Edinburgh University Press, 2005.
- Deleuze, Gilles. *El bergsonismo*. Cátedra, 1987.

- Deleuze, Gilles. *El pliegue, Leibnitz y el barroco*. Paidós, 1989.
- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Paidós, 2005.
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Amorrortu, 2009.
- Gilson, Etienne. *Juan Duns Escoto: Introducción a sus posiciones fundamentales*. Eunsa, 2007.
- Hallward, Peter. *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation*. Verso, 2006.
- Howard, Daniel y Berlocher, Stewart. *Endless Forms: Species and speciation*. Oxford University Press, 1998.
- Lapoujade, David. *Deleuze. Los movimientos aberrantes*. Cactus, 2016.
- Levi, Pierre. *Qu'est-ce que le virtuel?* La Découverte, 1995.
- Pearson, Keith. "The Reality of the Virtual: Bergson and Deleuze". *Comparative Literature*, Vol. 120, No. 5, 2005. pp. 1112-1127.
- Prigogine, Ilya y Stengers, Isabelle. *Entre el tiempo y la eternidad*. Alianza, 1992.
- Quine, Willard Van Orman. *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Tércnos, 1984
- Santaya, Gonzalo. "Dialéctica, estructura y génesis: la presencia de Lautman en lo virtual deleuziano". *Valenciana*, No. 30, 2022, pp.161-188.
- Smith, Daniel. "Deleuze's Concept of the Virtual and the Critique of the Possible". *Journal of Philosophy: A Cross-Disciplinary Inquiry*, Vol. 4, No. 9, 2009, pp. 34-43.



HABITAR, LA CUALIDAD SIN NOMBRE Y LA ARQUITECTÓNICA: MEDITAR SOBRE UN MODO DE SER EN EL MUNDO QUE ESTÁ PERDIENDO SUS REFERENTES ESENCIALES

DWELLING, THE NAMELESS QUALITY AND ARCHITECTURE: MEDITATION ON A WAY OF BEING IN A WORLD THAT IS LOSING ITS ESSENTIAL

Javier Hernández Alpízar

Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Arquitectura, Ciudad de México, México.



<https://orcid.org/0009-0000-3748-0456>, e-mail: her.javier2012@gmail.com

Recepción: 5 de septiembre de 2024 – Aceptación: 10 de diciembre de 2024

Resumen

Habitar es un modo de ser de los seres humanos, una manera de vivir y de comportarnos frente a lo otro y los otros, es decir, la naturaleza y los otros seres humanos. Este modo de ser ha sido ordenado por una cierta sabiduría de vivir, una arquitectónica, que gobernaba esencialmente nuestra manera de habitar, construir, cultivar, edificar, cuidar nuestro entorno natural y construido buscando un buen vivir. La erosión, el debilitamiento y la pérdida de tal sabiduría están provocando una crisis del habitar que se refleja en una carencia de arquitectónica y, por ende, en la ausencia de una verdadera arquitectura, que persiga lo que el arquitecto Christopher Alexander llamó la “cualidad sin nombre”.

Palabras clave: Fenomenología, Habitar, Calidad sin nombre, Arquitectónica, Arquitectura..

Abstract

Dwelling is a way of being of human beings, a way of living and behaving towards the other and the others, that is, the nature and the other human beings. This way of being has been ordered by a certain wisdom of living, an architectural one, that essentially governed our way of dwelling, living, cultivating, building, caring for our natural and built environment in search of a good life. The erosion, weakening and loss of such wisdom are causing a crisis of living that is reflected in a lack of architectural and, therefore, in the absence of a true architecture, which pursues what the architect Christopher Alexander called the “Nameless Quality”.

Keywords: Phenomenology, Dwelling, Nameless Quality, Architecture.

Mira esta ventana: no es sino un agujero en la pared, pero por ella todo el cuarto está iluminado.
 Cuando las facultades están vacías, el corazón está lleno de luz.
 Estando lleno de luz viene a ser una influencia
 por la que otros serán secretamente transformados.
 Thomas Merton

1. Introducción

La meditación de Martin Heidegger, en su conferencia “Construir, habitar, pensar”, dejó una marca y un impulso que ha llevado a diversos autores a reflexionar acerca del habitar y los problemas que enfrenta nuestra manera de hacerlo en el mundo actual.

Entre los arquitectos que han elaborado una propuesta para habitar y construir, recuperando el modo de ser humano, el habitar, situado en el mundo natural y cultural en el que puede tener su arraigo, se encuentra Christopher Alexander. Este arquitecto austriaco expresó que el modo intemporal de construir, es decir, el modo de hacerlo al que la arquitectura moderna quiso dar la espalda haciendo tabla rasa de historia, tradición y localidad, busca producir una cualidad emergente: la “cualidad sin nombre”.

La cualidad sin nombre nos hace sentir más vivos en ciertos lugares cuya producción y construcción resultó de manera orgánica, como la eclosión de una flor, en lugares gobernados por el modo intemporal de construir, es decir, por un lenguaje de patrones (de habitar y de construir) vivo, actuante, como un fuego, como una prolongación de la naturaleza.

La existencia de un modo intemporal de construir y de patrones (de evento o actividad y de espacio) significa un saber hacer y un saber vivir, un saber habitar que las culturas y los pueblos o grupos humanos, habitantes del mundo, tienen ya, o tenían, antes de la crisis que ha generado la imposición de la arquitectura moderna.

Esta sabiduría de habitar, proponemos aquí, es analogable o equiparable a lo que Karel Kosík ha denominado (retomando un concepto ya usado con anterioridad por filósofos como Aristóteles) una “arquitectónica”, es decir, un saber vivir bien, que es capaz de distinguir y jerarquizar entre lo esencial y lo accesorio, lo importante y lo secundario.

La pérdida de esta sabiduría, esta arquitectónica, ha dejado a las ciudades modernas huérfanas de una verdadera arquitectura: se trata de un olvido o un dar la espalda al habitar, de un quiebre en el saber hacer y saber vivir de los lenguajes de patrones y de una carencia de arquitectónica que, a decir de Karel Kosík, hace que no exista hoy una verdadera arquitectura, sino sólo un sucedáneo de ella.

El presente texto se propone recoger las reflexiones y meditaciones de Martin Heidegger sobre el olvido del habitar, de Karel Kosík sobre la pérdida de la arquitectónica y de Christopher Alexander sobre el quiebre en el lenguaje de patrones como una manera de vindicar el acercamiento de la reflexión y la práctica de la arquitectura a apuestas que buscan recordar el habitar, la arquitectónica y la “cualidad sin nombre”.

2. Habitar y construir: pensarlo con Martin Heidegger

En lo que sigue intentamos pensar sobre el habitar y el construir. Este pensar sobre el construir no tiene la pretensión de encontrar ideas sobre la construcción, ni menos dar reglas sobre cómo construir. Este ensayo de pensamiento no presenta en absoluto el construir a partir de la arquitectura ni de la técnica sino que va a buscar el construir en aquella región a la que pertenece todo aquello que es.
Martin Heidegger

Aunque parece correcto que la relación entre construir y habitar es una relación entre un medio y su fin, al pensar así, separados ambos conceptos y enlazados con esa relación instrumental, estamos perdiendo la esencia de ambos, según Heidegger: “Porque construir no es sólo medio y camino para el habitar, el construir es en sí mismo ya el habitar” (128).

Una de las premisas básicas de la fenomenología hermenéutica de Heidegger es atender, escuchar, a la exhortación del habla, de la lengua (el lenguaje, el idioma, en su caso el alemán y sus lenguas antecedentes como el griego, el latín y el gótico). Perdemos la relación esencial, la relación que nos permite meditar en el ser, con el habla, si la rebajamos a un mero instrumento o herramienta de comunicación.

Así que para no establecer una relación instrumental con el construir como un mero medio para habitar, ni con el habla o el lenguaje como un mero medio, Heidegger nos invita a escuchar la exhortación del lenguaje respecto a “construir”. En esa escucha de la lengua halla el filósofo de la Selva Negra un acceso a la esencia: “¿Qué significa entonces construir? La palabra del alto alemán antiguo correspondiente a construir, *buan*, significa habitar. Esto quiere decir: permanecer, residir. El significado propio del verbo *bauen* (construir), es decir, habitar, lo hemos perdido” (128).

En ese antiguo “*buan*” estaban connotadas las actividades de vivir, de habitar, de construir, y otras que hoy nombramos por separado, de esa manera ocultamos u olvidamos, perdemos la esencial unidad de todas estas actividades en habitar como un modo de ser en la tierra, como mortales:

El modo como tú eres, yo soy, la manera según la cual los hombres *somos* en la tierra es el *Buan*, el habitar. Ser hombre significa: estar en la tierra como mortal significa: habitar. La antigua palabra *bauen* significa que el hombre es en la medida en que habita; la palabra *bauen* significa *al mismo tiempo* abrigar y cuidar; así, cultivar (construir) un campo de labor (*einen Acker bauen*), cultivar (construir) una viña. Este construir sólo cobija el crecimiento que, desde sí, hace madurar sus frutos. Construir, en el sentido de abrigar y cuidar, no es ningún producir. (Heidegger 129)

Esta unidad originaria de las diferentes actividades del vivir en el habitar es importante en sí misma, tiene una riqueza que no se alcanza a comprender cuando se nombra con verbos distintos para cada actividad. Asimismo, subrayemos y no olvidemos que: “Este construir sólo cobija el crecimiento que, desde sí, hace madurar sus frutos. Construir, en el sentido de abrigar y cuidar, no es ningún producir” (Heidegger 129). Lo retomaremos con Christopher Alexander y su idea de que construir un edificio o una ciudad es como el crecer de un elemento natural, pues emerge de muchas acciones de muchos habitantes, de muchos actos de abrigar, cultivar y cuidar, y también se produce de manera “orgánica” como el florecer y dar fruto.

Sin embargo, regresando a Heidegger, esta separación en diferentes actividades nos hace olvidar la poderosa unidad originaria de habitar: “Luego estas actividades reivindican el nombre de construir y con él la cosa que este nombre designa. El sentido propio del construir, a saber, el habitar, cae en el olvido” (129).

Esa separación, abstracción, entre las palabras con que nombramos las actividades del habitar, del vivir, nos hace olvidar no solo la unidad originaria de construir y habitar, sino el ser del ser humano, el modo de ser en el mundo del ser humano como mortal, como quien habita. El olvido del habitar está relacionado o asociado al olvido del ser: así como el olvido del ser hace a la filosofía preguntar por el ente y olvidar preguntar por el sentido de “ser”, el olvido del habitar deja de lado que es un modo de ser del ser humano y lo oculta detrás de las ideas separadas de diferentes actividades como construir, edificar, cultivar, que pueden tener entre sí relaciones instrumentales o de fines y medios, o bien que parecen garantizar el producir y construir como un traer la presencia técnica: donde la relación con lo otro, la naturaleza, es también ya instrumental: el ente natural como un recurso natural, un insumo o un medio para que el humano produzca y construya, y no el habitar como una *poiesis* que prolonga a la *physis*, una actividad tan natural como albergar y cuidar lo que da fruto.

Asimismo, habitar no es algo que meramente se produce. No es un ente que se trae a la presencia cuando se conjugan una serie de cualidades objetivas en una vivienda. En contraste con esa idea de ente un objeto producido, habitar es un fenómeno de ser, es algo que ocurre, que acontece, un evento. Y, así como puede acontecer, puede también no acontecer. Esto ya lo había cuestionado el conferencista al inicio de su discurso:

En la actual falta de viviendas, tener donde alojarse es ciertamente algo tranquilizador y reconfortante; las construcciones destinadas a servir de vivienda proporcionan ciertamente alojamiento; hoy en día pueden incluso tener una buena distribución, facilitar la vida práctica, tener precios asequibles, estar abiertas al aire, la luz y el sol; pero: ¿albergan ya en sí la garantía de que acontezca un *habitar*? (Heidegger 127-128)

Esto es, que habitar no es una presencia que esté asegurada por la forma o la materia o la disposición de las viviendas o edificaciones como objetos, sino un acontecer que emerge de una relación entre el habitante y su entorno, sea la naturaleza o las edificaciones.

Asimismo, el habitar emerge, surge o acontece, pero el ser humano en tanto que habita no es pasivo: en tanto que habitar es su modo de ser, es un comportamiento, un hacer: y este hacer es cuidar, preservar lo que cuida llevándolo a lo libre, a su esencia:

Habitar, haber sido llevado a la paz, quiere decir: permanecer a buen recaudo, apriscado en lo *frye*, lo libre, es decir, en lo libre que cuida toda cosa llevándola a su esencia. El rasgo fundamental del habitar es este cuidar (*mirar por*). Este rasgo atraviesa el habitar en toda su extensión. Esta se nos muestra así que pensamos en que en el habitar descansa el ser del hombre, y descansa en el sentido del residir de los mortales en la tierra. (Heidegger 131)

Residir no es un mero estar ahí, sino un cuidado de toda cosa: es atención, mirar por, y actividad: cuidar, cultivar, meditar, construir, edificar. Y hacer todo esto como mortal en la tierra, es decir, como quien tiene habla (el *logos* reúne, alberga, aprisca: lleva a la esencia a lo que es), sabe que su tiempo es finito, que es mortal, y se encuentra encuadrado en la cuaternidad: tierra y cielo, mortales e inmortales:

[...] «en la tierra» significa «bajo el cielo». Ambas cosas significan «permanecer ante los divinos» e incluyen un «perteneciendo a la comunidad de los hombres». Desde una unidad originaria pertenecen los cuatro -tierra, cielo, los divinos y los mortales a una unidad. (Heidegger 131)

Esto es, que la materialidad del habitar se erige entre la tierra (lo que no sólo da soporte, sino que también oculta, resguarda en su seno) y el cielo (o mundo), lo que aparece, lo que es fenómeno y resplandece, a partir de lo que de la tierra, ocultándose, lo sustenta.

Asimismo, está considerada la dimensión espiritual o simbólica de habitar: ser un mortal entre otros mortales, con quienes se comparte el habla, el *logos*, y un tiempo finito. Y la situación de ser ante los inmortales, respecto a los cuales, no queda claro si mensajeros de los dioses, o los dioses mismos, o bien un Dios, pero siempre lo otro de la condición de ser mortal.

Curiosamente, para Christopher Alexander, uno de los rasgos de la cualidad sin nombre es recordarnos que somos mortales. Por ello, es quizá el momento oportuno de abordar los conceptos de este arquitecto.

3. La cualidad sin nombre, el modo intemporal de construir y el lenguaje de patrones

A lo largo de la historia, los tejidos urbanos construidos para la vida diaria fueron fruto del alojamiento combinado con la artesanía. Ambas cosas compartían un tipo de casa que encarnaba la cultura local: un saber común que permitía mejoras y variaciones graduales a lo largo del tiempo. Esos tejidos urbanos constituían, por supuesto, la mayor parte del volumen construido de la ciudad y en gran medida definían su identidad para los visitantes.

John Habraken

El arquitecto austriaco Christopher Alexander, en polémica con la pretensión de la arquitectura moderna de crear como novedad una arquitectura racional, higienista para el ser humano genérico, una arquitectura universal, internacional, ajena a las tradiciones e historias locales y regionales de habitar y de construir, vindicó un modo de construir al que calificó de intemporal o atemporal, es decir, un modo de construir que ha existido siempre, desde que los seres humanos habitan y construyen. Así lo enuncia:

Un edificio o una ciudad sólo estarán vivos en la medida en que sean gobernados por el modo intemporal.

1. Se trata de un proceso que extrae el orden sólo de nosotros mismos: no puede alcanzarse; ocurrirá espontáneamente si se lo permitimos. (10)

Traemos de nuevo a colación el pensamiento de Heidegger: “Este construir sólo cobija el crecimiento que, desde sí, hace madurar sus frutos. Construir, en el sentido de abrigar y cuidar, no es ningún producir” (129).

Al modo intemporal gobierna una arquitectura verdadera, “viva”, solamente en la medida en que el habitante no se comporta como un productor moderno (un arquitecto moderno) que cree ser al autor del orden, de la morfología, de la espacialidad, de la materialidad de esa construcción, porque es un proceso que extrae el orden de nosotros pero no como un producir moderno, sino como un ocurrir espontáneo que deja como tarea al habitante el abrigar y cuidar.

Así como Heidegger insinúa que como resultado del construir puede no ocurrir, no acontecer un habitar, aunque se construyan viviendas bien distribuidas, asoleadas, cómodas y asequibles, Alexander piensa que una construcción no gobernada por el modo intemporal no permitirá surgir, aparecer, a la cualidad sin nombre.

La cualidad sin nombre es la orientadora del modo intemporal de construir, es lo que el ser humano busca al habitar y al construir, y ésta cualidad es así:

Para acceder al modo intemporal debemos primero conocer la cualidad sin nombre.

2. Existe una cualidad central que es el criterio fundamental de la vida y espíritu de un hombre, una ciudad, un edificio o un yermo. Dicha cualidad es objetiva y precisa pero carece de nombre.

3. La búsqueda que de esta cualidad hacemos en nuestras propias vidas es la búsqueda central de toda persona y la esencia de la historia individual de cada persona. Es la búsqueda de aquellos momentos y situaciones en que estamos más vivos. (Alexander 10)

La emergencia, el suceder de esta cualidad sin nombre como situación “en que estamos más vivos” es, a nuestro parecer, el ocurrir o acontecer del habitar, el momento en que se realiza o actualiza nuestra vocación de habitar como mortales: “La cualidad sin nombre [...] al mismo tiempo es tan corriente que de alguna manera nos recuerda lo efímero de nuestra vida. Se trata de una cualidad levemente amarga” (Alexander 43).

Nos parece que el arquitecto austriaco llama “objetiva” a esta cualidad sin nombre solamente para indicar que es precisa y que no puede disolverse en la “subjetividad” del gusto o el relativismo, porque no es un logro de la destreza de los constructores o la genialidad de los diseñadores, sino un proceso que surge o emerge de la naturaleza, de los seres humanos y sus muchas acciones del entorno natural (sol, lluvia, aire, plantas, animales, tierra, montañas, etcétera):

No se trata solo de la simple belleza de la forma o del color. Esto el hombre puede lograrlo sin hacer naturaleza. No se trata únicamente de la adecuación al objeto. El hombre también puede lograrlo sin hacer naturaleza. Y no sólo se trata de la cualidad espiritual de una bella música o de una serena mezquita, cualidad que proviene de la fe. El hombre también puede lograrlo sin hacer naturaleza. (Alexander 43)

No precisan solamente la habilidad o el buen gusto del ser humano, constructor, arquitecto, ingeniero o artista, para hacer un objeto maravilloso o prodigioso, sino que se trata de “hacer naturaleza”, esto es, hacer que el entorno o el hábitat construido sea una prolongación de la *poiesis* de la *physis*.

Para comprender cómo se genera la cualidad sin nombre que persigue construir el modo intemporal, Alexander nos enseña que existen patrones (regularidades, repeticiones universales, pero contextualizadas) tanto de actividades o eventos, lo que sucede, ya sean actividades humanas (comer, platicar, jugar, dormir, caminar, orar, pintar, leer, cantar, regar el jardín, etcétera) como los eventos naturales (llover, soplar el viento, caer las hojas de los árboles, el calor y la luz del sol, las olas del mar, la nieve, un sismo, el anochecer, el amanecer, etcétera). Y para habitar, hacer posible la resolución favorable de las energías o las fuerzas puestas en juego en esos eventos, se necesitan patrones de espacialidad: una mesa

para sentarse a comer o tomar un té, un banco para estar bajo la sombra de los árboles, un techo que nos cobije del sol o la lluvia, un sendero para caminar o para ir en bicicleta o en automóvil, una habitación para dormir o tener un estudio o un taller, un barrio donde estén viviendas, espacios públicos, edificios de gobierno, comercio, entre otros.

Si los patrones de evento y actividad son armónicos con los patrones espaciales, entonces los eventos y actividades se despliegan vitalmente, cualquier inadecuación estorba, entorpece o disminuye la resolución de las fuerzas en conflicto de un evento: un lugar ruidoso donde no se puede realizar una clase, un lugar frío donde no se puede dormir, un lugar demasiado estrecho donde no se puede realizar una asamblea, un sendero incómodo donde se camina con dificultad o no pueden circular vehículos, un techo con partes dañadas que deja filtrar agua de lluvia, etcétera.

En cambio, cuando los patrones de evento y de espacio son acordes, Alexander dice que son patrones vivos, y de su conjunción, emerge la cualidad sin nombre, porque el lugar (vivienda, jardín, edificio, camino, templo, estanque, etcétera) parece surgir de la naturaleza y tiene una dinámica autoalimentadora que lo hace viviente, sustentable:

7. Cuanto más patrones vivientes haya en un lugar –una habitación, un edificio o una ciudad–, tanta más vida cobrará ese lugar como totalidad, tanto más relucirá tanto más poseerá ese fuego autoalimentador que es la cualidad sin nombre.

8. Cuando un edificio cuenta con este fuego, se convierte en parte de la naturaleza. Al igual que las olas del mar o las hojas de hierba, sus partes están gobernadas por el juego infinito de la repetición y la variedad creado ante el hecho de que todo pasa. Esta es la cualidad propiamente dicha. (Alexander 12)

Creemos que no es forzar demasiado equiparar y analogar el emerger o el ocurrir de esta cualidad sin nombre con el ocurrir un habitar de Heidegger: en ambos casos hay un respeto por la *physis* y su *poiesis*, y hay un arraigo, un estar asentado del habitante (o los habitantes) a un lugar, por su inclusión y participación en la cuaternidad, en el caso de Heidegger, y por haber comprendido y puesto en juego el modo intemporal, los patrones vivos de habitar y de construir, que permiten ser o emerger a la cualidad sin nombre, en el caso de Alexander.

La cualidad no tiene nombre porque cualquier nombre que intentemos ponerle: cómodo, eterno, bello, confortable, viviente, integral, etcétera, nos ilumina una parte de lo que la cualidad es, pero oscurece otros aspectos de la misma. Por ello, Alexander la denomina como “cualidad sin nombre”. Es tan difícil de decir con precisión como los fenómenos de ser, que muestran algunos aspectos, pero ocultan otros: cielo o mundo se muestran, mientras que la tierra oculta su secreto, según Heidegger.

Los pueblos y culturas del mundo conocían este modo intemporal porque, de acuerdo con Alexander, construían y buscaban dar vida, dar lugar a la cualidad sin nombre en sus sitios y edificaciones, pero el modo intemporal se ha perdido porque el portal para acceder a él, el lenguaje de patrones, se ha olvidado total o parcialmente, y sus vasos comunicantes con la vitalidad de la naturaleza se han obturado: “Pero en nuestra época los lenguajes se han quebrado. Dado que ya no son compartidos, los procesos subyacentes se han roto y, en consecuencia, para cualquier persona de nuestros días es prácticamente imposible dar vida a un edificio” (Alexander 12).

Cuando Alexander dice “para cualquier persona” incluye a los constructores y proyectistas profesionales como arquitectos e ingenieros, pero, además, se refiere a otra cosa, que cuando no se ha perdido el lenguaje de patrones, es decir, el portal al modo intemporal de construir, no solamente los arquitectos sino cualquier ser humano, cualquier habitante, puede construir los más bellos edificios y ciudades, porque todos habitan-construyen en el sentido colectivo, con miles de actos que generan patrones vivos, de cuya interacción emerge el modo intemporal y su cualidad de “hacernos sentir más vivos”.

El hecho de que los lenguajes de patrones de habitar y construir “se han quebrado” coincide plenamente con el diagnóstico heideggeriano de que se ha olvidado el habitar (junto con el olvido del ser) y también con lo que Karel Kosík, un filósofo de formación marxista, quien a más edad fue recibiendo impulsos de Heidegger, enunció como olvido o pérdida de la “arquitectónica”.

4. La arquitectónica, su ausencia y la carencia de una verdadera arquitectura en las ciudades contemporáneas.

Lo peor son las casas que hacemos.
Eso no son casas, eso son... eso son almacenes de gente.
Se le revuelve a uno el estmago.
Michael Ende

Si Martin Heidegger encontró en su meditar que asistimos a un olvido del habitar y Christopher Alexander que se han quebrado procesos subyacentes del lenguaje de patrones, Karel Kosík diagnostica que, en la época moderna, no tenemos una verdadera arquitectura porque es una época antiarquitectónica o una época sin arquitectónica:

Más esencial que la arquitectura como actividad especializada es la arquitectónica como delimitación histórica de la realidad. En la antigüedad se fundaban ciudades y había arquitectura porque la propia disposición de la realidad era arquitectónica. En la época moderna la

arquitectura se va convirtiendo en un sistema constructivo basado en la técnica y la ingeniería porque la disposición básica de la realidad es antiarquitectónica. (“El triunfo...” 55)

Y para entender esto, tenemos que aclarar que la “arquitectónica” no es una forma abstracta o sofisticada de hablar de la arquitectura: hoy parece que tenemos arquitectura porque se construyen edificios, y estos objetos construidos, enormes muchos de ellos, están en lo que aún llamamos “ciudad”, pero Kosík encuentra que se trata de resultados, productos de la ingeniería y los sistemas constructivos sin una verdadera arquitectura, la cual no puede haber porque en la modernidad no tenemos una arquitectónica. La enunciación de esto no puede ser más contundente, lapidaria diríamos:

Las épocas históricas o bien tienen arquitectura porque son arquitectónicas o no la tienen porque remplazaron la arquitectónica por algo que exteriormente puede parecerse a la arquitectónica o incluso llamarse así, pero que por su esencia es solamente una impostura o un sucedáneo. Parecerse a la verdad y no serlo significa vivir en lo no verdadero; las épocas que remplazan la arquitectónica por un sucedáneo o un símil, convierten lo no verdadero en elemento básico de su existencia. La arquitectura moderna produce y reproduce los cimientos antiarquitectónicos de la época moderna. Y como la época moderna ha perdido arquitectónica carece también de una verdadera arquitectura. (“El triunfo...” 55)

¿Qué es, pues, eso que hoy no tenemos y que sí tenían culturas, pueblos, sociedades y ciudades antes de nuestra modernidad? ¿Qué está diciendo Kosík con “arquitectónica”?

Karel Kosík se lo pregunta explícitamente y se responde con una explicación que pone el acento en el saber de los seres humanos, porque antes ha dicho que la arquitectónica no es algo que hayan perdido los arquitectos sino que hemos perdido todos los ciudadanos modernos:

¿Qué es la arquitectónica? El actuar y el saber arquitectónicos determinan qué es esencial y qué es secundario, definen la meta (*telos*) que motiva todo lo que se hace. La arquitectónica es una diferenciación que no solamente distingue lo esencial de lo secundario sino que también otorga a lo principal, a lo importante, a lo sustancial, un puesto elevado y lo define como el sentido de todo lo que se hace, en comparación con lo cual todo lo demás es auxiliar, concomitante, suplementario y dependiente. La arquitectónica es una articulación y un ritmo de la realidad en el que la vida se divide en trabajo y tiempo libre, en guerra y paz, en actividades necesarias y útiles, por una parte, y en actividades elevadas y bellas, por la otra, estando —y esa es la esencia de la arquitectónica— lo primero sometido a lo segundo: lo secundario responde a lo sustancial. La guerra se hace por la paz, para la paz, el trabajo para el tiempo libre, las cosas útiles para las cosas hermosas, como dice Aristóteles. (“La ciudad...” 71)

La capacidad de jerarquizar y ubicar prioridades en la vida humana, la colectiva, la política, la vida en la ciudad, es algo sin lo cual nuestra vida no puede ser realmente sensata, sabia, prudente (diríamos, tratando de aludir a la *phrónesis* de Aristóteles, una virtud intelectual, es decir, de entendimiento, ético y político). Incluso, hemos dicho mucho tiempo que urbanidad es esa capacidad de refinamiento de las formas de convivencia, de la vida entre seres humanos que comparten esas distinciones y jerarquías, que tienen consensos, estimaciones entendidas de lo importante y lo secundario.

La falta de esta orientación hace que no pueda haber una arquitectura; porque sin ese saber distinguir y jerarquizar se pierde en sentido del habitar y se prioriza el objeto o el espacio (y su precio o su “economía”). O, para decirlo como Alexander, no se logra la cualidad sin nombre, y los patrones socio espaciales o de habitar y espacialidad se vuelven patrones inertes, no vivos, taxidérmicos: como una ciudad disecada: idéntica imagen, pero sin vida. La arquitectónica es una sabiduría de la vida, un saber vivir bien, un saber del buen vivir:

La arquitectónica significa que la gente, en su vida, da prioridad a algo y únicamente en la medida en que logra vivir esa diferencia vive dignamente. La arquitectónica determina y prescribe que es necesario trabajar y hacer la guerra pero que hay que dar prioridad a la vida en paz y al tiempo libre; es necesario hacer las cosas necesarias y útiles pero debe darse prioridad a las cuestiones bellas en el sentido del término griego *to kalon* | lo elevado, lo digno, lo sublime. (Kosík, “La ciudad...” 71)

En la ciudad moderna se puede leer, desde una primera mirada, que se prioriza el transporte (público o privado, colectivo o individual) sobre el habitar:

El señor oculto de la época moderna (*dominus absconditus*) es la continuidad y la omnipresencia del funcionamiento, la petrificación y la divinización de únicamente uno de sus componentes: el transporte. Todo está sometido al transporte y a su servicio; él es el soberano en marcha a quien ceden el paso la naturaleza, la historia, los monumentos, la moral, dejando vía libre a su expansión. Este dictador omnipresente tiene poderes ilimitados y lo somete todo a sus necesidades, pone a la realidad a su servicio. Es el señor y el maestro de la transformación generalizada y de la perversión universal. Lo que por su esencia está dedicado a la relación entre la gente y al encuentro, lo que la tradición construyó y reconoció como lugar para la estancia y el contacto entre las personas —la calle y la plaza— todo eso se convierte hoy en un espacio del que es expulsado lo humano, lo ciudadano, lo público, lo político. Estos espacios han sido conquistados por el transporte, que degrada, avasalla, rebaja y convierte las calles y las plazas en simples vías de paso, en superficies para el aparcamiento de vehículos. (Kosík, “El triunfo...” 60)

Basta leer en términos de espacio una ciudad como Los Ángeles o la Ciudad de México: todo el espacio y, por tanto, el trabajo, la actividad económica, el peso dado respecto a lo demás en la ciudad se manifiesta para ver que no hay arquitectónica, pues la jerarquización pone de cabeza las cosas: es más importante un automóvil que la historia, la sociedad, lo sagrado, la memoria, la convivencia. Es una sociedad necia y no una sociedad sabia, donde las personas parecen amar más a su automóvil que a sus padres o sus hijos, o mucho más que a sus vecinos.

Según Karel Kosík lo que ha desplazado a la arquitectónica es el “método”, que nació como gran descubrimiento moderno con Descartes, pero que se hipertrofió como el mecanismo, el proceso central de producir realidad: así como se producen conocimientos científicos en el papel, con trazos geométricos y cálculos matemáticos, o en el laboratorio científico moderno, los objetos, y luego la ciudad entera, se producen en la cadena industrial: un solo método, racional, científico, positivista (diría Heidegger, metafísico), con el que se producen automóviles, hamburguesas, cepillos de dientes, medicamentos, libros y revistas, casas, ciudades, todo.

Ante esa producción homogeneizadora, no resulta raro que los arquitectos piensen en organizar la ciudad a partir de tan sólo cuatro funciones (habitar, trabajar, recrearse, transportarse), porque es la misma cadena de producción industrial en la que habitar es trasladarse en una banda móvil que nos lleva a cada momento separado de producir, fabricar, elaborar, manufacturar, troquelar.

Así es como las casas son almacenes de personas, donde pasan un tiempo mínimo antes de ir a trabajar en los talleres, fábricas, industrias y almacenes de mercancías, o de ir a recrearse en los edificios de la industria del entretenimiento, y, entre todos ellos, circular, moverse, trasladarse, transportarse.

El habitar queda cada vez más olvidado; el cultivar es una actividad agroindustrial; el construir es el trabajo de una especializada industria inmobiliaria, y el vivir es algo que no sabemos qué es porque siempre estamos ocupados produciendo, consumiendo o entreteniéndonos.

Nuestra relación con los otros seres humanos queda mediada por toda clase de ad-minículos tecnológicos o supeditada a tiempos muy cortos, porque la banda móvil que nos lleva por la ciudad va muy a prisa.

Nuestra relación con las cosas, a toda escala, desde nuestra taza para beber café, sustituida por un vaso desechable, hasta el espejo para peinarnos o el vehículo en que nos transportamos, todo ello es un producto desechable, o tan parecido a los de su serie que no nos deja impresiones poéticas ni sublimes, ni pintorescas. En todo caso, si funciona bien,

se vuelve invisible y no deja particular recuerdo. En cambio, se vuelve motivo de queja si, por alguna razón, falla y nos hace perder el tiempo en nuestra circulación por la ciudad como productores-consumidores.

El hecho de que vivamos entre objetos que no podemos recordar ni mucho menos estimar o extrañar, sino siempre en busca de funcionalidad, de mayor eficiencia, de circulación menos lenta, va volviendo también insulsa, insustancial, nuestra experiencia, sin nada memorable:

La memoria significa originalmente que el hombre tiene en la mente lo que ocurre, mientras que la pérdida de la memoria significa que la mente de la gente está ocupada por cuestiones secundarias que bloquean y paralizan la salvadora y liberadora acción de la verdadera memoria. Por eso el hombre debe liberar su memoria del aluvión de cosas insustanciales, debe hacer memoria de quién es en realidad como hombre. Y en este hacer memoria, en este despertar del recuerdo será consciente de que el primer paso para la salvación o la fundación de las ciudades es la renovación de la arquitectónica del mundo. (Kosík, "La ciudad..." 80)

No solamente en las viviendas, en los barrios, colonias, poblados, no ocurre un habitar, sino que hemos olvidado que no ocurre, porque no encontramos la cualidad sin nombre. Sin embargo, no solemos echarlo de menos, pues no tenemos tiempo para percatarnos de lo insustancial del paisaje urbano, de los caminos por los que transitamos entre lugares insustanciales, nada memorables o solo recordables como marcas para el camino de regreso. En ninguno de esos lugares acontece un habitar; estamos en todos esos espacios como extraños, de paso y con prisa.

O quizá pensamos que habitar es algo que podemos comprar, como la experiencia de unas vacaciones, vivencias de las que nos queden como testimonios: fotos, videos, *souvenirs*.

5. Conclusiones

Tratar de recuperar la memoria de habitar, de la cualidad sin nombre o de la arquitectónica es quizá el mismo proceso: pasar del olvido o el ocultamiento del habitar al recuerdo, que no es meramente una iluminación teórica sino la recuperación de una forma de vivir. Saber que no estamos en un espacio genérico que se puede producir industrialmente (tecnocientíficamente) para ser funcional, sino buscar la cualidad sin nombre, donde nos sentimos más vivos, donde un habitar ocurre, donde nuestro saber vivir (nuestra arquitectónica) sí habita, construye y vive en una verdadera arquitectura. Una que está gobernada por el modo de construir completamente atento a nuestros patrones culturales, locales,

colectivos e individuales de vida; patrones socioespaciales no homogéneos, no intercambiables de un lejano lugar a otro o de un contexto a otro, sino arraigados ahí donde para nosotros está el entrecruce de tierra, cielo, mortales e inmortales, de nuestro habitar y el espacio que las acciones de los habitantes han hecho surgir como una prolongación de la naturaleza. Donde un saber habitar (una arquitectónica) ha fundado una ciudad y construido una verdadera arquitectura, y no un sucedáneo.

Referencias

- Alexander, Christopher. *El modo intemporal de construir*. Gustavo Gili, 1981.
- Ende, Michael. *Momo*. Alfaguara, 1996.
- Habraken, N. John. “Antes y después de la vivienda moderna”. *La arquitectura de la vivienda colectiva*, editor por Joseph Montaner. Reverté, 2015.
- Heidegger, Martin. “Construir, habitar, pensar”. *Conferencias y artículos*. Traducido por Eustaquio Barjau. Ediciones del Serbal, 1994.
- Kosík, Karel. “El triunfo del método sobre la arquitectónica”. *Reflexiones antediluvianas*. Ítaca, 2012.
- Kosík, Karel. “La ciudad y la arquitectónica del mundo”. *Reflexiones antediluvianas*. Ítaca, 2012.
- Merton, Thomas. *El camino de Chuang Tzu*. Trotta, 2020.



MIGRO, LUEGO EXISTO. UNA MIRADA FILOSÓFICA DESDE EL MATERIALISMO HISTÓRICO¹

I MIGRATE, THEREFORE I EXIST: A PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE ON MIGRATION FROM HISTORICAL MATERIALISM

Irene Pascual Kuziurina

Universidad Nacional de Baja California, Instituto de Investigaciones Culturales, Mexicali, México.



<https://orcid.org/0000-0003-3934-302X>, e-mail: irene.pascual@uabc.edu.mx

Recepción: 26 de noviembre de 2024 – Aceptación: 20 de febrero de 2025

Resumen

La migración ha sido estudiada por las ciencias sociales desde diversas posturas epistemológicas, y pareciera que requiere un estudio propio desde la filosofía. El objetivo del presente texto es ofrecer una explicación posible de la migración desde una perspectiva crítica que parte del materialismo histórico y dialéctico, para comprender cómo la migración ha sido, es y será un fenómeno social que no puede examinarse aislada de las estructuras y los sistemas políticos en los que se desenvuelve. Para lograr este objetivo nos centraremos en analizar los términos que componen el concepto de migración: territorio, frontera y extranjero; profundizaremos en cómo el marxismo incorpora el pensamiento kantiano y cuáles son las discusiones contemporáneas al respecto. Concluimos que es necesario seguir indagando en el tema desde la filosofía política en aras de desarrollar herramientas de análisis propias que permitan contribuir a una línea de pensamiento situado y contextualizado.

Palabras clave: Migración, inmigración, filosofía de la migración, materialismo histórico, marxismo.

Abstract

Migration has been studied by the social sciences from various epistemological perspectives, and it seems to require its own study from the standpoint of philosophy. The aim of this text is to offer a possible explanation of migration from a critical perspective based on historical and dialectical materialism, to understand how migration has been, is, and will be a social phenomenon that cannot be studied in isolation from the political structures and systems in which it develops. To achieve this objective, we will focus on analyzing the terms that comprise the concept of migration: territory, border, and foreigner. We will delve into how Marxism incorporates Kantian thought and examine contemporary discussions on the subject. We conclude that it is necessary to continue exploring this topic from political philosophy to develop our own analytical tools that allow us to understand our immediate reality and contribute to a situated and contextualized line of thought.

Keywords: Migration, immigration, philosophy of migration, historical materialism, Marxism.

¹ Este texto fue concebido como conferencia magistral, misma que fue impartida en la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Chihuahua, en el marco del IX Encuentro Regional de Filosofía Zona Norte “Filosofar desde los márgenes” del 24 al 26 de abril del 2024

1. Introducción

La migración es un tema central en el escenario sociopolítico contemporáneo. México, por su situación geopolítica estratégica, posee la peculiaridad de ser país de origen, de tránsito y de destino (Nájera 257), por lo que, estudiar algunas de las formas en que se entiende el fenómeno de la migración resulta crucial para encumbrar una tradición de pensamiento propio que desarrolle el tema, ya que históricamente se ha estudiado fundamentalmente como un fenómeno social por el derecho, la sociología, la antropología y no tanto como un asunto eminentemente filosófico. Por ello, siguiendo a Hegel, nos interesa referirnos a lo que hay desde la filosofía política.

El objetivo del presente trabajo es aproximarnos a una explicación posible de la migración desde una perspectiva crítica que parte del materialismo histórico y dialéctico, conocido por algunos como marxismo (aunque no necesariamente sean lo mismo). Analizaremos la migración no como objeto de contemplación, sino como resultado de la actividad humana, es decir, desplazándola como objeto solamente conceptual para examinarla desde una postura práctica-crítica. Se trata, entonces, de entender algunos elementos relevantes del tema a través del estudio diacrónico del concepto, lo cual implica integrar información obtenida del análisis desde la filosofía política y de la *praxis* misma para esclarecer cómo ha llegado a ser en el tiempo, lo que es.

Esta invitación a analizar la migración desde el materialismo histórico pudiera resultar estéril para algunos, sobre todo para quienes lo reducen a un discurso político comunista. Sin embargo, resulta crucial para comprender cómo la migración puede ser estudiada en relación con la estructura política, las relaciones sociales y el componente económico que la atraviesa. También es preciso aclarar, que entendemos el materialismo planteado por Marx como un método para comprender y transformar la realidad, esto es, una concepción del mundo, no un dogma. En consecuencia, algunas preguntas que rigen este texto son: ¿cómo se puede rastrear la migración desde el materialismo histórico propuesto por Marx? ¿Qué papel tiene la migración en la concepción materialista de la historia? ¿Es posible pensar en la migración desde una filosofía marxista?

La filosofía que se genera en México requiere dedicarle pensamiento a este tema en aras de ofrecer un marco teórico que permita analizar y proponer soluciones a las problemáticas que presenta la migración, ya sean en cuestiones éticas, jurídicas, de política pública, entre otras, promoviendo la búsqueda de una sociedad más justa y equitativa. Se espera que algunas de las ideas que se verterán aquí puedan aportar interrogantes para una pesquisa propia, misma que pueda ser posteriormente sistematizada. Para lograr el objetivo propuesto, dividiré la exposición en tres momentos: en el primero rastreamos

históricamente las categorías que componen el concepto de migración: territorio, frontera y extranjero; en el segundo, expondremos las nociones que Marx retoma del pensamiento kantiano; por último, desglosaremos las vertientes de la discusión al interior del propio marxismo en relación a la migración, ya que, aunque pareciera que existe un consenso, lo cierto es que concurren posicionamientos distintos, inclusive, contradictorios.

2. Desarrollo

2.1 De la migración. La categoría territorio, extranjero y frontera. Breve tratamiento conceptual e histórico

Si tratamos de rastrear el fenómeno de la migración en lo que Marx definió como la historia no escrita, nos encontramos con que el ser humano fue nómada por miles de años: el homo *sapiens sapiens* ha estado sobre la faz de la tierra hace aproximadamente doscientos mil años y comenzó a ser sedentario en el periodo mesolítico, hace aproximadamente diez mil años. Lo cual significa que, por más de cien mil años, nos desplazamos de un lugar a otro, sin que este desplazamiento tuviera una repercusión político-social, sino que fue parte de la subsistencia de nuestras sociedades en la búsqueda de condiciones más favorables para la supervivencia.

Precisamente, como veremos a continuación, Marx define como el primer hecho histórico la producción de medios de subsistencia para la satisfacción de necesidades (“Feuerbach...” 16). En este sentido, es la necesidad de preservación de la vida material la antesala de la conexión entre individuos, influye en la relación natural y social, en el trato entre individuos, implica cooperación y adopta diferentes formas a lo largo de la historia. Autores como Taylor (1871), Lewis Morgan (1877), Herbert Spencer (1852), fueron pioneros en el estudio de esto en el siglo XIX, concluyendo que el sedentarismo, o más bien, el paso de nómadas a sedentarios, es decir, *de sujetos que migran a sujetos estacionarios*, fue parte de la llamada “evolución social”.

Aunque existen muchas escuelas de pensamiento y perspectivas al respecto (culturales, históricas, economistas), lo coincidente en la doctrina es que para que podamos hablar de migración, hay que tener en cuenta un movimiento o desplazamiento de personas que trasladan su espacio de vida a otro. La migración está asociada a un lugar y tiempo determinado, ya que no se da en la nada; al mismo tiempo, la migración surge de la necesidad humana. Partimos, entonces, de la premisa que la migración implica, como requisito *sine qua non*, el desplazamiento de un sujeto de un espacio a otro, pero no de cualquier espacio, sino de uno revalorizado y apropiado por los sujetos, es decir, por la humanidad. De forma tal que, no es cualquier traslado de área geográfica a otra la que

puede ser catalogada como migración, sino de un espacio que es considerado territorio a otro. “Es así como, al tomar en cuenta la influencia del territorio sobre las interacciones sociales y la construcción de identidades (individuales y colectivas), es preciso pasar a un nivel superior del análisis socioespacial: la territorialidad” (Musset 308).

El término territorio (del latín *terra*) remite a cualquier extensión de la superficie terrestre habitada por grupos humanos y delimitada (o delimitable) en diferentes escalas: local, municipal, regional, nacional o supranacional. “Se trata del espacio estructurado y objetivo estudiado por la geografía física y representado (o representable) cartográficamente” (Giménez 10). Es decir, lo que diferencia a la tierra del territorio es la actividad humana y las relaciones sociales que se dan a su interior: nombrarlo, definirlo, construirlo, atribuirle significado a los espacios, generar pertenencia e identidad. Así, el territorio, “constituye por sí mismo un espacio de inscripción de la cultura y, por lo tanto, equivale a una de sus formas de objetivación” (Giménez 14). La tierra deja de ser entendida solamente una superficie terrestre para pasar a ser:

el marco o área de distribución de instituciones y prácticas culturales espacialmente localizadas [...] el territorio puede ser apropiado subjetivamente como objeto de representación y de apego afectivo, y sobre todo como símbolo de pertenencia socio-territorial. En este caso los sujetos (individuales o colectivos) interiorizan el espacio integrándolo a su propio sistema cultural (Giménez 15).

Aunque el tratamiento conceptual de territorio es bastante amplio, con estas bases podemos avanzar.

Si leemos con detenimiento el texto “Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista” encontraremos que para Marx y Engels “son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado ya hechas, como las engendradas por su propia acción” (15) las que influyen en cómo el sujeto se entiende a sí mismo, a los demás y a su alrededor. La idea del territorio como espacio de desenvolvimiento de la cultura, donde se forma la identidad (individual y colectiva), sobre la base de relaciones histórico-culturales locales, donde se fortalece la cooperación y solidaridad de los individuos al interior y relaciones de extrañeza y distancia hacia el que no es de ahí, exclusión, es planteada como columna vertebral del materialismo histórico, ya que es definido como una premisa no arbitraria, ni dogmática, sino como premisa real.

El territorio, desde este enfoque, está compuesto por elementos percibidos por los individuos que definen la forma en que hacen referencia y las prácticas asociadas a este. El espacio deja de ser, en palabras de Claval, “neutro”. Este autor sugiere que los sujetos revalorizan, enriquecen y aseguran el poder en el territorio mediante sus experiencias, las

cuales tatúan el espacio mediante las representaciones comunicadas y transmitidas, mismas que cobran un sentido compartido. En pocas palabras, los espacios se hacen territorios en la medida que los sentimientos, los recuerdos ayudan a forjar una memoria colectiva, viendo a los grupos humanos como “sociedades geográficas”.

El marxismo, por su parte, describe la importancia del territorio geográfico asociado a la naturaleza y a la producción. Por ejemplo, Engels, en el texto *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, detalla cómo durante el salvajismo, la barbarie y la civilización (los tres grandes estadios históricos que retoma de los estudios de Morgan) la interacción de los individuos con su realidad material inmediata (204) moldeó al individuo mismo y las relaciones que este establece. Por ejemplo, la importancia de los bosques tropicales o subtropicales para la preservación de la existencia (217), de los árboles para el desarrollo del lenguaje articulado, o como con el uso del fuego y el consumo de carne (218), el ser humano se hizo independiente del clima y de los lugares para “migrar”, es decir, seguir el curso de los ríos y las costas de los mares para extenderse sobre la mayor parte de la Tierra, esto es, desplazarse hacia otros territorios.

Para el materialismo histórico, la existencia del individuo se debe a que produce sus medios de vida (es decir, esto lo separa del resto de los animales) produciendo indirectamente su propia vida material, y el modo de producir los medios de vida depende de la naturaleza con la que se encuentran, misma que reproduce y transforma un lugar geográfico. En este sentido, existe una unidad del hombre con la naturaleza. Así, en el territorio se dan las contradicciones entre individuos, que se encuentran en desigual acceso a la distribución del mismo, por lo que, el territorio representa una forma de contradicción entre el interés del individuo y su seno inmediato (familia) al interés común de los individuos entre sí, que comparten un espacio geográfico y que se relacionan para sobrevivir, estableciendo su propio modo de vida. El territorio, en tanto espacio que acoge los modos de producir, las maneras de vivir, no solo responde a la reproducción de la existencia física de los individuos, sino que define un modo de manifestar su vida. En palabras de Marx y Engels: “Los individuos son tal y como manifiestan su vida, lo que son coincide con su producción, lo que producen y cómo lo hacen, así, lo que los individuos son depende de las condiciones materiales de su producción” (“Feuerbach...” 16).

En resumen, el territorio es a los individuos, lo que los individuos al territorio. En relación a esto, en el manuscrito de “Feuerbach. Oposición...”, aparece tachada una idea de Marx que es bastante interesante, si nos referimos a territorio: “*mi actitud hacia mi medio ambiente es mi conciencia*” (17, cursivas nuestras). Esto demuestra hasta qué punto Marx ve en el medio inmediato que envuelve al individuo, la correlación con su subjetividad y viceversa.

Por poner otro ejemplo, el marxismo atribuye los indicios de la residencia fija en aldeas (Engels, *El origen de la familia*, 218), es decir, del sedentarismo y, por tanto, del asentamiento humano en un lugar, a objetos que fueron productos del mismo humano, estos son: la invención del arco y la flecha en el estadio superior del salvajismo. Aquí vemos cómo el invento de instrumentos de trabajo, el perfeccionamiento de las condiciones de vida, del “mejoramiento” de las condiciones materiales de existencia en un lugar determinado, fueron los factores que llevaron a que el ser humano dejara de ser nómada.

Para Engels en el texto *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, el territorio en tanto naturaleza, supone una fase del desarrollo absolutamente general, válida en un período determinado para todos los pueblos, sin distinción de lugar, hasta la barbarie (estadio inferior) con el descubrimiento de la alfarería. Es con el advenimiento de la barbarie que comienzan a diferenciarse las condiciones naturales entre los dos grandes continentes (oriental y occidental), mismos que desembocarían posteriormente en la agricultura y la ganadería, desarrollándose cada hemisferio de manera particular, y, con esto, acrecentándose la necesidad de la relación entre los pueblos.

Marx y Engels hicieron referencia a esta relación entre sujetos y naciones con un concepto fundamental, pocas veces estudiado, el concepto de trato:

Las relaciones entre unas naciones y otras dependen del grado en que cada una de ellas haya desarrollado sus fuerzas productivas, la división del trabajo y el trato interior [...] Pero, no sólo las relaciones entre una nación y otra, sino también toda la estructura interna de cada nación depende del grado de desarrollo de su producción y de su trato interior y exterior (“Feuerbach...” 16).

Esto significa que, para el materialismo histórico, el trato entre individuos al interior y al exterior de un territorio está mediado por el desarrollo de sus fuerzas productivas. Engels trataría de desarrollar esta idea con una explicación basada en el “desarrollo material” de inventos e instrumentos de trabajo. Por ejemplo, cuando se refirió a que, en el estadio superior de la barbarie, comienza la fundición del mineral de hierro, el perfeccionamiento de la guerra, las conquistas de territorio y de recursos, y, con ello, la expansión de la esclavitud. Hago referencia aquí a la esclavitud porque, desde el marxismo, no se concibe la sociedad como un bloque homogéneo sino como dividida en clases. En ese sentido, todos los elementos, como territorio, y los fenómenos sociales, como la migración, también deben ser analizados desde la clase social.

Bajo esta óptica, la necesidad generada de dicho desarrollo de fuerzas productivas es la que determina el trato hacia el otro, por tanto, en un territorio, no es la subjetividad, sino el desarrollo material el que posiciona a los sujetos en determinado lugar dentro del

modo de producción, y les permite definir el tipo de trato. Con el advenimiento del estadio de la civilización, con el invento de la escritura alfabética y su empleo para la notación literaria (Engels, *El origen de la familia* 221), el trato se convirtió en un elemento de supervivencia más de las sociedades: el consenso o la guerra, lo veremos más adelante.

En conclusión, el marxismo atribuye la transición de nómadas a sedentarios, esto es, de migrantes a estacionarios, como resultado de las condiciones materiales, el uso de instrumentos de trabajo, viendo el territorio como el espacio donde se produce, pero también como el que reproduce al propio ser en su constitución humana, conformándose una apropiación simbólica-expresiva de pautas de significados (cultura). Aunado a esto, define el trato al otro, como resultado de las condiciones materiales (desiguales, productos de la necesidad). Es decir, fue la complejidad material de la vida en sociedad la que conllevó a que las antiguas sociedades (*gens*, *fatrias* y tribus) que ocuparon ciertos territorios, dejaran de desplazarse y reclamaran pedazos del globo terrestre como propios para sobrevivir, conformándose tipos de propiedad, a partir de los intereses de las familias y las respectivas relaciones sociales que se derivan en el trato al interior y al exterior. Así, las relaciones en un territorio dejaron de ser personales (parentesco) para pasar a ser *relaciones territoriales*, donde la propiedad y la herencia, es decir, la distribución de recursos, median la interacción, dando como resultado un trato diferenciador a los que comparten sangre o que nacen en el seno de su sociedad de los que no.

En este hilo de ideas, se debe precisar que, para que exista un territorio, debe existir una frontera, o sea, una línea, un límite que defina ese territorio, un muro (natural o creado por el humano), un símbolo de exclusión que determine la soberanía del nosotros y la fortificación frente a la amenaza del Otro. Frontera proviene del latín *frons* o *frontis*, ‘frente’ o ‘fachada’, tiene la connotación de barrera de un territorio opuesto, que delimita un modo de producir de otro, un modo de vida de otro, una cultura de otra, un grado de desarrollo de otro, en fin, a cercanos y a extraños.

Para Marx y Engels, en las primeras organizaciones de familia que retoma de Lewis Morgan, la existencia de fronteras no conllevaba mayores desafíos, ya que parte de la idea de que las relaciones de parentesco estructuraban al grupo y definían las obligaciones recíprocas dentro del espacio delimitado. En la medida que la población crecía, y se complejizaba la estructura social-política y la producción, la guerra y los convenios llegaron a establecerse de forma más compleja en las primeras sociedades humanas enfrentándose pueblos con grados de desarrollo distinto: “La esclavitud latente en la familia va desarrollándose poco a poco al crecer la población y las necesidades, al extenderse el intercambio exterior y al aumentar las guerras y el comercio de trueque” (“Feuerbach...” 11). Este intercambio o trato estaba precedido por el despojo o el comercio, y esto lo podemos estudiar

en las sociedades griegas y romanas. Así, se hizo indispensable definir como colectividad el trato al extraño, al ajeno, al que vivía fuera de la frontera, al extranjero, cuyo pueblo tenía un grado de desarrollo y una manera de vivir diferente.

Así, lo que precede a la necesidad de darle un trato al extraño (es decir, de definir si debe ser respetado o maltratado), no es un elemento abstracto (como se ve fenotípicamente), sino resultado de la división del trabajo dentro de la nación (del grado de desarrollo de la colectividad), es decir, la separación del trabajo, la oposición de intereses, división que acarrea, a su vez, la formación de diversos sectores entre los individuos que cooperan. La posición que ocupan entre sí estos diferentes sectores se halla condicionada por el modo de aplicar el trabajo (si lo haces directamente o no) agrícola, industrial y comercial. Las mismas relaciones se revelan, al desarrollarse el trato, en las relaciones entre diferentes naciones. Así, la definición como colectividad respecto al extraño de fuera de la frontera, tiene como corolario el parentesco y la propiedad.

La separación del trabajo, la oposición de intereses, la formación de diversos sectores y su cooperación son las que establecen el trato en las relaciones sociales al interior y entre las naciones. La forma en que se tratará al extraño de una nación distinta está mediada por la división misma del trabajo: si el grado de desarrollo de aquella es igual al mío, le respeto, trato a sus nacionales como míos, hay convenios y diálogo; si su grado de desarrollo es inferior, le maltrato, me muestro hostil con sus nacionales (esto puede verse en la política migratoria de cada país y los tratados bilaterales).

Siguiendo esta línea de pensamiento, vemos que el extranjero, del latín extraño, ajeno, el *otro* distinto al nosotros colectivamente conformado, se ve como el forastero, el monstruo, el peregrino. En palabras de Alcira B. Bonilla: “en general, la relación con lo “extraño” / “extranjero” parece fundarse en una finalidad de apropiación; se lo ve carente, defectuoso” (8). El extranjero pasa a ser un individuo al que se le debe definir dentro de sus condiciones materiales de existencia para saber qué trato se le da, ya sea, en las normas sociales (ser hospitalario u hostil) y en las normas jurídicas, es decir, en la voluntad colectiva escrita y de obligatorio cumplimiento. Kapuściński establece que el encuentro con el Otro, con personas diferentes, ha constituido la experiencia básica y universal de nuestra especie, experiencia que hemos resuelto recurriendo a una de estas tres estrategias: la guerra, el aislamiento o el diálogo (14-15).

Esto puede estudiarse en la antigua Grecia y Roma. De hecho, Marx y Engels sitúan esta etapa como la segunda forma antigua de propiedad comunal y estatal:

que brota como resultado de la fusión de diversas tribus para formar una *ciudad*, mediante acuerdo voluntario o por conquista, y en la que sigue existiendo la esclavitud. Los ciudadanos del Estado sólo en cuanto comunidad pueden ejercer su poder sobre los esclavos que trabajan para ellos, lo que ya de por sí los vincula a la forma de la propiedad comunal [...] Las relaciones

de clases entre ciudadanos y esclavos han adquirido ya su pleno desarrollo (“Feuerbach...” 18). Si revisamos las referencias en la antigua Roma y el trato al no ciudadano, al extraño, la problemática se complejizó con la expansión del imperio, esto es, de las fronteras, y la necesidad de definir la incorporación del otro al territorio. Desde entonces se establecieron clasificaciones de personas y cómo deben ser tratadas respecto al territorio: ciudadanos y extranjeros (si pedirles autorización para entrar o no, si se les conceden o no derechos). Específicamente, los extranjeros fueron clasificados en: 1) *Peregrinos* (extranjeros que, sin tener ciudadanía, vivían en territorio romano); 2) *Latinus* (extranjeros tratados favorablemente sin derecho a nupcias); 3) *Barbarus* (ubicados fuera del imperio, sin derechos en Roma); 4) *Hostis* (el enemigo de Roma).

De esta clasificación de personas, en consecuencia, el trato hacia ellas (extranjeros y ciudadanos), surgen dos perspectivas que han llegado hasta la actualidad:

1) La teoría de la hostilidad natural: plantea que el estado originario y natural de la vida de los pueblos es la guerra. Las relaciones o contactos entre los pueblos se basan sólo en los tratados que concluían entre sí, donde la xenofobia era el principio rector del tratamiento al no ciudadano.¹

2) La incorporación del extranjero en el Derecho Romano: plantea que las relaciones entre comunidades se fundaron sobre la base de la amistad y la paz, se debe reconocer en principio, los derechos a los extranjeros en su territorio, aunque sin darles una igualdad de trato respecto a los ciudadanos.

Aquí, el extranjero se opone al ciudadano en la medida en que el extranjero no ha firmado el pacto social, mientras que el ciudadano sí, y por ello obtiene un trato protector por parte del Estado. Estas nociones se han consolidado en las formas en las que se clasifican a las personas: *ius solis*, *ius sanguini*, entonces, el trato regulado en la ley da especial relevancia a: 1) la pureza del linaje (familia, parentesco) y 2) el privilegio de nacer en el suelo (ateniense, romano), de forma que se le negaba y se le niega hasta nuestros días, la igualdad de trato al otro nacido fuera de la frontera con el cual no se comparte parentesco. Así, la sangre y la tierra constituyen los elementos materiales que sostienen la justificación del trato hostil u hospitalario. “La dimensión simbólica de la exclusión permite legitimar ante la opinión pública un determinado estado de cosas que excluye de la plenitud de los derechos a los extranjeros” (Arlettaz 10).

Esto se complejiza con el desarrollo de la sociedad, en lo que Marx define como la tercera forma de propiedad, la feudal, donde el territorio es la ciudad y la comarca, y donde la división social del trabajo se concentra fundamentalmente en campesinos siervos

.....
1 Véase el trabajo titulado *Derecho penal del enemigo* de Eduardo Martínez Bastida (2009).

de la gleba, en los gremios y los señores feudales. En esta etapa, si un campesino deseaba salirse de la frontera, abandonar su territorio y dirigirse a otro, generalmente necesitaba obtener el permiso de su señor feudal, dado el sistema de servidumbre, donde imperaba la obligación de trabajar la tierra y pagar tributos.

Con la consolidación de los tipos de propiedad y formas de producción, el surgimiento de los estados-nación, la consolidación de las fronteras, el fortalecimiento del Estado, se da un motor importante: la llamada conquista del continente americano, y la necesidad de justificar el despojo y la acumulación originaria de capital. Así, la migración impulsó la concreción y fortalecimiento del capitalismo: del campo a la ciudad, de lo agrícola a lo industrial, de Occidente a América. El desigual nivel de desarrollo de los pueblos condicionó el trato entre estos. En *El Capital*, como se verá más adelante, Marx plantea cómo el proceso histórico de despojo y la acumulación originaria fueron indispensables para la diferenciación del desarrollo en sociedad, el aumento de las necesidades y la desigualdad.

Recapitulando, la migración en tanto desplazamiento de un sujeto (extranjero) de un territorio a otro que traspasa una frontera, pasa a ser una problemática social-política en cuanto a la condición de clase social, teniendo su principal soporte en la desigualdad, las necesidades, confluyendo en el trato desde las normas sociales y jurídicas. Precisamente, para contrarrestar esto, Marx plantea la necesidad de una construcción universal de sociedad, idea que rescata fundamentalmente de Jean-Jacques Rousseau (*Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*) y Kant (*Hacia la paz perpetua*).

2.2 Pensamiento de Kant

Hasta el momento, cuando hablamos de migración desde una perspectiva del materialismo histórico, se parte de la premisa de que la desigualdad atraviesa los fenómenos sociales en un lugar y tiempo determinado. En virtud de esto, lo que precede al trato es el lugar que se ocupa dentro de un modo de producción. Desde esta línea de pensamiento, si el objetivo es disminuir la desigualdad y buscar la armonía en una sociedad, y con ello, el trato al interior y al exterior, el análisis debería encumbrarse a la búsqueda de un estado real de cosas que permitiera disminuir la hostilidad entre las personas y pueblos, apostando por la hospitalidad y la paz. Al menos esta es la propuesta de Kant en *Hacia la paz perpetua*, donde ofrece el marco teórico y conceptual que sirve de guía en la comprensión del trato desde la migración, incorporando el aspecto ético.

Kant parte de la premisa universal de que el hombre, guiado por su razón práctica, puede renunciar de manera voluntaria al estado de naturaleza y plantearse la paz como un

fin y, a la vez, como un deber. Para este autor, debería instaurarse un orden de convivencia cosmopolita, una *ciudadanía mundial* limitada a condiciones de hospitalidad universal; es decir, establece la necesidad de una relación de continuidad entre la política interior de un Estado y la política exterior, entre el derecho público, el derecho de gentes y el derecho cosmopolita. Este *continuum* de trato, lo mencionamos en Marx al inicio de esta exposición. Kant, por otra parte, señala que:

Hospitalidad significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro. Este puede rechazar al extranjero, si ello no acarrea la ruina de éste, pero mientras el extranjero se comporte amistosamente en su puesto, el otro no puede combatirlo hostilmente. No hay ningún derecho de huésped en el que pueda basarse esta exigencia [...] sino un derecho de visita, derecho a presentarse a la sociedad, que tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra, sobre la que los hombres no pueden extenderse hasta el infinito, por ser una superficie esférica, teniendo que soportarse unos junto a otros y no teniendo nadie originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra (319).

El filósofo parte de la posesión común de la tierra, lo que implica un derecho original de todos los individuos a la posesión de una parte de ésta. Es decir, al ser limitada la superficie esférica de la tierra, todos tenemos igual derecho sobre ella, sin que nadie tenga más derecho que otro, sino:

un *derecho de visita* para ser recibido en sociedad que le corresponde a todo ser humano en virtud del derecho de copropiedad de la superficie del globo terráqueo [...] y el derecho a utilizar esta *superficie* que pertenece comunitariamente a la especie humana para un eventual comercio (Kant 90).

Autoras como María del Rosario Guerra y Maribel Sánchez² han rescatado una serie de posicionamientos kantianos al respecto, diferenciando la noción de tránsito y la de refugiado. Por su parte, Benhabib (citado en Guerra y Sánchez 210) plantea que el derecho sobre la superficie es un derecho que pertenece a todos los seres humanos en la medida en que los vemos como participantes potenciales en una república mundial; este derecho regula las interacciones de individuos que pertenecen a entes civiles diferentes, pero que se encuentran el uno con el otro en los márgenes de las comunidades circunscritas.

Así, para la existencia de un trato hospitalario, de una disminución de desigualdad, se debe partir de una existencia *a priori* de dignidad humana y de derecho natural a la existencia, es decir, la obligación de hospitalidad pertenece al orden del “derecho público de la humanidad” (Guerra y Sánchez 210), ya que la interacción entre individuos es inevi-

2 Véase: “¿Es posible pensar la migración y el refugio desde la hospitalidad Kantiana?” (2018).

table al ser finita la superficie terrestre. He aquí los fundamentos de lo que conocemos como derechos humanos.

En el apartado la *Doctrina del derecho*, Kant parte del principio de la posesión originaria del suelo para articular y limitar el derecho de propiedad: “Todos los hombres están originariamente (es decir, antes de todo acto jurídico del arbitrio) en posesión legítima del suelo, es decir, tienen derecho a existir allí donde la naturaleza o el azar los ha colocado (al margen de su voluntad)” (citado en Guerra y Sánchez 212). En este sentido, si bien Marx reconoce el derecho innato de la humanidad a poseer la tierra, esto es, a una ciudadanía universal, idea que desarrollaría posteriormente con el comunismo, para Marx la posesión no es en abstracto; está asociada a un tipo de propiedad. Por lo tanto, la única forma de poder acceder al reconocimiento de ese derecho innato a la tierra, a producir de ella, a moverse por ella, es decir, a migrar y transitar, es con la destrucción de la propiedad privada que condiciona directa o indirectamente el trato, y con ello, la desaparición de las clases sociales que se derivan de la división social del trabajo.

Así, mientras para Kant el trato hacia el otro parte de la dignidad como principio innato, fundada en un principio *a priori* (Kant citado en Guerra y Sánchez 214), para Marx el reconocimiento de la dignidad está mediada por las relaciones sociales. De manera que el trato, para Marx, no es único y el mismo, sino que está definido por el comportamiento material. Si el ser humano posee una dignidad intrínseca, esto es, derechos inalienables como a desplazarse, migrar, se requiere, entonces, de una estructura universal que garantice este derecho, lo que Kant llama una sociedad de naciones: el *derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres*, una federación de naciones. Kant plantea que el derecho de ciudadanía mundial debe limitarse a las condiciones de una hospitalidad universal para sostener la esperanza de una continua aproximación al estado pacífico.

En conclusión, si se busca un estado pacífico, donde la desigualdad entre territorios no afecte el reconocimiento de la dignidad humana, independientemente de si se trata de un extranjero o ciudadano; donde las relaciones sociales se caractericen por un trato hospitalario, independientemente de las diferencias en los modos de producción y del grado de desarrollo concreto de las sociedades mediados por las fronteras, cabría preguntarnos: ¿cómo se podría aspirar a una sociedad así? ¿Podrían existir en sociedades desiguales un trato igualitario mundial? ¿Qué implicaciones tendría para la migración? ¿Qué posturas se han suscitado al respecto al interior del marxismo?

2.3 Discusión al interior del marxismo en torno a la migración

Hay que partir de la idea de que Marx no proporcionó un análisis específico de los con-

ceptos de extranjero, territorio y frontera, pero en sus escritos se infieren sus posturas, las cuales podríamos catalogarlas de etnocentristas. Desde el marxismo, al tener los territorios un desigual grado de desarrollo de sus fuerzas productivas, las fronteras crean relaciones de dependencia y desigualdad entre los pueblos, al restringir y controlar el acceso a los recursos y al trabajo. De esta forma, el extranjero, en tanto proletario que es oprimido por la burguesía de un país y que vende su mano de obra a bajo precio para mantener la ganancia del capitalista, migra hacia otro territorio donde su fuerza de trabajo sea mejor pagada, sometiéndose a la explotación de la burguesía de otra nación.

Esto puede ser estudiado en textos como la carta a Sigfrid Meyer y August Vogt de 1870, donde Marx plantea reflexiones acerca del fenómeno de la inmigración:

Irlanda envía constantemente su propio excedente hacia el mercado laboral inglés y, por tanto, fuerza a la baja los salarios y la posición material y moral de la clase obrera inglesa”; “cada centro industrial y comercial en Inglaterra posee ahora una clase obrera dividida en dos campos hostiles, proletarios ingleses y proletarios irlandeses. El trabajador medio inglés odia al trabajador irlandés como un competidor a la baja de su nivel de vida [...] Este antagonismo es el secreto de la impotencia de la clase obrera inglesa, a pesar de su organización (citado en Moreno pár. 7).

También en Carta a Engels, 1869 se habla de esto: “La línea férrea a California fue construida mediante la importación de gentuza china con el fin de deprimir los salarios” (Marx citado en Moreno pár. 2). Como se lee, para el marxismo, la migración fuerza a la baja los salarios y no solo eso, sino la posición material y moral de la clase trabajadora del territorio (entiéndase también país) al que se llega. La migración de la clase baja es un recurso más del sistema capitalista para mantenerse a flote, esto es, crea el problema para sus propios intereses. Francisco Moreno recupera este análisis para subrayar la posible xenofobia de los clásicos cuando señala:

[...] dejó caer con total naturalidad su xenofobia hacia toda aquella “chusma” tan dócil venida de China, causante de serios contratiempos a la clase trabajadora que empezaban a organizarse en los EE UU. Por lo visto, para los primeros teóricos del proletariado, los laboriosos chinos no formaban parte de la clase obrera de vanguardia (pár. 13).

Para algunos marxistas esto puede resolverse con un concepto universal de ciudadanía (esto es, un *status* que proteja al proletario en cualquier parte del mundo unipolar); sin embargo, para los más comprometidos con el ideal comunista, lo que debe ser repensado es el trabajo asalariado mismo, ya que lo que mayormente empuja a la gran mayoría de proletarios a pasar las fronteras, es la dinámica del dinero y los recursos del capital, la

venta de la fuerza de trabajo, donde los estados regulan el precio de la mano de obra (más barata en unos territorios que en otros) para mantener precios y producción a bajo coste de mercancías, y, por ende, mayor consumo.

Entonces, la propia esencia del libre mercado se basa en la explotación de territorios y de la mano de obra de esos territorios, es decir, las vidas de las personas, para sostener un consumo y *status quo* en otros lugares. Así, la autorización para salir de un país legalmente identificado (pasaporte) y para ingresar a otro (visa), tiene un marcado componente de clase social: mientras para la clase media y alta es un trámite burocrático más, para las clases bajas es un imposible legal. Esto significa que, el sujeto que tiene que desplazarse para sobrevivir, pasa de ser la reserva de mano de obra en su país, a ser la reserva de mano de obra en otro, lo cual justifica, si el ingreso al territorio se hizo sin el permiso, o sea, de forma irregular, el trato como personas de segunda y conduce a mayores desigualdades sociales. Stephen McGlinchey, Rosie Walters y Christian Scheinpflug respaldan este argumento cuando plantean que “el capitalismo es un sistema internacional en expansión y permite fronteras internas sólo en la medida en que pueda trascenderlas económicamente” (pár. 1). Las modernas leyes de Migración son un reflejo de esto. Así, un proyecto de libre tránsito, migración legal o un mundo sin fronteras son concepciones enemigas del capital.

Esto porque existe una relación estrecha entre el llamado ejército de reserva industrial y las migraciones. Para Marx, las migraciones masivas son parte integrante del proceso de formación del modo de producción capitalista y de su reproducción a escala mundial (ejemplo, del campo a la ciudad). Hay autores de corte marxista como Pietro Basso que plantean que Marx estaría en desacuerdo con una migración libre (pár. 9), ya que con ella se retrasa la revolución, porque el obrero de forma individual escapa hacia una realidad económicamente más cómoda, para salvarse, lo cual no permite que se concreten las contradicciones del capitalismo. O sea, el sueño del proletario no debería ser desplazarse hacia un territorio donde pueda vender más caro su fuerza de trabajo a la burguesía de otro país, sino destruir a toda la burguesía, tanto nacional como internacional.

Por su parte, marxistas como Marini, toma como punto de partida el planteamiento de Marx, como uno de los mecanismos a los que recurre el capital para contrarrestar la caída de la tasa de ganancia (cf. *El capital*, Tomo III)³. En este texto Marx, subraya que el capital tiende a aumentar la población trabajadora, en una especie de “condición previa” a lo que llama aumento de la plusvalía, haciendo una distinción entre la mano de obra

³ Para profundizar, consultar: *Ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia*, Sección tercera Ley de la tendencia decreciente de la cuota de ganancia Capítulo XIII de *El Capital* (Tomo III).

excedentaria inservible y las condiciones para aprovecharla.⁴

En pocas palabras, en Marx, la demanda de fuerza de trabajo aumenta con la progresión de la acumulación de capital, con el aumento del capital global, la demanda de trabajo aumenta en términos absolutos, pero disminuye en términos relativos; lo cual, a nivel mundial, genera una *superpoblación* relativamente creciente que se convierte en el ejército industrial de reserva. Marx denomina a esto la ley absoluta, general, de la acumulación de capital, en *El Capital*, Tomo I, Capítulo 25, en palabras de Basso: “Cuanto más importante es la riqueza social, teniendo en cuenta el capital, su volumen y su crecimiento [...], más considerable es el ejército industrial de reserva” (Basso 1). Esta relación entre acumulación de capital, ejército activo de personal asalariado y ejército industrial de reserva, según Basso, tiene como resultado, lo que diría Marx en el *Anti-Duhring*: encadenar al obrero al capital de forma aún más sólida de la que Hefesto encadenó a Prometeo a una roca.

Por esto, en Marx, la única manera de combatir un sistema internacional es con otro de corte universal; otro que no esté mediado por la desigualdad de la división social del trabajo y de clases y de intereses, o sea, un mundo donde todos los pueblos, todas las naciones, compartan un mismo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. En *Crítica al Programa de Gotha*, diría que la riqueza para garantizar esto ya existe; como resultado, no tendrían las personas que verse forzadas a salir de un lugar a otro, al no existir Estado, al desaparecer la “subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo” (Marx 18), con el respectivo desarrollo de los individuos y las fuerzas productivas.

Es dable reconocer, pues, que los conceptos de extranjero, territorio y frontera están asociados a la existencia de la diferencia y a la existencia misma de trato distinto en las relaciones sociales, en el modo de producción, a las clases y a la división social del trabajo. En un mundo sin clases sociales ni desigual desarrollo de fuerzas productivas, sin Estado, sin instituciones jurídicas como las conocemos, sin propiedad privada, no tendría razón de ser ni el establecimiento de fronteras que delimiten territorios, ni la diferenciación entre ciudadanos y extranjeros.

Para otros estudiosos del tema, como Francisco Moreno, en Marx, el libre mercado era positivo hasta tanto se desarrollaran las fuerzas productivas y se llegara al fin del capitalismo; pero la migración era causa de enojo (pár. 9). Según este autor, Marx lo vio como un proceso violento, como si “enormes” masas de campesinos fuesen expulsadas de sus medios tradicionales de subsistencia y fueran arrojadas a las zonas industriales y comerciales de las grandes ciudades (pár. 7). Para este autor, la visión marxista restaba toda importancia a la aspiración y posterior decisión personal del migrante por labrarse un

.....
⁴ Para ahondar acerca de la superexplotación del trabajo y el papel de la migración internacional, consultar: “Migración internacional y superexplotación del trabajo” (2013), de Violeta Núñez.

futuro mejor, ya que lo colectivo debiera primar por sobre lo individual (pár. 8).

Desde nuestro punto de vista, existe una doble lectura desde el marxismo: la migración como un fenómeno social que aumenta la riqueza y la contradicción en el capitalismo, y que conlleva a que una masa de obreros venda su fuerza de trabajo hasta su posterior declive; y la migración como fenómeno político que ralentiza el cambio hacia una sociedad superior. Estas posturas nos muestran que, al interior del propio análisis del materialismo histórico y dialéctico, al interior mismo del marxismo, no existe un único criterio, sino perspectivas que van enriqueciendo la discusión respecto a lo material, lo moral y lo político.

3. Conclusiones

Una aproximación a la migración desde una perspectiva que parte del materialismo histórico y dialéctico, nos lleva a profundizar en las complejidades y las intersecciones entre la movilidad humana y las estructuras socioeconómicas, sobre todo en el concepto de trato que parte de las relaciones sociales al interior y al exterior de una nación. La migración, en tanto desplazamiento de un territorio a otro, está intrínsecamente ligada a las condiciones materiales, a los distintos grados de desarrollo de las fuerzas productivas de los pueblos, por tanto, al desigual acceso a recursos que definen los modos de vida en condiciones de existencia determinadas.

En consecuencia, una explicación posible desde el marxismo, donde las relaciones mediadas por la división social del trabajo, determinan la definición del trato al extraño (hospitalidad u hostilidad) que pertenece a otro territorio, fuera de la frontera, tanto en las normas sociales (representaciones, discursos y prácticas) como en las normas jurídicas (leyes de migración), es fructífera, aunque se le pueden realizar diversas críticas válidas, como la noción etnocentrista de la que parte, la reducción de la compleja articulación de la sociedad a las condiciones materiales, el poco abordaje al papel de la raza y al género, entre otras. Resulta preciso pues, seguir indagando en el tema, fundamentalmente en la noción de ciudadanía mundial y sus implicaciones para la disminución de la desigualdad, con el propósito no solo de interpretar nuestra realidad inmediata sino de transformarla.

Referencias

- Arlettaz, Fernando. "La exclusión del extranjero. Consideraciones de Filosofía jurídica". *REDUR*, Vol.12, 2014, pp. 7-26.
- Basso, Pietro. "Sobre el ejército de reserva industrial y las migraciones: un enfoque internacionalista". *Viento sur*, 2019. <https://vientosur.info/marx-un-enfoque-internacionalista/>
- Bonilla, Alcira. "Ética, mundo de la vida, migración". *Sociedad y Mundo de la Vida a la luz del pensamiento*

- Fenomenológico-Hermenéutico actual*, editado por Ricardo Salas. Universidad Católica Silva Enríquez, 2007.
- Claval, Paul. *La geografía cultural*. Eudeba, 1995.
- Engels, Friedrich. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado. Obras escogidas en tres tomos*. (Tomo III). Progreso, 1974.
- Giménez, Gilberto. “Territorio y cultura”. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Vol. 2, No. 4, 1996, pp. 9-30.
- Guerra, María del Rosario y Sánchez, Maribel. “¿Es posible pensar la migración y el refugio desde la hospitalidad Kantiana?”. *REMHU*, Vol. 25, No. 53, 2018, pp. 205-218.
- Kant, Immanuel. *Hacia la paz perpetua*. Traducido por J. Muñoz. Gredos, 2010.
- Kapuściński, Ryszard. *El encuentro con el otro*. Anagrama, 2007.
- Marini, Mauro. *Dialéctica de la dependencia*. Era, 1974.
- Martínez Bastida, Eduardo. *Derecho penal del enemigo*. Tribunal Superior de Justicia, 2009.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. “Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista”. *Obras escogidas en tres tomos*. (Tomo I). Progreso, 1973.
- Marx, Karl. *Crítica del programa de Gotha*. Progreso, 1977.
- Marx, Karl. “La llamada acumulación originaria”. *El capital*. (Tomo II). Marxist Internet Archive, 2002. https://www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1310675433.lflacso_1867_02
- Marx, Karl. “Carta a Sigfrid Meyer y August Vogt”. Marxist Internet Archive, 2019. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870/abril/09.htm>
- Moreno, Francisco. “Inmigración (XXXI): El enojo del intelectual Karl Marx”. *Instituto Juan de Mariana*, 2012. <https://juandemariana.org/inmigracion-xxxi-el-enojo-del-intelectual-karl/>
- Morgan, Lewis. *Ancient Society*. K.P. Bagchi and Company, 1877.
- Musset, Alain. “De los lugares de espera a los territorios de la espera. ¿Una nueva dimensión de la geografía social?”. *Documents d'Análisi Geogràfica*, Vol. 61, No. 2, 2015, pp. 305-324.
- McGlinchey, Stephen, Walters, Rosie y Scheinpflug, Christian. “Marxismo, migrantes y fronteras”. *Teoría de las relaciones internacionales*. LibreTexts, 2022. [https://espanol.libretexts.org/Ciencias_Sociales/Ciencias_Sociales/Sociologia/Sociología_Internacional/Libro%3A_Teoría_de_las_Relaciones_Internacionales_\(McGlinchey%2C_Walters_y_Scheinpflug\)/05%3A_Marxismo/5.02%3A_Marxismo%2C_Migrantes_y_Fronteras](https://espanol.libretexts.org/Ciencias_Sociales/Ciencias_Sociales/Sociologia/Sociología_Internacional/Libro%3A_Teoría_de_las_Relaciones_Internacionales_(McGlinchey%2C_Walters_y_Scheinpflug)/05%3A_Marxismo/5.02%3A_Marxismo%2C_Migrantes_y_Fronteras)
- Nájera Aguirre, Jessica. “El complejo estudio de la actual migración en tránsito por México: Actores, temáticas y circunstancias”. *Migraciones internacionales*, Vol. 8, No. 3, 2016, pp. 255-266.
- Núñez Rodríguez, Violeta. “Migración internacional y superexplotación del trabajo”. *Argumentos*, Vol. 26, No. 27, 2013, pp. 273-277.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Calpe, 1923.
- Sierra Sosa, Liga y Robertos Jiménez, Julio. *Migración, trabajo y medio ambiente*. Plaza y Valdés, 2006.
- Spencer, Herbert. “A Theory of Population, deduced from the General Law of Animal Fertility”. 1852. https://victorianweb.org/science/science_texts/spencer2.html
- Taylor, Edward. *Primitive Culture*. Cambridge University Press, 1871.



**LA CORPORALIDAD Y LA COMUNIDAD A PARTIR DE LAS FILOSOFÍAS PARA LA LIBERACIÓN
 Y ALGUNAS OTRAS PROPUESTAS FILOSÓFICAS EN AMÉRICA LATINA:
 ECOPOLÍTICA, CORPOERÓTICA Y CONTRA-PEDAGÓGICA NUESTROAMERICANA
 PARA EL PRESENTE¹**

**CORPORALITY AND COMMUNITY BASED ON THE PHILOSOPHIES FOR LIBERATION AND SOME
 OTHER PHILOSOPHICAL PERSPECTIVES IN LATIN AMERICA: NUESTROAMERICAN
 ECOPOLITICS, CORPORAL-EROTICA AND COUNTER-PEDAGOGICS FOR THE PRESENT**

Ian David García Sánchez

Universidad de Guanajuato, Departamento de Filosofía, Guanajuato, México.



<https://orcid.org/0009-0001-3763-4475>, e-mail: id.garciasanchez@ugto.mx

Recepción: 5 de septiembre de 2024 – Aceptación: 10 de diciembre de 2024

Resumen

En este texto nos proponemos elaborar dos categorías, la corporalidad y la comunidad, haciendo un viaje genealógico por cierta historia de las filosofías para la liberación; así como abonando a la discusión con conceptos de algunas otras perspectivas filosóficas en Nuestra América. Nuestro objetivo es entregar una serie de herramientas conceptuales que permitan afrontar filosóficamente ciertos fenómenos del presente en el territorio. Primero, trataremos de la ecopolítica: una política que históricamente había querido hacer justicia con “el pobre”; pero que ha terminado por descubrir que la justicia había que hacerla con la “Madre Tierra”. En segundo lugar, hablaremos de la corpoerótica: una erótica que junto a los feminismos latinoamericanos había pretendido liberar a “la mujer” de su lugar relegado al espacio privado del hogar, pero al hacerlo, dio cuenta del problema del cuerpo. Finalmente, exploraremos la contra-pedagógica: una pedagogía no “eurocéntrica”, ni “bancaria”, sino, por el contrario, problematizadora.

Palabras clave: liberación, política, erótica, pedagógica, feminismos.

Abstract

In this text we would like to elaborate two categories, corporality and community, carrying out a genealogical journey through a certain history of philosophies for the liberation; as well as contributing to the discussion with concepts of some other philosophical perspectives in Our America (Nuestra América). Our aim is to provide a series of conceptual tools that allow us to philosophically confront certain phenomena of the present in the territory. First, we will deal with Ecopolitics: a way of doing politics that historically had wanted to do justice with “the poor”; but which has ended up discovering that justice had to be done with the “Mother Earth”. Secondly, we will talk about the Corporal-Erotica: an erotica that along with Latin American feminisms had tried to free “the woman” from his place relegated to the private space of the home, but in doing so, he realized the problem of the body. Finally, we will explore the Counter-Pedagogics: a pedagogy non “Eurocentric”, nor “banking”, but, on the contrary, problematizing.

Keywords: liberation, politics, erotica, pedagogics, feminisms.

¹ Este texto es el resultado de dos semestres de investigación y discusión en el Seminario Permanente de Lecturas Críticas Afro-latinoamericanas, perteneciente al Círculo de Literatura y Filosofías del Sur, en la ciudad de Cracovia, Polonia, donde trabajé como codirector del 7 de octubre de 2023 al 24 de febrero de 2024; así como del 2 de marzo de 2024 al 29 de junio de 2024

1. Introducción: *filosofía de la liberación, filosofías para la liberación*

Primero trataremos de eso que aquí hemos llamado ecopolítica, corpoerótica y contra-pedagógica nuestroamericana. La construcción de estas tres categorías es una tentativa epistémica, pero no un esfuerzo por detener un pensamiento en movimiento y en constante cambio. Antes bien, quisiéramos abrir una discusión que inaugure posibles senderos para la región, pero que no pretenda erigir una verdad que termine por dar una respuesta a los problemas contemporáneos que aquí enfrentamos. (Problemas también en constante cambio, como veremos). De modo que la perspectiva intelectual de este texto sería la de “prestar el flanco a la crítica”, precisamente porque una de las consignas centrales de las *filosofías para la liberación* es la crítica y la autocrítica. Es decir, el diálogo. El trabajo conjunto².

Hablamos de Nuestra América, siguiendo a José Martí, para referirnos a los pueblos de América, proponiéndonos tomar en cuenta a nuestros pueblos originarios y no únicamente a los países Latinoamericanos —esto es, de herencia latina— en la reflexión histórica³. Como proyecto presente, Nuestra América no ignora la herencia latina que permea su cultura desde la Conquista, pero, como proyecto futuro, tampoco quisiera excluir a los diversos pueblos indígenas que la habitan desde hace mucho más de 500 años⁴. Nos situamos en cierto horizonte histórico temporal y por eso la nombramos “Nuestra”, de manera “utópica”, pues las *filosofías para la liberación* entienden que todavía no es nuestra,

1 Tal como señaló el profesor Frédéric Fruteau de Laclós al leer este trabajo. Para el profesor Fruteau de Laclós, “prestar el flanco a la crítica” quería decir que el cuerpo conceptual del trabajo era endeble y que, a su juicio, requería de un replanteamiento. Para nosotros, “prestar el flanco a la crítica” es precisamente la condición de posibilidad de cualquier trabajo crítico. Tal como señala Horacio Cerutti Guldberg, la crítica y la autocrítica es el estado natural del “filosofar” nuestroamericano.

2 Desde el Círculo de Literatura y Filosofías del Sur hemos implementado esta política de trabajo llevando a cabo diversos encuentros con filósofos y escritores latinoamericanos; “transerrados” en Cracovia, Polonia, desde donde escribimos. El Seminario Digital Autogestivo 3: Intersecciones e Intercultura, en donde continuamos trabajando hasta el presente, es una de estas iniciativas.

3 Para José Martí, Nuestra América, más que un territorio o una región geográfica, es una “idea” (133): “Estos tiempos no son para acostarse con el pañuelo en la cabeza, sino con las armas en la almohada, como los varones de Juan de Castellanos: las armas del juicio, que vencen a las otras. Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedra” (133).

4 En *Confesiones de transerrado* (1994), José Gaos fundamenta un punto de vista particular acerca de la historia de las naciones que será determinante para las *filosofías para la liberación* —especialmente para su discípulo, Horacio Cerutti Guldberg—. Según el filósofo español, la continuidad histórica de una nación en un territorio u otro está marcada por los intercambios y el devenir a futuro de conquistadores y conquistados (o de locales y venidos): “A diferencia de [una] manera de concebir las patrias, racista, exclusivista, estática, como que las confina en un territorio y una población primitiva de él, cabe otra. España sería el nombre de una entidad histórica en formación [...], por el mestizaje de iberos y celtas, celtíberos y romanos [...]. México sería el nombre de una entidad en formación a lo largo de la historia, por el mestizaje primero de diversos pueblos indios, luego de estos pueblos mestizos y de los hispanomusulmanes, ahora de estos mestizos y los inmigrantes de otros pueblos, en tierras américas, mexicas... [...] Generalizada esta manera de concebir las patrias, da hacia el futuro una visión más grandiosa aun que la del mito vasconceliano de la raza cósmica: las patrias no serían sendos territorios ocupados estáticamente por sendas razas o pueblos en dominios a perpetuidad [...]; serían más bien espíritus colectivos en formación dinámica en unos u otros territorios destinados a fundirse en la Humanidad” (8).

esa “Nuestra América”⁵. La lucha por la *liberación* sigue en marcha, atravesando lo colectivo y lo individual de manera igualmente transversal y compleja.

De modo que quisiéramos entregar una visión del presente —nuestro presente— valiéndonos de las herramientas que nos puedan ofrecer estas *filosofías para la liberación*, en diálogo con algunos otros planteamientos antropológicos, sociológicos, históricos e incluso a veces psicoanalíticos. Dividiremos sus temas en tres grandes áreas: la política, la ontológico–metafísica y la simbólica. Tal división no la hemos propuesto nosotros, sino que la hemos desarrollado siguiendo el programa filosófico de una de estas *filosofías para la liberación*: la *filosofía de la liberación* del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel⁶. No ignoramos, por supuesto, la polémica distinción entre *filosofía de la liberación* y *filosofías para la liberación*, introducida por Horacio Cerutti Guldberg⁷. Y sin embargo, aquí nos basaremos especialmente en los trabajos de Enrique Dussel (principal exponente de la *filosofía de la liberación* en su variante analéctico–marxiana), pues para los objetivos teóricos de este texto, la arquitectura del edificio dusseliano nos concederá mucho mayores beneficios que otras variantes de las *filosofías para la liberación*. Tales beneficios, mayores y no obstante complejos, rendirán frutos mientras usemos la *filosofía de la liberación* dusseliana como base, guía y esquema de trabajo. Pero nos alejaremos de ella cuando así lo requiera el análisis práctico del presente; para acercarnos a otras visiones y cuerpos teóricos que nos sirvan mejor para explicar ciertos fenómenos en el área del pensamiento nuestroamericano en la que nos encontremos. Esto significa flexibilidad epistémica, en virtud de la complejidad de los temas que trataremos, pero no laxitud. El trabajo sobre la obra de Karl Marx que ha llevado a cabo Dussel⁸, por ejemplo, aunado a la llamada “teoría de la dependencia” —o “teorías”, como aclara Cerutti Guldberg (cf. *Filosofar desde nuestra Amé-*

5 En esta desambiguación de “Nuestra América” seguimos a Horacio Cerutti Guldberg, en su libro *Filosofar desde nuestra América* (2000).

6 Enrique Domingo Dussel Ambrosini (La Paz, Argentina, 1934 – Ciudad de México, México, 2023 [†]) trabajó conjuntamente con algunos otros teóricos del pensamiento latinoamericano como Walter Mignolo, argentino también; Rita Segato, antropóloga feminista; Franz Hinkelammert, filósofo alemán afincado en Costa Rica (“latinoamericanizado”); Aníbal Quijano, pensador de la “colonialidad del poder”; Ramón Grosfoguel, heredero del concepto dusseliano de transmodernidad, entre otros. La novedad en el pensamiento de Enrique Dussel, a nuestro juicio, consistió en elaborar una teoría práctica que superase el giro decolonial al que habían pertenecido sus compañeros de generación —quizá quepa hablar más bien de “modalidades”, que de “generaciones”, como veremos—. Esta superación se cifró en el corpus de su *Filosofía de la liberación* (1996): una filosofía popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los excluidos, de los condenados de la tierra, del mundo y de la historia, “desde la periferia, para hombres de la periferia” (Dussel 10).

7 La pormenorizada revisión histórica de las condiciones políticas y sociales en las que nacen estas *filosofías para la liberación* se encuentra en el libro *Filosofía de la liberación latinoamericana* (1983), donde Cerutti Guldberg intenta una reconstrucción histórica que dé cuenta del “drama” (13), como él mismo lo llama, en el que surgieron las ideas que después iban a constituir este pensamiento para la liberación de Nuestra América.

8 Es especialmente valioso el trabajo que Dussel llevó a cabo en su libro *Las metáforas teológicas de Marx* (1993), en el que hace coincidir algunas de las principales tesis del *Capital* de Karl Marx con los simbolismos y figuras de la tradición semita–cristiana.

rica)—, nos será útil a la hora de hablar del trabajo vivo extraído y francamente robado al trabajador indígena durante la Conquista y hasta el presente. Pero su interpretación de la liberación de “la mujer” dejará mucho qué desear en cuanto a la caracterización social de la cuestión (especialmente tomando en cuenta la evolución antropológica de las discusiones feministas en América Latina y el Caribe).

En ese momento, nos acercaremos a otras autoras y autores que han comprendido el fenómeno en su profundidad y abstracción de manera mucho más rica y actual. Ello solamente para llevar a cabo el objetivo de “filosofar” desde Nuestra América, tal como lo conciben estas *filosofías para la liberación*:

No se trata de afirmar, una vez más, programáticamente la existencia de una filosofía latinoamericana para señalarla simplemente con el dedo, sino de recuperarla y resignificarla para perfeccionar su conceptualización. Quizá sea el momento de avanzar una propuesta más elaborada desde el punto de vista epistemológico, metodológico y procedimental. Se trata de buscar los modos en que una filosofía así pueda concretarse más y mejor (Cerutti, *Filosofar desde nuestra América* 32).

2. La filosofía de la liberación dusseliana, una filosofía bárbara

Según Dussel, la *filosofía de la liberación* tiene por objetivo principal el cuestionamiento crítico de la centralidad del Ser en cuanto Ser⁹, pues —en última instancia— “la ontología, el pensar que expresa el ser —del sistema vigente central—, es la ideología de las ideologías” (*Filosofía de la liberación* 16). Parménides, desde la periferia de la magna Grecia, enunció filosóficamente el comienzo radical de la filosofía como ontología: “El ser es, el no-ser no es” (citado en Dussel, *Filosofía de la liberación* 16). El Ser fue, a partir de ese momento, el fundamento del mundo y del “Imperio” (Dussel, *Filosofía de la liberación* 17). Pero el Ser era griego, “la luz de la propia cultura griega” (Dussel, *Filosofía de la liberación* 17), de manera que para erigirse en Ser tuvo que determinar su No-Ser como algo *exterior* a sí mismo. Por el contrario, la *filosofía de la liberación* dusseliana se propone observar las sombras históricas que la luz del Ser por fuerza tiene que excluir para ser luz.

Sin embargo, la historia genealógica de la *filosofía de la liberación* no se encuentra determinada por la historia del Ser¹⁰. Antes bien, la historia del Ser es el esfuerzo por

9 También señala que: “La filosofía clásica de todos los tiempos es el acabamiento o el cumplimiento teórico de la opresión práctica de las periferias” (Dussel, *Filosofía de la liberación* 17). Este apartado es una elaboración crítica de esta idea.

10 En la *historia* de la *filosofía de la liberación* de Enrique Dussel ha habido diversos momentos crítico-políticos que han determinado el nacimiento de la *filosofía de la liberación* en cuanto tal. Entendemos por momentos crítico-políticos los diversos lugares de exterioridad desde los cuales se ha criticado la centralidad del saber y el pensamiento en la historia mundial. Cada uno de ellos será determinante a la hora de llevar a cabo una genealogía de la *filosofía de la liberación* dusseliana, que se apoye en una *historia* del pensamiento crítico: “«Localización» indica la acción hermenéutica por la que el observador se «sitúa» (comprometidamente) en algún «lugar» socio-histórico, como sujeto de enunciación de un discurso. [...] Enunciamos inevitablemente el discurso «desde algún lugar». Desearíamos desplegar una descripción que en el mayor grado posible tenga autoconciencia de

encubrir la auténtica historia del pensamiento crítico-político, pues aunque el sentido de la ontología es la política, la política es anterior a toda ontología (Dussel, *Filosofía de la liberación* 17).

Desde los colonos que, como Heráclito, enunciaron que el Ser es el *Lógos* [λόγος] que, como el muro, defiende la ciudad (de los bárbaros)¹¹, hasta el cosmopolitanismo alejandrino o romano en el que se confunde la ciudad con el cosmos, es decir, se diviniza la ciudad greco-romana y se identifica con la naturaleza misma, la ontología termina por enunciar que el Ser, lo divino, lo político y lo eterno son entes idénticos. Identidad del poder y de la dominación, desde el centro del “Imperio”, sobre las otras culturas y las otras “razas”¹² (Dussel, *Filosofía de la liberación* 18).

La *filosofía de la liberación* dusseliana, sin embargo, quiere probar que todo el auténtico pensamiento filosófico ha emergido de las sombras del Ser, en lo que el Ser oculta. Primero, como pensamiento crítico de los sistemas políticos dominantes más antiguos, como Anatolia, Mesopotamia, Egipto, China, Mesoamérica y el Imperio Inca¹³, y luego como filosofía crítica a partir de la *Pólis* [πόλις] griega. Sócrates fue asesinado porque

su «situación» espacial, histórica, social, de género, etc. [...] Por ello, intentaremos, negativamente, que nuestro discurso no sea «helenocéntrico», ni tampoco «eurocéntrico», «occidentalista», «colonialista», meramente «moderno» (pero tampoco simplemente «posmoderno»), «racista», «machista», etc. Es una «pretensión» (*claim, Anspruch*) que por anticipado se sabe no posible de manera perfecta, por tanto avanza como falible, corregible y sin embargo con sincera pretensión de verdad. (Y de verdad con pretensión de universalidad, hasta tanto no se demuestre honestamente lo contrario)” (*Política de la liberación* 15).

11 De acuerdo con Dussel, en la modernidad esta exclusión operará también como determinación, ocultamiento y negación de los indios, africanos y asiáticos del sur de Asia: “*Ego cogito cogitatum*. Y el *cogitatum* es el indio, el africano y el asiático; ente constituido desde la comprensión del ser europeo (cf. *Ética de la liberación*). Por esto Fernández Oviedo se pregunta: «¿Son los indios hombres?» Y responde: «Sí, los indios son animales racionales, pero se han puesto bestiales por sus costumbres». Ser bestia es *no-ser* hombre. Y entonces es un *rudo* al que tenemos que educar. Y educar es hacerle el don de la «civilización» europea. Se le enseñará el catecismo de Trento, y a la larga, el castellano se impondrá. Y si no se impone el castellano en algunas regiones se imponen sus estructuras culturales de tal manera que este *ego* se impone de todas maneras al otro, que es el indio. ¿Y qué acontecerá entonces? Se dará un paso más. Una cultura particular, que es la europea, se pretende «Universal», y niega todo valor a las otras particularidades. Lo «de suyo» es que la cultura europea es la cultura universal. Este universalismo no es más que el universalismo abstracto de una particularidad que abusivamente se arroga la universalidad y que con esto niega todos los otros particularismos y exterioridad de las otras culturas. Surge así el mecanismo pedagógico de dominación cultural. En el «centro» está la cultura que llamaría *imperial*, en el sentido más fuerte: aquel que impone, por su imperio y voluntad, lo que es suyo» (Dussel, *La pedagogía latinoamericana* 119).

12 Usamos “razas” entre comillas para reiterar, con Aníbal Quijano, la cualidad ficcional de una categoría tal. Para Quijano, la idea de raza es un constructo ficcional, es decir, una “categoría mental” (*Colonialidad del poder* 778) de la modernidad, que surgió por la necesidad de establecer una jerarquía económico-política entre los conquistadores y los conquistados. Para Quijano, la “idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América” (*Colonialidad del poder* 778).

13 La *filosofía de la liberación* dusseliana pretende llevar a cabo una *reconstrucción histórica crítica* que haga estallar desde sus cimientos la dialéctica de la historia de Hegel, proponiendo una nueva historia mundial. Por eso podemos hablar de Anatolia, Mesopotamia, los Aztecas, los Mayas y los Incas, como de primeros sistemas políticos y con ellos de sus respectivas críticas. Dice Dussel: “Algunos post-modernos, acostumbrados a deconstruir «grandes relatos», encuentran que la «de-strucción» que hago del macro-relato moderno hegeliano pareciera ser el mismo discurso invertido. Pero no es así. Se trata de la destrucción ontológica (Heidegger), de-construcción discursiva (Derrida), re-construcción epistemológica (Habermas) desde los vencidos, desde las víctimas de la Modernidad (y también víctimas de la de-strucción heideggeriana, desapercibidas en la de-construcción derridiana o ausentes en la re-construcción habermasiana)” (*Política de la Liberación* 16).

cuestionaba la ideología dominante, así como después será crucificado Jeshúa de Nazareth, y su discípulo San Pablo será perseguido por negarse a bautizar y criticar la “Locura del mundo”¹⁴. Pero en Grecia, Aristóteles terminará por justificar la esclavitud a partir de su idea de la política, y el Imperio Romano usará al cristianismo para justificar su dominación sobre los plebeyos y sobre los otros pueblos. El pensamiento filosófico, que nace siempre en la periferia, termina casi siempre por convertirse en la ideología que “justifica al Imperio” (Dussel, *Filosofía de la liberación* 18).

Ahora bien, si la *filosofía de la liberación* dusseliana es esencialmente un *desvelamiento* del No-Ser históricamente negado, tal entidad se nos revela entonces como corporalidad comunitaria en movimiento. La *filosofía de la liberación* dusseliana es una filosofía del encuentro *cuerpo a cuerpo* —“proximidad”, le llama Dussel (*Filosofía de la liberación* 20), refiriéndose también a la etimología de la palabra *prójimo* (del latín *proximus*)—, de la mirada que penetra al otro. Y dicho contacto es el principio básico de la comunidad —en terminología de Dussel, el “pueblo” (*Filosofía de la liberación* 21)—.

Contra la ontología clásica del centro, desde Parménides hasta Hegel y Heidegger o Marcuse, se levanta “una” *filosofía para la liberación* (no “la” *filosofía de la liberación* —como veremos—) desde la periferia, de los oprimidos en tanto “pueblo” (comunidad)¹⁵. La sombra que la luz del Ser no ha podido nunca iluminar, porque la necesita para justificar su dominación: “Desde el no-ser [...] partirá nuestro pensar” (Dussel, *Filosofía de la liberación* 11). La *filosofía de la liberación* dusseliana es así una *filosofía bárbara*. Es decir, un pensamiento en las fronteras del mundo. Filosofía de la corporalidad y la comunidad, es una filosofía moderna¹⁶ que, como el Ometéotl de los aztecas, no admite dualidad ni dialéctica. No se refiere a un mundo de las ideas, sino a un mundo de los sentidos y de la materia. Un mundo plebeyo: “Se trata entonces de comenzar por aquello que se encuentra más allá del mundo de la ontología, el ser, anterior al mundo y su horizonte” (Dussel, *Filosofía de la*

14 Franz Hinkelammert extrapola el relato paulino a la invasión de América: “Bartolomé de las Casas es un idiota en este sentido [el de Dostoievski]. Tuvo la suerte de no ser entregado al brazo secular del poder del mundo. Eso en una situación en la cual el cristianismo vino a América para bautizar, no para predicar la Buena Nueva. La Nueva que trajo, era una Mala Nueva. Pero bautizaba” (11). Monseñor Romero, asesinado cuando celebraba misa, no tuvo la misma suerte, pues el poder político del Ejército de El Salvador hizo con él lo que hace el poder del mundo con todos aquellos que se atreven a criticarlo. El crimen de Romero lo cometió también Dietrich Bonhoeffer —según Hinkelammert— junto a tantos otros, incluso los socialistas que enfrentaron al nazismo. Por igual motivo, Rosa Luxemburgo, Gandhi y Martin Luther King fueron asesinados. A esta misma estirpe pertenece en Nuestra América el Che Guevara y Camilo Torres. Todos ellos son, a juicio del filósofo alemán-costarricense, testigos de la “Locura del mundo” (12).

15 En el último apartado de este texto, sobre la contra-pedagógica, entregaremos una crítica al concepto de “pueblo”, que no debe confundirse con la idea de “pueblo” de ciertos “populismos” estatales.

16 Dussel elaboró la categoría de *transmodernidad* para distanciarse epistemológicamente de los así llamados filósofos de la posmodernidad. Su *filosofía de la liberación* ve en la posmodernidad la prolongación, el último estertor, de una filosofía moderna que agoniza; en cambio, el proyecto de la filosofía de la liberación se postula como una posibilidad futura para un nuevo mundo, más abierto, en el que los Grandes Relatos hallan lugar, pero solamente cuando son pronunciados por los oprimidos.

liberación 12).

3. La corporalidad viviente: una categoría nuestroamericana

La categoría de corporalidad se opone al concepto de cuerpo en el hecho fundamental de que la corporalidad no admite la dualidad inconciliable alma-cuerpo¹⁷. Para la *filosofía de la liberación* dusseliana y el *movimiento descolonial*, tal como se aborda en Aníbal Quijano¹⁸, la *corporalidad viviente* es el fundamento epistemológico de la crítica al sistema económico-político del capital. Pero también es el punto de partida de toda *Poíesis* [ποίησις], como producción o creación en general. Podemos decir que la génesis de la categoría de corporalidad la encuentra la *filosofía de la liberación* dusseliana en la crítica moderna al capital, siguiendo a Marx, pero la elabora y aplica a los diversos momentos del pensamiento crítico en la historia mundial que se propone *reconstruir*.

Para Dussel, la enajenación del producto del trabajo del obrero en el sistema económico-político del capitalismo es el robo que la acumulación del capital del dueño de los medios de producción perpetra en contra no del obrero como trabajador, es decir, como individuo, sino como *corporalidad viviente* (“El programa científico...” 95). Esto es, el robo de la corporalidad viva —de la vida del trabajador— es lo que da fundamento a la acumulación en el capital:

En el plust tiempo del plustrabajo el trabajador crea «de la nada» del capital un «más-valor» cuya «fuente creadora (*schöpferische Quelle*)» no es ya el capital como su «fundamento (*Grund*)» (no es el valor del salario), sino la propia creatividad de la subjetividad de la corporalidad de la persona del trabajador que *objetivando su vida* nunca más la recuperará. Esa «objetivación» de vida de la víctima acumulada en el capital y no recuperada como «subjetivación» en el obrero, es el tema epistemológico crítico de toda la obra de Marx: es la «causa» de la negatividad de la víctima; es la imposibilidad de reproducir la vida del trabajador (“El programa científico...” 96–97).

17 La polémica aquí no es tanto con Descartes como con Platón. El griego afirma que el cuerpo es el principio de todo mal: *una prisión para el alma*. Bajo la mirada del francés, el cuerpo es una sustancia y todo aquello que ocupa una extensión. Es independiente al alma y, por ende, *puede vivir y moverse sin necesitar de ella*. Diríamos, con el filósofo africano Eboussi Boulaga, que “*Pienso, luego existo* (Descartes) es la causa del crimen contra el *Danzo, luego vivo*” (citado en Dussel, *Ética de la Liberación* 9).

18 Aníbal Quijano plantea, en “Otro horizonte de sentido histórico”, que el movimiento de los más dominados de este mundo, es decir, el “movimiento descolonial” (33), es esencialmente *una fuerza corporal en movimiento*. Una fuerza que posibilita la realización de un horizonte de sentido histórico distinto: “los que si venden sus medios de subsistencia no podrían existir, y al mismo tiempo aquellos que nos dan cuenta de que si eso se termina, nadie de nosotros podríamos vivir; entonces por fin emerge otro horizonte de sentido histórico que ya está aquí, que ya está comenzando; porque no es solo el discurso, no son solo asambleas, están reorganizando sus comunidades, están asociando sus comunidades, están generando otra forma de autoridad política en el mundo que va a tener que competir, y conflictuar, con el Estado, mientras el Estado aún esté allí” (Quijano, “Otro horizonte...” 46).

De modo que la “muerte” de la *corporalidad viviente* del obrero–campesino es la victoria del capital (“El programa científico...” 98), su condición de posibilidad y su perpetuación en el tiempo¹⁹. Por eso, según Dussel y Quijano, siguiendo a Marx —aunque reinterpreta las tesis marxistas para el caso de Nuestra América—, toda resistencia a la moderna opresión del capital tiene que comenzar por el desmantelamiento de la categoría de cuerpo y la fundamentación de una *corporalidad viviente liberada*.

4. Ecopolítica para la liberación: historia mundial, crítica y origen de la modernidad. Enrique Dussel y Bartolomé de las Casas, una interpretación novedosa del texto lascasiano

Si la *filosofía de la liberación* dusseliana culmina su desarrollo histórico en la crítica moderna al capital global del “Imperio” europeo y norteamericano–estadounidense con Karl Marx, desde una perspectiva latinoamericana y del Sur (*sureada*, en terminología de Cerutti Guldberg), no es allí donde comienza ni donde se agota. Los orígenes de las *filosofías para la liberación* tenemos que rastrearlos, acorde con los apuntes del propio Dussel, hasta el origen mismo de la modernidad, en el encuentro entre Europa y América como continente (*Política de la Liberación* 190). La conquista de América, primero por parte de España y Portugal, abre el cerco económico–político en el que la Europa periférica del medioevo había estado encerrada hasta las postrimerías del siglo XV²⁰. Y es allí, en ese encuentro con el así llamado Nuevo Mundo (que era en realidad el Viejo Mundo de Caral, los mayas y los olmecas²¹), donde se origina la constitución de la subjetividad europea moderna

.....
19 En esta descripción del proceso de aniquilamiento del obrero–campesino seguimos de cerca el texto “El programa científico de investigación de Karl Marx (ciencia social funcional y crítica)” (1998), de Enrique Dussel, publicado como capítulo en el libro *Los retos de la globalización, homenaje a Theotonio Dos Santos*, editado por Francisco López Segre (UNESCO), en Caracas, Venezuela.

20 “El «enclaustramiento» feudal europeo no podía ser roto sino por sus extremos, por donde podían ser superadas las murallas que había levantado el mundo musulmán. Dichas murallas se rompen, en Rusia, gracias al principado de Moscú, que derrota a los mongoles, extendiendo sus conquistas por la helada tundra, por el «Techo del Mundo», por el norte del mundo musulmán [...], llega por el este al pacífico en el siglo XVII. El otro camino natural del «des-enclaustramiento» del sitio musulmán (que culmina el proceso de la «Reconquista» ibérica) comienza por la exploración del Atlántico sur-oriental por parte de Portugal, y en especial desde la toma de Ceuta en 1415. El paso decisivo se produce en enero de 1492 cuando Isabel de Castilla toma la espléndida ciudad de Granada, heredera del califato de Córdoba, y diez meses después el genovés Cristóbal Colón (Colombo) llega a unas islas en la costa occidental del Atlántico” (Dussel, *Política de la liberación* 190).

21 “Hace unos cuarenta mil años, habitantes del este de Asia penetraron a través del Pacífico oriental en América por Behring. Hace unos cinco mil años a. C. las bandas nómadas dejaron lugar a comunidades agrícolas. A partir de esta larga tradición autóctona, con influencias neolíticas de los navegantes polinesios, aparecen en el extremo oriente del así llamado «Extremo Oriente» las culturas urbanas amerindias en las zonas montañosas, desde las cordilleras mexicanas hasta los Andes, que se denominan la «América nuclear». Son culturas con sistemas políticos altamente desarrollados. Se puede hablar de existencia de Estados: «La formulación de clases que hace su aparición en la América precolombina es de tipo tributario. Este es el caso

a partir de la determinación de la no-humanidad de los indígenas amerindios, negros y asiáticos del sur de Asia²². Pero es allí también, en ese encuentro de las culturas amerindias con Europa, donde surge por primera vez la crítica a los imperios español, portugués y francés²³, que más adelante se convertirá también en filosofía crítica del imperio inglés, británico–americano. Una crítica intelectual, principalmente, pero nacida de las luchas organizadas y las resistencias a la invasión. Llevada a cabo en primer lugar por los clérigos de la iglesia católica, enviados para evangelizar a “los bárbaros”. Es allí donde tiene lugar la conocida polémica Bartolomé de las Casas–Juan Ginés de Sepúlveda, en la que se ponía en tela de juicio la humanidad de los habitantes originarios del continente americano. Y no es casual que se haya puesto en duda su *cualidad humana*. De nueva cuenta, nos enfrentamos al Ser del “Imperio”, que intenta sobreponerse al No-Ser de los amerindios²⁴. Pero

de los incas, los aztecas, los mayas. Estas formaciones evolucionaron en forma cerrada, sin ninguna amenaza exterior, dada la escasa población del continente, y parece ser que alcanzaron un alto grado de evolución, análogo al de Egipto y China en el viejo continente» (Dussel, *Políticas de la liberación* 29).

22 Esta determinación encuentra, según Aníbal Quijano (2014), su más precisa expresión en la categoría de “raza”, de raigambre puramente americana —como ha quedado dicho [ver nota 13]—, pues el concepto de “indio”, “blanco” o “negro”, no tiene historia conocida antes de América: “La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial / moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido. Implica, en consecuencia, un elemento de colonialidad en el patrón de poder hoy mundialmente hegemónico” (*Colonialidad del poder* 779). Para Quijano y el descolonialismo, esta nominación del Otro viene a redundar hoy día en la dominación histórica de los pueblos latinoamericanos.

23 La invisibilización de la revolución de Haití en el relato de las múltiples historias universales, que actualmente se enseñan en las escuelas y universidades de todo el mundo, es un claro ejemplo de cómo opera el ocultamiento del otro en el plano epistemológico. La *colonialidad del saber* se expresa aquí como “manipulación de la historia”. Según Díaz Espinoza, en su texto *La invisibilización de la Revolución de Haití* (2014): “La Revolución de Haití (1791–1804) es un hecho histórico–político que ha sido omitido por la producción histórica universal, a pesar de ser la primera revolución que se produjo en América Latina. Esto [...] se debe a dos causas principales. Por un lado debido a una violencia epistémica denominada *colonialidad del saber*, lo cual quiere decir que el conocimiento producido en Occidente es *aquel saber que tiene el derecho de enunciar y categorizar los diversos conocimientos y acontecimientos del mundo*, produciendo una geopolítica del conocimiento centrada en Europa como modelo a seguir. En este sentido, para la producción histórica universal, es la Revolución Francesa el acontecimiento político que crea una especie de emancipación liberadora, inferiorizando u omitiendo los procesos histórico–políticos que se producen en la periferia de Europa. Por otro lado y como causa de esta colonialidad del saber, la Revolución de Haití es silenciada e invisibilizada, producto de una inferiorización racial por parte del locus de enunciación occidental, de los sujetos políticos que llevaron a cabo este hecho histórico. Esto es debido a que este hecho histórico fue producido por esclavos negros que luchaban por abolir la esclavitud y con ello crear una república libre e independiente. El hecho de que este acontecimiento tuviera como sujeto político a esclavos y no a ciudadanos, como en la Revolución Francesa, hizo que los intelectuales de la época silenciasen este acontecimiento histórico, debido a que su humanidad es cuestionada por el supuesto ideal de humanidad occidental. Esto hace que la geopolítica del mundo sea dividida en zonas del Ser (civilizados, ciudadanos, blancos), y zonas del No-Ser (primitivos, esclavos, negros), y ello a partir de la construcción de categorías binarias que tienen su locus de enunciación en Occidente” (12).

24 Por eso, desde la *filosofía de la liberación* de Dussel, podemos hablar del encubrimiento del Otro, y del Otro como un ser exterior y, al mismo tiempo, ya controlado por lo Mismo, a través de un método muy particular de violencia mortal: “La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero «nació» cuando Europa pudo confrontarse con «el Otro» y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un «ego» descubridor, conquistador,

lo que se debatía en ese momento no era simplemente la *cualidad humana* o *no-humana* de aquellos seres salvajes, sino el estatuto de su *corporalidad viviente*, principalmente porque todos aquellos hombres eran mano de obra esclava y explotada en el proceso de extracción del oro y la plata de las minas²⁵. Esto es, *corporalidad viviente trabajadora*. Ya desde entonces, De las Casas, a quien podríamos llamar el primer protofilósofo de nuestras *filosofías para la liberación* de Nuestra América²⁶, defendía que

la causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos ha sido solamente por tener por su fin último el oro [...], por la insaciable codicia y ambición que han tenido [...], por ser aquellas tierras tan felices y tan ricas y las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas, a las cuales no han tenido más respecto ni dellas han hecho más cuenta ni estima (hablo con verdad, por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo) no digo que de bestias, porque pluguiera a Dios que como a bestias las hubieran tratado y estimado, pero como y menos que estiércol de las plazas. Y así han curado de sus vidas y de sus ánimas²⁷ (9).

La *filosofía de la liberación* dusseliana se había fijado primero en ese “tan infinito número de ánimas” (De las Casas 9), cobradas por tener al oro como Dios, por la insaciable codicia

colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue «des-cubierto» como Otro, sino que fue «en-cubierto» como «lo Mismo» que Europa ya *era* desde siempre. De manera que 1492 será el momento del «nacimiento» de la Modernidad como concepto, el momento concreto del «origen» de un «mito» de *violencia sacrificial* muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de «en-cubrimiento» de lo no-europeo” (1492: *el encubrimiento* 8).

25 Domingo de Santo Tomás, quien será obispo en La Plata, Bolivia, escribe en una carta a la corona española, el 1º de julio de 1550: “Habrá cuatro años que, para acabar de perderse esta tierra, se descubrió una boca del infierno por la cual entra cada año gran cantidad de gentes, que la codicia de los españoles sacrifica a su dios que es el oro, y es una mina de plata que se llama Potosí” (citado en Dussel, *Liberación de la mujer* 403). La historia de la constitución del capital moderno, y de la modernidad política, tiene su origen en el mercantilismo y el intercambio dinerario ya capitalista en la Conquista de América. Aníbal Quijano definiendo una tesis similar, como hemos visto ya más arriba.

26 Dice Dussel: “Bartolomé hace una crítica por adelantado a todo el mundo moderno europeo, precapitalista, capitalista, industrial-colonialista e imperial. Al indio, al africano y al asiático, primero España y Portugal, después Holanda o Inglaterra con Francia y Alemania, para después a través de Estados Unidos y Rusia, se lo considere una mediación del proyecto de «estar-en-la-riqueza», fundamento de la existencia burguesa o de la sociedad del consumo. Ese proyecto burgués es, al mismo tiempo, un proyecto de dominación que funda una praxis opresora” (29). De modo que también es dable afirmar que: “Bartolomé es [...] el primer teórico explícito de la doctrina de la liberación de la periferia, en el tiempo mismo [en el] que se iniciaba la expansión europea. [...] Las Casas fue, después de los dominicos de la Hispañola en 1511, el primer crítico de la conquista y colonización americana. Y al decir “americana”, decimos mundial (“Fray Bartolomé...” 31).

27 La adaptación del texto del castellano antiguo al español contemporáneo es nuestra.

de los conquistadores²⁸. Pero no es sino hasta nuestros días, con la crítica ecológica²⁹, que hemos reparado, guiados por otras filosofías para la liberación, en la segunda parte de la queja de Bartolomé de las Casas: “por ser aquellas tierras tan felices y tan ricas y las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas” (9). El propio De las Casas observaba ya, aunque sin notarlo, que el principal objeto de explotación no era ese “número infinito de ánimas”, sino “aquellas tierras tan felices y tan ricas”. O mejor, los explotados eran ese “número infinito de ánimas” y “aquellas tierras tan felices y ricas”, pero solamente si entendemos a los primeros como parte constitutiva y extensión de las segundas (en última instancia, la *corporalidad viviente trabajadora* habitaba un territorio).

Rita Segato se ha referido a este modo de comprender el territorio natural como “vitalidad pachamámica” (*Contra-pedagogías* 12), citando a la “Madre Tierra” de los pueblos andinos³⁰, y siguiendo las teorizaciones de algunos feminismos indigenistas. Para Segato,

28 Esto es así por la influencia categorial que había tenido el concepto de “pobre” en la filosofía de la liberación dusseliana, heredado de la teología de la liberación (teologías). Enrique Dussel (cf. *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía*) se distanció filosóficamente de Paul Ricoeur, quien fuera su profesor en París, cuando este comenzó a hablar del Otro en los términos del idealismo hegeliano. Pero la respuesta oral de Ricoeur a la ponencia hecha por Enrique Dussel en el seminario sobre “Hermenéutica y Liberación”, en la ciudad de Nápoles, el 16 de abril de 1991, terminó por darle la razón a la filosofía de la liberación dusseliana: “Este devenir del texto [en acción] reconduce la hermenéutica a la ética, más precisamente a una ética que asigna un lugar central al fenómeno de la alteridad. Me permito señalar que este es un lugar para diversas filosofías de la alteridad: asimétrica para Lévinas, recíproca para Hegel [aunque Dussel estaba en desacuerdo en este punto]. Aquí tenemos también lugar para diversas figuras de la alteridad: la corporeidad, el encuentro del Otro, la búsqueda de la conciencia moral interiorizada. Aquí están también las diversas figuras de los otros, otros en cuanto al encuentro cara-a-cara; otros como el “cada uno” de las relaciones de justicia. Acepto de buena voluntad que estas figuras de la alteridad, del otro y del Otro vengán a resumirse y a culminar en el momento de alteridad en el cual el Otro es el pobre. Es aquí que se encuentran y buscan la filosofía y la teología de la liberación” (*Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía* 175).

29 Para una genealogía de la relación entre ecología y política en la región véase el ensayo de Héctor Alimonda “En clave de sur: la ecología política latinoamericana y el pensamiento crítico”, en el libro *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica* (2017): “Después de caracterizar la existencia de tres tendencias en el campo internacional de la ecología política, y de referirse a la *political ecology* anglosajona y a la *ecologie politique* francesa, [Martín y Larsimont] se ocupan de la tercera, la Ecología Política Latinoamericana: «Aunque en la Ecología Política Latinoamericana se pueden identificar influencias y rasgos de origen más o menos disciplinares y académicos, sin duda sus características definitorias tienen que ver con un encuentro entre la tradición del pensamiento crítico latinoamericano y las vastas experiencias y estrategias de resistencia de los pueblos frente al saqueo y la ‘economía de rapiña’. Mencionamos las reconocidas y tempranas contribuciones de José Carlos Mariátegui, Josué de Castro, Eduardo Galeano, entre muchas otras. No obstante, desde fines de los años noventa se ha venido configurando una perspectiva diferenciada para el abordaje de las relaciones sociedad-naturaleza en la región. Probablemente lo diferencial en esta perspectiva sea su pretensión de hacerlo desde un ‘lugar de enunciación’ latinoamericano. Esto implica reconocer los ámbitos teóricos y territoriales ajenos a las grandes tradiciones consolidadas de la geopolítica del pensamiento occidental. Asimismo, este lugar, de acuerdo a quienes convergen en el Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad, se constituye en un posicionamiento ético, político y epistémico atravesado por la experiencia moderno/colonial [...]. El argumento central es que la marca de origen de lo latinoamericano se asienta en el trauma catastrófico de la conquista y la integración en posición subordinada y colonial en el sistema internacional. En este sentido entonces la Ecología Política Latinoamericana da un lugar relevante a la experiencia histórica que implicó la colonización europea como ruptura de origen de la particular heterogeneidad y ambigüedad de las sociedades latinoamericanas” (Alimonda 40-41). Aunque en general estamos de acuerdo con Alimonda, tenemos que decir que su texto, escrito en 2017, merecería algunas actualizaciones y comentarios. Especialmente después del Seminario de Facundo Martín y Gabriela Merlinsky (Instituto de Investigaciones Gino Germani, Argentina), organizado por CLACSO en 2019.

30 Dice Segato: “La predación de territorios que hasta hace poco permanecían como espacios de arraigo comunal, y de paisajes

la corporalidad es el cuerpo —como territorio—, pero también el territorio geográfico, como cuerpo natural³¹. Nosotros, habida cuenta ya de la cortedad de la *filosofía de la liberación* dusseliana para ofrecer una crítica en este segundo nivel, podríamos denominar a estas “tierras tan felices y tan ricas” una *corporalidad viviente natural* (de la que formaría parte también el “pobre”, en terminología de Dussel, pero asumiendo que la *corporalidad viviente trabajadora* “habita” una *corporalidad viviente natural* —“el territorio”—). De manera que la *política de la liberación* dusseliana no solamente cambiaría su fundamento categorial crítico sino también su estatuto epistemológico, y sus pretensiones explicativas. Podríamos, únicamente como *princeps* y tentativamente, hablar ahora de “una” *ecopolítica para la liberación*.

5. Corpocrítica para la liberación: rearticulación de la palabra de la comunidad femenina. Sor Juana Inés de la Cruz y Rita Segato

Si Bartolomé de las Casas, en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), ejerce una severa crítica al sometimiento y aniquilamiento de la *corporalidad viviente* del trabajador, en tanto que instrumento de trabajo para la extracción del oro por parte de los conquistadores, es decir, para la extracción de la “riqueza”; y en segundo lugar, una crítica a la extracción de esa misma riqueza mineral y “territorial”, y que nosotros hemos llamado provisoriamente *corporalidad viviente natural*; Sor Juana Inés de la Cruz, poeta mexicana, nuestra primera profílosa³² de las *filosofías para la liberación* nuestroamericanas, y pio-

como inscripciones de la historia, es decir, como libros de historia, para su conversión en commodities por la explotación extractivista en las minas y el agro-negocio son facetas de esa cosificación de la vitalidad pachamámica” (*Contra-pedagogías* 12). La *Pacha Mama* del incaico, y de los pueblos de Los Andes, es un símbolo de la creatividad de la naturaleza, explotada, según Segato, por la pedagogía de la crueldad de característica de la modernidad/colonialidad.

31 Segato habla de la *dueñidad* sobre el territorio-cuerpo. La violencia patriarcal se expresa, en la fase apocalíptica del capital, como poder sobre el cuerpo y el territorio: “un mandato masculino de violación, de dominación, de control del territorio-cuerpo y del cuerpo como índice de un territorio” (*Contra-pedagogías* 49).

32 Nos gustaría recordar aquí que este “filosofar” desde Nuestra América, que intentamos llevar a buen término siguiendo a Cerutti Guldberg, requiere muchas veces de la inclusión de elementos diversos —entre los que Cerutti Guldberg incluye hasta el *graffiti*—, que desde cierta tradición de la filosofía académica han sido comprendidos como ajenos a la tarea filosófica. La *historia* (con minúscula) que proponemos en este ensayo, de la mano de Dussel, Quijano y Cerutti Guldberg, tendrá que vérselas muchas veces con estos elementos discordantes: “El pensamiento no académico y hasta los *graffiti* tendrán un lugar en esta *historia*. También, por supuesto, la mujer, ausente hasta ahora salvo referencias escasas. Así se aclara qué se va a historiar y se amplía considerablemente el marco muy estrecho de un pensar que supuestamente se daría solo en los ámbitos académicos preestablecidos: seminarios y universidades. Sor Juana es un ejemplo formidable de transgresión sistemática a este camino y un síntoma de que se busca insuficientemente si solo se atiende a esos marcos institucionales preestablecidos como únicos ámbitos de posible generación de filosofía. Aquí se abre el camino para incorporar la visión de los vencidos de un modo sistematizable: el pensamiento de las sublevaciones indígenas, de las mujeres, *graffittis*, panfletos, proyectos, propuestas, intentos de descubrimientos e inventos científicos y técnicos, etcétera. Esto pone sobre la mesa la cuestión de las fuentes. No ha habido a cabalidad una discusión sobre las fuentes en nuestra historiografía filosófica. Fuentes son escritos que se suponen filosóficos [...]. Este simplismo es agobiante y nos esteriliza. Mucho más cuando se concibe la filosofía latinoamericana como mera glosa de esos textos que se supone son los textos de la filosofía latinoamericana. Establecer un *corpus*, discutir fuentes y sus matices, discriminar vías de aportes diversas,

nera de los feminismos latinoamericanos³³ (en plural), hace lo propio no en el campo del sistema de la producción sino en el campo de la reproducción³⁴, no para “criticar” la economía–política sino para “satirizar” la economía–erótica:

Su Majestad sabe por qué y para qué; y sabe que le he pedido [a Dios] que apague la luz de mi entendimiento dejando solo lo que baste para guardar su Ley, pues lo demás sobra, según algunos, en una mujer; y aún hay quien diga que daña. [...] Pero, señora, ¿qué podemos saber las mujeres sino filosofías de cocina? (De la Cruz 459).

La *Respuesta a Sor Filotea* (1700) es un texto ejemplar de meditada construcción argumentativa³⁵, conocimiento enciclopédico, discurso profeminista latinoamericano, astucia mental y resistencia intelectual, que se opone a los estereotipos de la época sorjuanina respecto a “la mujer”³⁶. (Si ampliásemos el campo, diríamos: respecto a “lo femenino” —más adelante trataremos de esta cuestión—). Con Sor Juana, asistimos a una confrontación filosófica directa con el *archivo patriarcal-falocéntrico*, que subsume las potencias creadoras de la mujer, en primer lugar, como hace ver Sor Juana en su texto, convirtiendo a la mujer en instrumento de producción y reproducción, antes de concebirla como un ser humano con entendimiento. La “cocina” es el símbolo que engloba estas dos áreas de sometimiento o “cautiverio”, como plantea Marcela Lagarde (cf. *Los cautiverios*).

De la Cruz discute con un “discurso anónimo”, el patriarcal, que configura un modo de percibir a las mujeres y sus capacidades intelectuales y eróticas, productivas y dese-

cuidar y reconstruir fuentes, etcétera, es todo trabajo por hacer” (*Filosofar desde nuestra América* 106). A nosotros nos gustaría aportar algo a este trabajo por hacer con este apartado dedicado a Sor Juana Inés de la Cruz.

33 El llamado a Sor Juana, como más adelante al poeta Nezahualcōyotl de Texcoco, y del mismo modo en que hemos podido impugnar la lectura e reinterpretar el fragmento de De las Casas, es un ejercicio hermenéutico basado en el concepto (citado por Cerutti Guldberg) de “la autonomía de las obras de arte”, tal como lo aborda Octavio Paz, y a él referimos ahora. No como una manera de desvincular a la obra de su *contexto histórico*, sino como la clara conciencia de que muchas veces —si no siempre— la obra de arte nace fuera de todo *determinismo histórico–político-social* (influida por él, insuflada de su “realidad”, pero no sujeta). Así lo expresa Paz, en su ensayo dedicado a la poeta, *Sor Juana Inés o de las trampas de la fe*: “La autonomía de las obras de arte frente a los determinismos históricos y su fatal inserción en una época y una sociedad parecen ser ideas contradictorias [...]. Quizá lo sean, pero la realidad también es contradictoria. La cultura de una sociedad en una época dada es un sistema fluido de vasos comunicantes que se irrigan e influyen entre ellos. Es imposible reducir ese conjunto de acciones y reacciones a un determinismo estricto; también lo es negar la conexión de las partes entre ellas y con el todo [...]. Los hechos, las obras y aun las personalidades se corresponden. Y más: riman” (16).

34 En un sentido amplio, no solamente entendiendo “reproducción” como “reproducción sexual”, sino también como “reproducción artística”. Esto es, *creación erótica*. De sublimación de la libido, Éros [ρως], en un trabajo intelectual, físico o sexual–afectivo.

35 Seguimos aquí a la investigadora Beatriz Colombi (2022), profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, en su maravilloso análisis “La *Respuesta a Sor Filotea* de Sor Juana Inés de la Cruz, la comunidad femenina y el archivo patriarcal”, para dar cuenta de los nodos a través de los cuales se articula el discurso sorjuanino en términos literarios, pero también históricos (116-134).

36 Usamos “la mujer”, entre comillas para señalar la cualidad ficcional de esta noción, del mismo modo en que Quijano se refiere a la categoría de “raza” en este mismo sentido. [Ver *nota 13*]

tes. Frente a este *archivo patriarcal–falocéntrico*, Sor Juana erige la idea de una comunidad femenina que gana representación y adquiere “autoridad discursiva” por medio de la palabra. Es decir, una corporalidad comunal con entendimiento. Una corporalidad comunal que recupera el *Lógos* [λόγος] que históricamente le había pertenecido al varón. Las “filosofías de cocina”, que la poeta cita irónicamente, toman el lugar de la Filosofía (en singular), siempre “en boca” del varón en la tradición eurocéntrica–cristiana³⁷. Sor Juana, sin embargo, le opone un discurso crítico, *en movimiento*, a este archivo “cristalizado”, que intenta “fijar” (enclaustrar) el conocimiento, esto es, la *Épistème* [πιστήμη]; creando así lo que nosotros llamaremos “una” *corpoerótica para la liberación nuestroamericana*, es decir, una *filosofía para la liberación de la mujer*³⁸.

“Una” *corpoerótica para la liberación* vendría a ser el segundo momento de “unas” *filosofías para la liberación: filosofía para la liberación* de “la mujer”. O mejor, *filosofía para la liberación* de “la mujer” y “lo femenino”, entendido este último concepto como *potencial erótico–femenino intelectual*, pero también como *corporalidad viviente femenina* (producción y reproducción), y no entrando dicha filosofía en la discusión “sustancialista” ni “esencialista” de “¿Qué es ser mujer?”. Por supuesto, esta *corpoerótica para la liberación* quisiera entender que su postura es perfectible (unitaria por el momento, solamente), que surgirán innumerables críticas a su vera, sobre todo con respecto a la deconstrucción de la categoría de “mujer” que recientemente ha llevado a cabo la llamada “teoría de género”, desmantelando

37 Para Lacan, como para Freud y la psicología moderna —nos permitimos la referencia eurocéntrica para criticar esta misma tradición—, la boca vacía, es decir, abierta, es la expresión corporal del deseo. El niño que quiere comer abre la boca para pedir comida. Primero llora, pero en cuanto es capaz de articular la palabra pide la comida sirviéndose del lenguaje. El niño pronto se *sirve* del lenguaje: “No tengo boca: oímos esto al comienzo de nuestra carrera, en los primeros servicios de psiquiatría a los que llegamos como unos despistados. En medio de ese mundo milagroso nos encontramos con damas muy añejas [...], cuya primera declaración ante nosotros es: *No tengo boca*. Ellas nos hacen saber que tampoco tienen estómago y además que no morirán nunca. En síntesis, tienen una relación muy grande con el mundo de las lunas. La única diferencia es que para esas añejas damas, víctimas del llamado síndrome de Cotard, o delirio de negación, al fin y al cabo es verdad. Están identificadas con una imagen donde falta toda hiancia, toda aspiración, todo *vacío del deseo*, o sea, justamente lo que constituye la propiedad del orificio bucal. En la medida en que se opera la identificación del ser con su imagen pura y simple, tampoco hay sitio para el cambio, es decir, para la muerte. De eso se trata en su tema: están muertas y a la vez ya no pueden morir, son inmortales, como el deseo. En la medida en que aquí el sujeto se identifica simbólicamente con lo imaginario, realiza en cierto modo el deseo” (357). En ese sentido, podemos decir que a “la mujer” se le había arrebatado la posibilidad de *servirse del lenguaje*, es decir, del *Lógos* [λόγος].

38 María Lugones, en *Colonialidad y género* (2008), plantea la idea de una *colonialidad del género*, tal como Aníbal Quijano plantea una *colonialidad del poder* o una *colonialidad del saber*. Dicha colonialidad tiene como fin radical la producción de la categoría de género, la disolución del lazo comunal y la imposibilidad de los oprimidos para gestar una resistencia partiendo de las víctimas en dicho sistema de producción de *género y raza*: “Caracterizar este sistema de género colonial/moderno, tanto en trazos generales, como en su concreción detallada y vivida, nos permitirá ver la imposición colonial [...]. Nos permitirá la extensión y profundidad histórica de su alcance destructivo. Intento hacer visible lo instrumental del sistema de género colonial/moderno en nuestro sometimiento —tanto de los hombres como de las mujeres de color— en todos los ámbitos de la existencia. Y, a la vez, el trabajo hace visible la disolución forzada y crucial de los vínculos de solidaridad práctica entre las víctimas de la dominación y explotación que constituyen la colonialidad” (77). Lugones propone en su ensayo que la importancia de llevar a cabo una transformación de las relaciones comunales es central para generar una resistencia al sistema interseccional de la producción de *raza/clase/sexualidad/género*. Este aporte no estaba sino esbozado en la obra de Quijano.

el binario hombre-mujer, masculino-femenino, y fundando nuevas categorías, acerca de las cuales, por supuesto, esta *corpoerótica para la liberación* quisiera estar al tanto, a la escucha de sus teorizaciones³⁹. De todas maneras, en esta investigación avanzamos con una honesta pretensión de verdad en el análisis histórico–filosófico de la cuestión de la opresión de “la mujer” (que es, en última instancia, la cuestión de la *producción del género*, siguiendo a María Lugones), históricamente subsumida doblemente por el capital y por el varón — primero criollo y luego mestizo—, pues entendemos que la crítica del sistema opresor del potencial erótico–femenino puede explicar cabalmente los fenómenos *depresores*, *represores* y *aniquiladores* de la vida que en nuestros días violentan, y en última instancia, asesinan a “la mujer”, a los homosexuales, a los transexuales, a lxs personxs no binarixs, a los varones que se niegan a jugar el juego de la “fratría”⁴⁰, etc. En una palabra, para esta *corpoerótica para la liberación*, la liberación de la mujer sería la liberación de toda la humanidad. O mejor, citando a la filósofa e investigadora mexicana Rubí de María Gómez Campos: *El feminismo es un humanismo* (2013).

La *corpoerótica para la liberación* va más lejos todavía. Entiende, con Rita Segato⁴¹ y Sor Juana, que casi todas las culturas de la historia de la humanidad han sido patriarcalistas y en ese sentido opresoras de “la mujer”⁴². En esa misma línea, dice Segato:

39 Según Marcela Lagarde, en *Género y feminismo*: “El género es más que una categoría, es una teoría amplia que abarca categorías, hipótesis, interpretaciones y conocimientos relativos al conjunto de fenómenos históricos construidos en torno al sexo. El género está presente en el mundo, en las sociedades, en los sujetos sociales, en sus relaciones, en la política y en la cultura. El género es la categoría correspondiente al orden sociocultural configurado sobre la base de la sexualidad: la sexualidad a su vez definida y significada históricamente por el orden genérico” (11).

40 En *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, Rita Segato construye la categoría de “fratría”, para referirse al orden comunitario de los varones mafiosos en el fenómeno de los feminicidios. Para Rita Segato, cuyo interés principal es desentrañar este fenómeno, el feminicidio es un texto: “La lengua del feminicidio utiliza el significante cuerpo femenino para indicar la posición de lo que puede ser sacrificado en aras de un bien mayor, de un bien colectivo, como es la constitución de una *fratría mafiosa*. El cuerpo de mujer es el índice por excelencia de la posición de quien rinde tributo, de víctima cuyo sacrificio y consumición podrán más fácilmente ser absorbidos y naturalizados por la comunidad” (34).

41 Para Segato (2018), el patriarcado es anterior a la Conquista: “Es en ese punto que mi tesis se diferencia de la tesis de María Lugones, que afirma junto a algunas otras autoras [Oyeronke Oyewumi, por ejemplo], que el patriarcado es una invención colonial. Yo creo, en cambio, especialmente por la universalidad –en el sentido de extensa distribución planetaria– del mito adánico y del mito psicoanalítico, que el patriarcado se ha cristalizado en la especie con mucha anterioridad y a lo largo del tiempo; pero también creo que es histórico porque necesita del relato mítico, de la narrativa, para justificarse y legitimarse. Si el patriarcado fuese de orden natural, no necesitaría narrar sus fundamentos” (*Contra-pedagogías* 45).

42 Para Dussel, esto también ha sido así para la historia noroccidental: “Este tipo de dominación del varón con respecto a la mujer es tan antigua que es varias veces milenaria: cuatro mil, cinco mil años antes de Cristo los indoeuropeos que vivían en el norte del Mar Negro [...] eran ya totalmente patriarcalistas. Pero no solo ellos, sino también los pueblos semitas, y al hablar de semitas hablo de los babilónicos, asirios, acadios, hebreos; también ellos son patriarcalistas, y si no, ¿cómo llamaban al gran Dios del Cielo? El Padre. [Ellos] no le llaman «Madre del Cielo». «Madre» le llaman los pueblos agrícolas a la «terra–mater», «pacha–Mama». Pero los pueblos que han dominado nuestra historia eran patriarcalistas y llamaban a Dios: «Padre de los Cielos», de tal manera que hasta en la teología, el patriarcalismo ha penetrado, el varón se ha atribuido la totalidad, haciendo del «Otro» (la mujer en este caso), oprimido, no un ante sí opuesto dialécticamente, sino lo incluido en una totalidad opresora” (*Liberación de la mujer* 14).

yo hablo de un patriarcado de baja intensidad, el comunitario, y un patriarcado de alta intensidad, el de las sociedades colonial–modernas. Y hablo del hombre indígena, en su proceso de acriollamiento, como un sujeto bisagra, debilitado ante el blanco y violento [...]. Hubiera resultado imposible la conquista sin un orden de género que permitiera la captura del hombre no-blanco por la lógica del hombre blanco. En suma [...], existe un patriarcado en el mundo no afectado por la colonización. Es decir, el hombre amerindio, en realidad, no solamente fue dominado bélicamente, sino también seducido, y captado por la lógica corporativa de la masculinidad blanca; siendo esto posible porque él ya detentaba una posición de prestigio en sus sociedades que lo predispuso y le permitió asociarse a la mirada del hombre blanco sobre el mundo. [...] Él es presa fácil; la mujer es más invulnerable. En otras palabras, el hombre es mucho más vulnerable a la seducción colonial que la mujer (*Contra-pedagogías* 54).

Para las *filosofías para la liberación*, nuestra *corpoerótica para la liberación* y los feminismos nuestroamericanos liberadores de “la mujer” y de las *potencias erótico–femeninas*, la Filosofía (en singular) tiene que pasar por este momento de crítica histórica, decolonial y finalmente contribuir a la construcción de una comunidad femenina como la que propone Sor Juana Inés de la Cruz en su *Respuesta*. Una comunidad que gane representación y fuerza discursiva por medio de la toma de la palabra, es decir, el *Lógos* [λόγος]. Así poéticamente, como en Sor Juana, o filosóficamente, como en María Lugones, Rita Segato, Marcela Lagarde, entre otras. En el presente, se están haciendo innumerables esfuerzos al respecto de estos objetivos, desde las comunidades LGBT+ hasta los círculos de masculinidades a lo largo y ancho de América Latina. Hombres y mujeres se comprometen con las perspectivas feministas y las perspectivas de género (en plural) para cuestionar las múltiples determinaciones del sistema de producción de género. El compromiso de “una” *corpoerótica para la liberación* será, pues, escuchar estos diálogos, sus críticas y autocríticas y aprender de sus discusiones, ellas mismas liberadoras (desde ese momento) de la *corporalidad viviente femenina*.

6. *Contra-pedagógica para la liberación y praxis revolucionaria a partir de la toma de la palabra: posibles diálogos entre psicoanálisis y filosofías para la liberación nuestroamericana*

En la Primera Conferencia Anual de la Asociación para el Psicoanálisis de la Cultura, llevado a cabo en Washington el mes de noviembre del año de 1996, Frida Saal presentó una conferencia titulada “Ética zapatista, ética psicoanalítica” (91). En esa comunicación, la psicoanalista defendió la tesis de que la praxis revolucionaria del zapatismo, encarnada en el levantamiento de 1994, compartía con la clínica psicoanalítica no solamente una postura “ética” (91) —de *sublevación* ante la *represión* (el doble significado de la palabra le permitía esa interpretación equívoca)—, sino un posicionamiento social y un locus

de cuestionamiento y crítica. De incitación a la responsabilidad (la *resignificación* como “responsabilidad” del analizante (97): una responsabilidad creativa y comunitaria). De la mano de Freud y Lacan, Saal remarcaba principalmente el hecho de que ambas éticas compartieran un umbral curativo: la *expresión verbal* del malestar como principio y base de la “cura”. Como comienzo y proceso que llevaría al sufriente a la *liberación* del dolor y de la enfermedad: “Quizá lo específico de la posición analítica es [...] poder escuchar matices nuevos en los planteamientos que abran el camino para cambios de posición en las relaciones discursivas” (101).

En este último apartado, probaremos establecer un paralelismo entre la ética zapatista-psicoanalítica de la que habla Frida Saal y el locus epistémico de las *filosofías para la liberación* nuestroamericana. El diálogo irá de Frida Saal y el psicoanálisis a la lectura de las *filosofías para la liberación* llevada a cabo por Cerutti Guldberg, pasando por posturas en apariencia antagónicas a esta, como la de Enrique Dussel y Paulo Freire, valiéndonos también de los recursos poéticos de un *tlamatini* náhuatl, Nezahualcóyotl de Texcoco, antiguo gobernante del pueblo mexicano; así como de la categoría de “Verbo”, trabajada por Leopoldo Zea en su libro *La filosofía americana como filosofía sin más* (1989).

Las modalidades (en plural) de estas *filosofías para la liberación*, exploradas y criticadas por Cerutti Guldberg en su libro *Filosofía de la liberación latinoamericana* (1983) —y en algunos otros sitios—, han sido divididas en cuatro vertientes. Estas cuatro posiciones básicas permiten ver en lo general una cierta tetraléctica de las *filosofías para la liberación*. Podemos referirnos a cada modalidad, con Cerutti Guldberg, como “ontologicista, analéctica, historicista, problematizadora” (“Filosofías para la liberación...” 5).

El problema que el argentino encuentra en las primeras tres posiciones —y quizá valga la pena señalar que dichas posiciones han sido criticadas por otros investigadores también⁴³—, es que en lugar de proponerse “fermentar” una cierta historia de la dominación, la dependencia y la opresión, caían en el error de adjudicarse “fórmulas mágicas” (“Filosofías para la liberación...” 7) que presuntamente desvelarían el misterio de una única *repre-sión* en América Latina —en el caso de Dussel, por ejemplo, esa única dominación vendría a ser el “eurocentrismo” y “la teoría de la dependencia” (debiéramos decir “teorías”)—. Pero además, muchas de estas propuestas (solipsistas) ignoraban la historia genealógica que las precedía. Y, finalmente, rechazaban la crítica de Cerutti Guldberg, caracterizando dicha crítica como “ataque” (negando los aportes que cualquier otra modalidad de las *filosofías para la liberación* donaran a la cuestión).

.....
43 Véase el artículo “Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación”, escrito en 2010 por Adriana Arpini, donde propone a la heterogeneidad como característica general inherente a lo que mejor convendría llamar, con Cerutti Guldberg, *estilos del filosofar* (en plural, de nuevo), más que *filosofía*; desde los orígenes mismos de estas *filosofías para la liberación*.

Hay una correspondencia vinculante entre la lectura psicoanalítica que Frida Saal lleva a cabo en torno al levantamiento zapatista, distinguido por la responsabilidad y la resignificación creativa y común; y la crítica efectuada por Cerutti Guldberg —desde el interior, diríamos—, a las diversas modalidades de las *filosofías para la liberación*. Para Cerutti Guldberg, el problema central de las posiciones ontologicista, analéctica e historicista, es que clausuran el horizonte creador, utópico, es decir, de redención⁴⁴, y comunitario. Walter Mignolo, compañero de generación de Cerutti Guldberg y Enrique Dussel, incluso afirma que el libro de Cerutti Guldberg al que nos hemos referido más arriba:

había propinado un golpe fuerte a la filosofía de la liberación al señalar sus vínculos con el populismo y sus inclinaciones dogmáticas y fundamentalistas. [...] en general, el rumor había enterrado [a] la filosofía de la liberación como cosa de los años 70, como también se lo había hecho con la teoría de la dependencia, con la teorización del colonialismo interno y con la presencia de Frantz Fanon en América Latina (8).

Para nosotros, el debate sobre la colonialidad del poder (Quijano), la colonialidad del género (Lugones y Segato) y las *filosofías para la liberación nuestroamericana* (Cerutti Guldberg, Enrique Dussel) no está periclitado, por supuesto. Pero la crítica de Cerutti Guldberg revela que el horizonte de estas *filosofías para la liberación* había sido menospreciado y colocado en un segundo plano con el paso de los años.

Por su parte, Frida Saal considera que el levantamiento zapatista fue precisamente el *retorno de lo reprimido* en el plano de lo social-civil. Un momento de apertura al diálogo: “el jaguar en la noche” (93). Cuando el EZLN entra en escena, tomando San Cristóbal de las Casas aquel día de 1994, enfrentándose al Ejército Mexicano, lo primero que logra es forzar al Gobierno a “mirar” a los indígenas (Saal 101). Ellos habían agotado las opciones de diálogo, se habían enfrentado a la violenta exclusión del estado, viviendo en condiciones de semiesclavitud y sufriendo la marginación y la pobreza producida por el sistema económico en el que vivían y morían. En ese sentido, podemos decir que el EZLN inaugura —con su presencia armada— un espacio para hacerse escuchar, donde la palabra circula y llega a un interlocutor que “reconoce la existencia” de otro individuo. “No los veo ni los oigo” (Saal 102), había sido la consigna estatal frente a los reclamos de los indígenas en Chiapas. Su respuesta, la contrarrespuesta del Otro, fue hacerse presentes a través de *la amenaza a la vida* (lo mismo que el síntoma libera y condena). El levantamiento fue precisamente el síntoma y el límite que permitió el *flujo verbal* del malestar.

Sin embargo, el EZLN no se presentaba como la salvación ni como la oposición. En

.....
44 Para Cerutti Guldberg, el propósito redentor de estas filosofías para la liberación se haya determinado por su origen, en las *teologías para la liberación*.

una palabra, el EZLN no buscaba el poder, no quería la *investidura del amo*. Se apartaba de la izquierda latinoamericana cuando se ubicaba en una posición de radical escucha —no coqueteaba con los populismos ni con los fundamentalismos—. “Para todos, todo. Nada para nosotros” era la consigna zapatista para el autogobierno (Saal 98). El EZLN confrontaba a la sociedad civil, estudiantes, maestros, curas, médicos, empleados de fábricas, campesinos de todas clases y trabajadoras del hogar, para que “dijeran” algo, es decir, que “propusieran” algo (Saal 102). Los interpelaba con su propia responsabilidad y les otorgaba la *investidura del sujeto político* (Saal 103). De manera que, como en el dispositivo freudiano de la clínica psicoanalítica, el silencio del analista–revolucionario dirigía la cura, pero no abusaba de su poder en beneficio propio. Sabía callar cuando era necesario. La “ética zapatista” devenía una “ética psicoanalítica”: “como envés y revés del discurso del amo” (Saal 103). Los zapatistas se habían propuesto como los “guardianes éticos” (Saal 103) de una política dirigida por la palabra. El rasgo diferencial del zapatismo, frente a las panaceas revolucionarias del pasado, era su *origen*. Los organismos revolucionarios como “las juventudes fascistas, los guardias rojos maoístas, [...] los comités de vigilancia” (Saal 103) de la revolución cubana y los partidos comunistas, eran respaldados por la estructura del poder, es decir, el *discurso histórico del amo*. Los zapatistas, en cambio, propugnaban por adquirir la *investidura del sujeto político*, capaz de historizar y crear.

Ahora bien, hay una correspondencia entre la postura del zapatismo y la modalidad problematizadora de las *filosofías para la liberación nuestroamericana* —con su horizonte creador, utópico y comunitario—. Podemos hablar precisamente de la actitud creativa y comunitaria, de escucha y de acompañamiento, en donde la filosofía cambia su estatuto y se transforma entonces en “filosofar”: la convocatoria a un “filosofar problematizador” (Dussel, *Filosofar desde nuestra América* 175), admitiendo la tarea inacabada de sus pretensiones epistémicas y su constante puesta en cuestión y permanente cambio. El rasgo diferencial del zapatismo, con respecto a los partidos políticos y las organizaciones revolucionarias del siglo XX, es el mismo diferencial de las *filosofías para la liberación* con respecto a algunas otras teorizaciones de la liberación en América Latina. La historización (conciencia crítica y autocrítica de un pasado), la creatividad (resignificante), la comunidad (corporal), la utopía (horizonte de apertura y de redención), el acompañamiento (por parte del *sujeto político–analista*), la escucha y la sublevación (como camino rebelde por el que transitamos hacia “la cura”).

Volviendo a nuestra reflexión sobre la liberación de la *corporalidad viviente natural* y la *corporalidad viviente femenina*, derivadas ambas de la *corporalidad viviente* como categoría fundante de un novedoso universo categorial (siguiendo a Dussel en *Filosofía de la liberación*), llegamos ahora a la consideración de lo que llamamos —llevados por un esfuerzo

sistematizante, que no quiere construir una *arquitectónica* del pensar, pero sí se propone plantear el esquema de trabajo de un pensamiento organizado que no renuncia al rigor categorial⁴⁵— una *corporalidad viviente comunitaria*. Si a la primera, le corresponde una *ecopolítica para la liberación*, y a la segunda, una *corpoerótica para la liberación*; a la tercera le seguirá parejamente una *contra-pedagógica para la liberación*. Veremos en seguida qué características habría de tener una pedagógica que se propusiera liberar una *corporalidad viviente comunitaria*:

La pedagógica es la proximidad padre–hijo, maestro–discípulo, donde convergen [la] política y la erótica. El niño que nace en el hogar es educado para formar parte de una comunidad y el niño que nace en una cultura crece para formar [parte del] un hogar. Es por ello que el discurso pedagógico es siempre doble y los planos se confunden continuamente. [...] La pedagógica por ello no solamente se ocupa de la educación del niño, del hijo, del discípulo en la familia erótica; sino igualmente de la juventud y el pueblo en las instituciones escolares, universitarias, científicas, tecnológicas, los medios de comunicación. Es la cuestión ideológica y cultural (Dussel, *Filosofía de la liberación* 109).

Para la *filosofía de la liberación* dusseliana, que se desenvuelve aquí en términos psicoanalíticos, el hijo es a la vez miembro de la familia y de la comunidad —del “pueblo”, que a su vez es hijo del “Estado” gobernante y de la “Nación” donde *nació*⁴⁶ (Dussel, *Filosofía de la liberación* 110)—. De tal modo que la pedagógica es asunto tanto de los padres como de los profesores e intelectuales; pero principalmente, del “pueblo” (Dussel, *Filosofía de la liberación* 111). Hay una relación y un diálogo entre la familia erótica y la comunidad política, es decir, entre la erótica y la política. Esto es lo que le permite a Dussel dar el salto a la crítica de la cultura. Hay una relación de interdependencia entre la política y la cultura. La una “produce” a la otra, pero la cultura, dependiendo de si se entiende como “cultura ilustrada” o como “cultura popular” (Dussel, *Filosofía de la liberación* 117), sirve a la dominación o trabaja *para* la liberación:

El proyecto de dominación pedagógica aniquila la cultura de las naciones y clases oprimidas. El proyecto en cambio de liberación pedagógica, que se opone a la posición “bancaria” del educando[,] como diría Paulo Freire, afirma lo que el pueblo tiene de exterioridad, de valores propios. El proyecto pedagógico de liberación no lo formulan los maestros; está ya en la conciencia del pueblo; es el *a priori* metafísico del proceso y al que se tiende desde una larga lucha popular, el proyecto mismo de “la excelente cultura antigua popular”[,] diría Mao (Dussel, *Filosofía de la liberación* 117).

45 Dice Cerutti Guldberg: “Obsesionado por el esfuerzo conceptual, riguroso, sistematizador y abierto siempre a su propia historicidad. Sabedor de que el camino sigue y que no se terminan ni el pensar ni la historia. Esperanzado en que lo bueno y lo mejor siempre están por venir. Nostálgico del futuro” (*Filosofar desde nuestra América* 176).

46 Donde “na–ció” [del latín *natio* y *nascere*], vínculo entre la tierra y el nacimiento.

La pedagógica dusseliana, pues, tiene por objetivo la liberación de la cultura popular. Se trata entonces de una contra-pedagógica, que se opone, como la “pedagogía del oprimido”, a la “pedagogía de la dominación”.

En el último momento de este apartado, seguiremos de cerca a Paulo Freire, profesor brasileño comprometido con la crítica a la “pedagogía de la dominación”, y que desarrolla, en su magna obra *Pedagogía del oprimido* (1970), el concepto de *pedagogía bancaria*, al que le opone una teoría de la liberación:

Todo nuestro esfuerzo en este ensayo fue hablar de una obviedad: tal como el opresor para oprimir requiere de una teoría de la acción opresora, los oprimidos, para liberarse, requieren igualmente de una teoría de su acción (170).

Más adelante, y tras algunos años de lucha, praxis revolucionaria, docencia y *discencia*, Freire desarrollará lo que denomina, más acabadamente, “pedagogía de la autonomía”. Dicha pedagogía pasaría por un momento de creatividad autónoma mucho más vital, de aprendizaje independiente (pero también comunitario, junto a los *educandos*), de ensayo vivencial y error, para hacer desembocar la tarea pedagógica en un trabajo de aprendizaje basado en *el amor y la afectividad*. Estas nociones se encuentran resumidas en su categoría de “querer bien” a los *educandos*:

Qué decir, pero sobre todo qué esperar de mí, si, como profesor, no me ocupo por ese otro saber, el de que es necesario estar abierto al gusto de querer bien, a veces, al desafío de querer bien a los educandos y a la propia práctica educativa de la cual participo. [...] La afectividad no está excluida de la cognoscibilidad. [...] Mi apertura al querer bien significa mi disponibilidad a la alegría de vivir. Justa alegría de vivir, que, asumida en plenitud no permite que me transforme en un ser “almibarado” ni tampoco en un ser áspero y amargo (Freire, *Pedagogía de la autonomía* 63-64).

Freire relaciona la tarea pedagógica con la afectividad y con la alegría de vivir; oponiéndose a una tradición docente que pensaba que el mejor modo de desempeñar el trabajo docente era la distancia solemne. Aquí nos interesa rescatar, sobre todo, la conexión entre un *Éros* [$\rho\omega\varsigma$] particular y un *Éthos* [$\theta\omicron\varsigma$] que se ve potenciado (o revitalizado) por la experiencia del amor. La afectividad —o “alegría” (Freire, *Pedagogía de la autonomía* 64)— colorea la tarea docente. Tal *Éros* es amor, pero amor de creación. Amor docente, de producción artística y de trabajo vivo. Pero en esta dupla simbólica, entre el proyecto de liberación del “indio” sometido por el poder colonial y el proyecto de liberación de la “mujer” sometida por el poder colonial y las estructuras culturales eurocéntricas-patriarcales que

le roban su potencial creador, encontramos finalmente al hijo. Es decir, al joven revolucionario —a quien Freire llama “*educando*”—, pero sometido todavía por una pedagogía de la dominación y de la crueldad.

Tal es el tercer momento de unas *filosofías para la liberación*, que han pasado primero por una política, después por una erótica y finalmente por una contra-pedagógica⁴⁷. La espiral de este pensamiento primario culmina de tal suerte que hemos conseguido articular una triada de conceptos alrededor de las categorías de corporalidad y comunidad.

Quedan por consignar solamente las conclusiones finales a este trabajo. Que, como veremos, abren una serie de sendas y posibilidades, especialmente poéticas, mucho más de lo que las cierran.

7. A manera de coda epilodal: la fiesta dancística como resistencia corporal y principio de liberación comunitaria. La praxis revolucionaria de Nezahualcōyotl de Texcoco

Los antiguos poetas precolombinos hablaban ya de la importancia del canto y el baile en la lucha contra los poderes dominantes). Leopoldo Zea, en *La filosofía americana como filosofía sin más* (1980), subraya este carácter marcadamente dialogal de los pueblos precolombinos. El ser humano, dice el filósofo, “mediante el Verbo, deja de ser un ente entre entes, para transformarse en habitante” (12). Dicho “Verbo”, en el caso de los habitantes del valle de México, no era un *Lógos* [λόγος] bañado por la razón divina, sino el “canto” poético de la comunidad (13).

Cerutti Guldberg también hace hincapié en el temperamento crítico de algunos de los poetas nahuas (*Filosofar desde nuestra América* 45). Entiende, con Miguel León-Portilla, que la larga historia de la filosofía en nuestra región data de un tiempo —o “tiempos”, pues la multiplicidad de los determinantes políticos, sociales, de resistencia indígena, etc., hace muchas veces perder “el sur” de un supuesto “origen” del “filosofar” nuestroamericano (*Filosofar desde nuestra América* 46)— que no se podría precisar tan fácilmente.

De los innumerables ejemplos que podríamos aducir, referiremos únicamente uno, por lo sugestivo de su literalidad y lo “añejo” de su enunciación (Dussel, *Filosofar desde nuestra América* 45). Valdrá la pena leerlo también en su lengua original, el náhuatl, pues si en la genealogía de las *filosofías para la liberación* tuviéramos que identificar un cierto “ori-

.....
47 La pedagógica se distingue de la pedagogía en que esta no es una disciplina bancaria de depósito del conocimiento sobre los alumnos, que *necesitan la luz del conocimiento*, sino que desarticula y desactiva las dinámicas de jerarquización de la educación para liberarla de su propia dominación y dotarla de un potencial creador similar al de la erótica, pero políticamente dirigido hacia la liberación del “pueblo”. Es en la pedagógica donde convergen simbólicamente todos los esfuerzos de liberación de la política y la erótica, según Dussel (cf. *Filosofía de la liberación*).

gen” —u “orígenes”, con las problemáticas historiográficas que ello conllevaría— de donde “naciera” [*nascēre*] el propio pensamiento de la liberación de Nuestra América [Nación {*natio*}], tendríamos que acudir a la *exterioridad* más históricamente negada y rechazada. Al No-Ser “bárbaro” del mundo antiguo y la modernidad. Al mundo azteca, maya, inca, bantú africano⁴⁸, de la India, entre otros.

Nezahualcōyotl de Tezcoco (1402–1472), “poeta, arquitecto y sabio en las cosas divinas”, tal como lo llama Miguel León–Portilla en *Trece poetas del mundo azteca* (39)⁴⁹, fue un *tlamatini* del Anáhuac, antigua ciudad de la civilización azteca, que cantó poemas sobre los antiguos enigmas humanos. *Tlamatini*, en náhuatl, “el que sabe algo” (León–Portilla 39), era un sabio que, como algunos de los filósofos presocráticos, hacía de la poesía su forma habitual de expresión. “Flor y canto” (León–Portilla 40). Y como los primeros filósofos de Grecia o los sabios del Indostán, “los pensadores poetas del Anáhuac, engarzando palabras verdaderas, forjando frases con ritmo, comunicaron también su mensaje” (León–Portilla 39). En el poema “¡Amigos, poneos de pie!” encontramos precisamente el sentido de la *contra-pedagógica para la liberación*, que finalmente se transformará en *filosofías para la liberación*, cerrando así la espiral de este trabajo. A saber, el diálogo de la comunidad en una armonía de “cantos”:

¡Amigos míos, poneos de pie!
Desamparados están los príncipes,
yo soy Nezahualcōyotl,
soy el cantor,
soy el papagayo de gran cabeza.
Toma ya tus flores y tu abanico.
¡Con ellos parte a bailar!
Tú eres mi hijo,
tú eres Yoyontzin.
Toma ya tu cacao,
la flor del cacao,
¡que sea ya bebida!
¡Hágase el baile,
comience el dialogar de los cantos!

.....
48 En el caso de África, la noción de cuerpo y el concepto de “energía vital”, de origen bantú, junto a un corpus cosmogónico particularísimo de cada tribu, va a fundar su propia filosofía decolonial y crítica del eurocentrismo: “Contrariamente al «Yo» de Descartes, que se construye con base en su dimensión racional, «Yo pienso, luego existo», el negroafricano pone énfasis en su inserción en la red existencial, en el tejido de correspondencias con la naturaleza, lo divino y los demás seres mediante la energía vital. En este sentido, anticipadamente, podemos decir que el concepto de cuerpo remite aquí a la totalidad del cosmos. El cuerpo se percibe como un universo pequeño” (Kasanda Lumembu 594).

49 Seguimos aquí a Miguel León–Portilla, en sus dos obras sobre el pensamiento precolombino mesoamericano, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares* (1961) y *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (1956); así como la antología poética *Trece poetas del mundo azteca* (1978), de donde hemos extraído los fragmentos poéticos de Nezahualcōyotl.

No es aquí nuestra casa,
no viviremos aquí,
tú de igual modo tendrás que marcharte
(Nezahualcóyotl citado en León-Portilla, *Trece poetas* 63).

El diálogo contra-pedagógico es un diálogo en comunidad, densamente atravesado por una *corporalidad viviente comunitaria* que canta, baila, se alimenta y bebe. Pero que sobre todo hace que “comience el dialogar de los cantos”. Es *una festividad comunitaria*.

De tal manera culminamos el primer movimiento de la corporalidad y la comunidad, transformadas ahora en la praxis revolucionaria de unas *filosofías para la liberación* que gritan fuertemente, como en una consigna de protesta: “¡Amigos míos, poneos de pie!”.

Referencias

- Alimonda, Héctor, Toro Pérez, Catalina y Martín, Facundo. *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*. CLACSO, 2017.
- Arpini, Adriana. “Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación”. *Solar*, No. 6, 2010, pp. 125-149.
- Cerruti Guldberg, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Cerruti Guldberg, Horacio. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. Porrúa, 2000.
- Cerruti Guldberg, Horacio. “Filosofías para la liberación: ¿relevos generacionales..., nuevos aportes”. *Revista Intersticios de la política y la cultura*, 2011, pp. 1-19.
- Colombi, Beatriz. “La “Respuesta a Sor Filotea” de Sor Juana Inés de la Cruz, la comunidad femenina y el archivo patriarcal”. *RECIAL*, vol. XVIII, No. 22, 2022, pp. 116-134.
- De la Cruz, Sor Juana. *Obras completas*. (Vol. del 1 al 4). Fondo de Cultura Económica, 2017.
- De las Casas, Bartolomé. *Brevísima Relación de la destrucción de las Indias*. Er. Revista de Filosofía, 1991.
- Díaz Espinoza, Raúl Esteban. “La invisibilización de la Revolución de Haití y sus posibles resistencias decoloniales desde la negritud”. *Relaciones Internacionales*, No. 25, 2014, pp. 11-33.
- Dussel, Enrique. “Fray Bartolomé de las Casas. Profeta crítico del imperialismo europeo”. *Contacto*, No. 5, 1974, pp. 27-33.
- Dussel, Enrique. “Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular”. *La pedagógica latinoamericana*. Nueva América, 1980.
- Dussel, Enrique. *La pedagógica latinoamericana*. Nueva América, 1980.
- Dussel, Enrique. “Las motivaciones reales de la Conquista”. *CONCLILIUM. Revista internacional de Teología*, No. 232, 1990, pp. 403-415.
- Dussel, Enrique. *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*. Nueva América, 1990.
- Dussel, Enrique. *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ri-*

- coeur. Universidad de Guadalajara, 1993.
- Dussel, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*. Verbo Divino, 1993.
- Dussel, Enrique. *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. UMSA/Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación/ Plural Editores, 1994.
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Nueva América, 1996.
- Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Trotta, 1998.
- Dussel, Enrique. “El programa científico de investigación de Karl Marx (ciencia social funcional y crítica)”. *Los retos de la globalización, homenaje a Theotonio Dos Santo*. Editado por Francisco López Segre-rra. UNESCO, 1998.
- Dussel, Enrique. *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*. Trotta, 2007.
- Dussel, Enrique. *Enrique Dussel – Actualidad de la filosofía de la liberación*. YouTube, cargado por cultural-coop, 14 de agosto de 2015, <https://youtu.be/sFKQzh-m2hA?si=sXmqAVI4xLfgFLAc>.
- Freire, Paulo. *Pedagogía de la autonomía*. Paz y Tierra, 2004.
- Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI Editores, 2005.
- Gaos, José. “Confesiones de transterrado”. *Revista de la UNAM*, Vol. 49, No. 521, 1994, pp. 3-9.
- Gómez Campos, Rubí de María. *El feminismo es un humanismo*. Anthropos, 2013.
- Hinkelammert, Franz. “El juego de las locuras: Ifigenia, San Pablo y el pensamiento crítico”. *Departamento Ecuménico de Investigaciones*, 2008, pp. 1-16.
- Kasanda Lumembu, Albert. (septiembre–diciembre de 2003). “Elocuencia y magia del cuerpo. Un enfoque negroafricano”. *Estudios de Asia y África*, Vol. XXXVIII, No.3, 2003, pp. 589–616.
- Katz, Laura. “Psicoanálisis en la India. Puentes entre dos universos culturales”. *El Psicoanalítico*, 2010. <https://www.elpsicoanalitico.com.ar/num32/autores-katz-psicoanalisis-en-la-india.php>
- Lacan, Jacques. *El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Paidós, 1983.
- Lagarde, Marcela. *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. Horas y Horas, 1996.
- Lagarde, Marcela. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. UNAM, 2005.
- León-Portilla, Miguel. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Instituto Indigenista Interamericano, 1956.
- León-Portilla, Miguel. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. Fondo de Cultura Económica, 1961.
- León-Portilla, Miguel. *Trece poetas del mundo azteca*. UNAM, 1978.
- Lugones, María. “Colonialidad y género”. *Tabula Rasa*, No. 9, 2008, pp. 73-101.
- Martí, José. “Nuestrá América”. *La Revista Ilustrada de Nueva York*, 1891, pp. 133-139.
- Mignolo, Walter. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del Signo, 2001.
- Paz, Octavio. *Sor Juana Inés o las trampas de la fe*. Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Quijano, Aníbal. “Otro horizonte de sentido histórico”. *América Latina en Movimiento*, Vol. 33, No. 441, 2009.
- Quijano, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. CLACSO, 2014.

Saal, Frida. *Palabra de analista*. Siglo XXI Editores, 1998.

Segato, Rita. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Tinta Limón, 2013.

Segato, Rita. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo Libros, 2018.

Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI Editores, 1989.




SOBRE EL INFLUJO DE MAURICE PRADINES EN LA DOCTRINA LEVINASIANA DE LA SENSIBILIDAD

ON THE INFLUENCE OF MAURICE PRADINES ON THE LEVINASIAN DOCTRINE OF SENSIBILITY

Ricardo Gibu Shimabukuro

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras, Puebla, México.

 <https://orcid.org/0000-0003-4241-0879>, e-mail: ricardo.gibu@correo.buap.mx

Recepción: 4 de diciembre de 2024 – Aceptación: 27 de febrero de 2025

Resumen

El presente artículo pone de relieve un aspecto poco estudiado de la filosofía de Emmanuel Levinas, a saber, el influjo que recibió de sus profesores en la Universidad de Estrasburgo. A través del testimonio del propio Levinas se buscará dimensionar la importancia que ellos tuvieron en su formación, acentuando el rol decisivo de su director de tesis, Maurice Pradines, en su propuesta sobre la sensibilidad. Se analizará de modo particular el libro de Pradines *Le problème de la sensation* de 1928 y la repercusión que tendrá en el joven Levinas el rol ontológico que su maestro atribuye a la afectividad.

Palabras clave: Emmanuel Levinas, Maurice Pradines, sensibilidad, afectividad, ontología.

Abstract

The present article brings attention to a seldom studied aspect of the philosophy of Emmanuel Levinas: the influence he received from his professors at the University of Strasbourg. Through the witness of Levinas himself we will try to evaluate the importance they had in his formation, stressing in particular the decisive role of the director of his thesis, Maurice Pradines, in developing his proposal regarding sensibility. In particular, we will analyze Pradines' book of 1928, *Le problème de la sensation*, and the repercussions on the young Levinas of the ontological role that his teacher attributes to affectivity.

Keywords: Emmanuel Levinas, Maurice Pradines, sensitivity, affectivity, ontology.

1. Introducción

Los estudios sobre la génesis de la obra de Levinas tienden a colocar como punto de partida de ese proceso el encuentro del filósofo lituano-francés con la fenomenología de Husserl y con la ontología existencial de Heidegger, y a pasar por alto el influjo que tuvieron en él sus maestros de Estrasburgo. Esta omisión responde en buena medida a las escasas referencias que el propio Levinas ofrece de ellos y a la dificultad de acceder a la bibliografía primaria de sus maestros cuyas reediciones se circunscriben, en la mayoría de los casos, a los años en que vivieron. Siendo ya esta situación una laguna importante en las investigaciones sobre Levinas, se acentúa en relación al influjo decisivo de Maurice Pradines en la formación del joven filósofo lituano¹. Pradines jugó un rol importante en el acercamiento de Levinas a temas como la sensibilidad, la afectividad, la corporeidad, en una línea cercana y al mismo tiempo crítica respecto a la obra de su maestro Bergson, orientada a descubrir en la dimensión orgánica del sujeto un impulso a la trascendencia, más allá de toda forma de materialismo y de espiritualismo. Los objetivos que Levinas se plantea en su tesis doctoral, dirigida por Pradines, están en estrecha relación con preguntas que su maestro estrasburgués planteaba en su libro *Le problème de la sensation* de 1928 en torno a las posibilidades de la intuición fenomenológica de acceder a lo real. El interés de Levinas por explicitar allí el alcance ontológico de la fenomenología husserliana, no procede, por tanto, únicamente del influjo de *Ser y tiempo* de Heidegger, tal como se señala habitualmente en las interpretaciones de la obra levinasiana, sino principalmente de su maestro Pradines cuyas investigaciones apuntaban precisamente a establecer una relación originaria del sujeto con el ser desde la sensibilidad y la corporeidad, temas que inspirarán la investigación ulterior de Levinas². El objetivo de este trabajo es poner de relieve la importancia de los profesores de Estrasburgo en la obra levinasiana, así como destacar el influjo de Pradines en la doctrina sobre la sensibilidad que desarrollará el filósofo lituano-francés tras la tesis doctoral.

2. Los maestros de Estrasburgo

Levinas siempre guardó una profunda admiración y un recuerdo agradecido a los cuatro profesores con los que inició sus estudios de filosofía en Estrasburgo. En una entrevista del año 1981 se expresaba así:

.....

¹ Levinas manifestó a lo largo de su vida admiración y respeto por Pradines, tal como se aprecia en el prólogo de su tesis doctoral: "...nous saisissons ici l'occasion pour exprimer à Pradines, notre maître depuis de longues années, notre profonde reconnaissance du bienveillant accueil qu'il nous a toujours témoigné" (*Théorie de l'intuition* 7).

²Notably, Pradines' research concerned an antimechanistic "philosophie de la sensation", which had a great impact on Levinas' later treatment of the body, suffering, and enjoyment as non-totalizable 'experiences'" (Bergo 18).

Yo encontré, a los dieciocho años, a cuatro profesores a los que une mi espíritu un prestigio incomparable: Charles Blondel, Maurice Halbwachs, Maurice Pradines y Henri Carteron. ¡Hombres, eso son! Exclamación ingenua que me viene al pensamiento cada vez que evoco estos años tan ricos y que nada en mi vida ha podido desmentir (*Éthique et infini* 16).³

Maurice Pradines era profesor de filosofía general, Charles Blondel, discípulo de Lévy-Bruhl, enseñaba psicología, Henri Carteron era profesor de filosofía antigua y especialista en Aristóteles⁴, y Maurice Halbwachs, profesor de sociología. Estos cuatro maestros ejercieron un influjo importante en la vida de Levinas en los primeros años de su formación universitaria⁵.

Carteron fallecerá en 1927 y a él dedicará Levinas su tesis doctoral. Aunque no influyó directamente en la configuración de su pensamiento filosófico, Levinas siempre se mostrará agradecido con Carteron por haber reanimado, indirectamente, su interés por el judaísmo. La importancia de lo religioso en el ambiente estudiantil estrasburgués tenía como uno de sus pilares a Carteron, el cual supo despertar una auténtica pasión por los estudios medievales, en una línea cercana a la de Gilson⁶.

Maurice Halbwachs, una autoridad en el pensamiento de Comte y Durkheim, así como un gran conocedor de la obra de Weber y de los principales economistas del socialismo moderno⁷, además de apoyar a Levinas en la obtención de la ciudadanía francesa⁸, llamó su atención durante sus primeros años en Estrasburgo, haciéndole conocer la obra

3 En la entrevista concedida a F. Poirié entre abril y mayo de 1986 se expresa en términos parecidos: “Ça, c’étaient des hommes! Voici leur noms: Maurice Pradines, professeur de philosophie générale, Charles Blondel professeur de psychologie très antifreudien, Maurice Halbwachs, sociologue, mort pendant la guerre assassiné en martyr, Henri Carteron, mort prématurément et professeur de philosophie antique [...] Charles Blondel se est devenu très vite un homme à qui je pouvais tout dire, et Pradines, maître admirable, beaucoup, plus froid, mais qui a si bien parlé de Dreyfus” (Porier 71-72).

4 Fue autor de un libro titulado *La notion de force dans le système d’Aristote* (1923) y traductor de la *Física* de Aristóteles (1926).

5 Samuel Moyn considera que el único profesor que influyó en el desarrollo de la filosofía de Levinas fue Pradines: “it is difficult to locate any great impact on or significance for Levinas’s philosophical evolution in these teachers, except for Pradines, whose emphasis on sensation anticipated the role of sensibility in Levinas’s mature” (31). Coincidimos con Moyn respecto a lo que afirma de Pradines, sin embargo, cuestionamos la escasa importancia que concede al influjo de Charles Blondel y de Maurice Halbwachs en la obra levinasiana.

6 Afirma Levinas: “J’ai été ramené, c’est très curieux, à Strasbourg encore, à l’impression des Saintes Écritures par une passion portée aux études médiévales qui s’était développée chez mes camarades catholiques au contact d’Henri Carteron [...] Et je me suis dit: il faut tout de même ne pas oublier mes propres textes; mon intérêt pour les études juives s’est ranimé avec mon intention de recherche tout à fait extérieure au judaïsme proprement dit” (Porier 86).

7 Entre sus obras más importantes citamos *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), *Les causes du suicide* (1930) y *L’évolution des besoins dans les classes ouvrières* (1933).

8 En una carta del 24 de octubre de 1940, Raïssa Levinas, esposa del filósofo, escribe a las autoridades francesas ante el temor de que la ciudadanía francesa de su marido pueda ser revisada: “Maurice Halbwachs, profesor en la Sorbona, habiendo conocido a mi marido como estudiante, les envía una carta sobre el particular. Me permito solicitar amablemente añadir a su dossier este escrito junto con la presente carta” (Malka 77).

de Durkheim⁹. Afirma Levinas: “Eran Durkheim y Bergson los que me parecían estar particularmente presentes en la enseñanza y en la atención de los estudiantes” (*Éthique et infini* 16). Pero el aspecto de la obra del pensador francés que interesaba a Levinas, no era precisamente el de la sociología científica, sino el de lo social como categoría filosófica:

¡Durkheim metafísico! La idea de que lo social es el orden mismo de lo espiritual [...]. En Durkheim hay, en un sentido, una teoría de los “niveles del ser”, de la irreducibilidad de estos niveles entre sí: idea que alcanza todo su sentido en el contexto husserliano y heideggeriano (*Éthique et infini* 16).

Sobre la muerte de su maestro en el campo de concentración de Buchenwald, dirá Levinas: “Maurice Halbwachs tuvo una muerte de mártir en la Ocupación” (*Éthique et infini* 16).

Con Charles Blondel, Levinas generará una relación de amistad desde su llegada a Estrasburgo, “se convirtió en alguien a quien podía decir de todo” (Poirié 72), según su propio testimonio¹⁰. Blondel será quien vele por su estancia en Francia y por su formación filosófica: será él quien lo integre a un grupo de estudiantes de la universidad con quienes generará una gran amistad (el “grupo de los cinco”¹¹), quien le abra las puertas de su casa para continuar con conversaciones más allá del aula, quien le facilite una beca para asistir a la semana filosófica de Davos en la que tiene lugar el debate entre Cassirer y Heidegger, y quien se preocupe de su futuro laboral¹². La importancia de Blondel en Levinas no se limitará únicamente al plano personal, sino se hará extensiva en aspectos importantes de su propuesta filosófica. En efecto, los trabajos sobre la dimensión preológica del pensamiento humano que Blondel llevará a cabo a partir de sus estudios sobre la mentalidad primitiva en Levy-Bruhl, permitirán a Levinas ahondar en un sentido del ser anterior a la *Sinngebung* husserliana cuyo desarrollo estará en estrecha relación con la noción de *il y a*, así como de lo “elemental”¹³.

Maurice Pradines fue el profesor más influyente en la formación del joven Levinas. Siendo titular de filosofía general, causó una “fuerte impresión” en nuestro autor hablan-

9 Sobre la relación de Halbwachs y Durkheim, ver: *Levinas and the Political* (2002), de Howard Caygill, página 10.

10 Será Blondel quien ayude a Levinas a obtener una beca para poder asistir desde Friburgo a las conferencias de Davos de 1929 en donde tendrá lugar el famoso encuentro entre Cassirer y Heidegger. (Cf. Lescourret 75).

11 Este grupo estaba formado por Levinas, Blanchot, Rontchewsky, Madeleine Guéry y Suzanne Pentillas. (Cf. Lescourret 67).

12 Alguna vez recomendó a Levinas, sin éxito, ingresar a la función pública “para poder tener una buena jubilación” (Lescourret 89).

13 Véase al respecto el trabajo titulado “De Charles Blondel a Emmanuel Levinas: sobre el retorno a lo ‘elemental’ en la Europa de entreguerras” (2017), de Pablo Ríos.

do de la victoria de la ética sobre la política en el caso Dreyfus¹⁴. Como discípulo de Henri Bergson, heredó de su maestro el interés por la dimensión práctica de la filosofía, tal como se refleja en sus tesis sostenidas en 1909 sobre *Los postulados metafísicos del utilitarismo* y sobre *Los principios de toda filosofía de la acción*. Su interés ulterior por la psicología tiene un claro interés filosófico en cuanto se orienta a explicitar “la actividad arquitectónica del espíritu” (Pradines, *Tratado de psicología* XXXII) desde los estratos inferiores del ser humano. Dirigirá la tesis doctoral de Levinas dedicada al problema de la intuición en la fenomenología de Husserl que se publicará en 1928 y se convertirá en una referencia importante para el joven filósofo lituano-francés en sus obras ulteriores.

Mención aparte merece otro profesor de la Universidad de Estrasburgo, adscrito no a la facultad de filosofía, sino a la facultad de teología protestante, quien introdujo a Levinas en el estudio de la fenomenología. Nos referimos a Jean Hering¹⁵, filósofo alsaciano, miembro del primer círculo de fenomenología formado por Husserl en Gotinga. Dice Levinas:

Fui preparado para la fenomenología por la frecuentación amical en Estrasburgo de Jean Hering, profesor en la facultad de teología protestante, autor de una tesis todavía reciente titulada *Phénoménologie et Philosophie religieuse*¹⁶. Antes de la guerra de 1914, en la época de los primeros entusiasmos por la *Wesenschau*, fue alumno de Husserl en Gotinga, codiscípulo de Roman Ingarden, de Conrad y Hedwig Martius, de Alexander Pfänder y de todo un grupo de jóvenes pensadores a los que la publicación de las *Ideen I* había sorprendido por su retorno al idealismo trascendental (*Positivité et Transcendance* 3-4)¹⁷.

Fue en las sesiones de trabajo del círculo de estudios formado por Hering que nuestro autor lee y estudia, además de las *Investigaciones Lógicas*, *La filosofía de la aritmética*, *La filosofía como ciencia estricta* e *Ideen I* (Levinas, *Positivité et Transcendance* 3). Gracias a la mediación de Hering, Levinas fue aceptado por Husserl para el año académico 1928-1929

14 Dice Levinas: “Je me souviens aussi d'une des choses très importantes lors de mes premières études et que je tiens à souligner: j'allais au cours de Maurice Pradines sur les rapports entre l'éthique et la politique. Et il a donné l'affaire Dreyfus comme exemple d'éthique vainqueur du politique. Très forte impression [...] devant moi, un professeur en chaire choisit cela comme exemple. Quel monde extraordinaire!” (Porier 71).

15 Nació en 1890 en el pueblo alsaciano de Ribeauvillé, que estuvo anexado a Alemania desde 1871 hasta finales de la Primera Guerra Mundial. Realizó sus estudios universitarios en Heidelberg, luego pasó a Göttingen en 1909 donde asistió a las lecciones de Reinach y Husserl. Durante el semestre de otoño de 1912-1913 presidió el círculo fenomenológico fundado por estos (la *Philosophie Gesellshaft*) en donde participaban también Alexandre Koyré, Roman Ingarden y Edith Stein. Tras defender su tesis doctoral sobre la noción de a priori en Lotze (dirigida por Husserl), regresó a Francia en 1914.

16 París, 1925.

17 En la entrevista con Poirié, Levinas recordará que la primera persona en Estrasburgo que le sugerirá leer las *Investigaciones Lógicas* fue su compañera del Instituto de Filosofía, Gabrielle Pfeiffer (cf. 76).

en la universidad de Friburgo¹⁸. Pero Hering no sólo fue decisivo en la introducción de Levinas a la fenomenología husserliana, también lo fue en su aproximación a la filosofía de Heidegger. En efecto, en primavera de 1928, poco antes de la estancia de Levinas en Friburgo, Hering le regala un ejemplar de *Sein und Zeit* de Heidegger indicándole que su autor “va más lejos que Husserl” (cf. Lescourret 74). Este comentario no dejó indiferente al joven Levinas quien se interesó desde un primer momento en escuchar al filósofo de Meßkirch en el primer seminario que éste impartió en Friburgo como profesor titular, tras la jubilación de Husserl, en el semestre de invierno de 1928-1929¹⁹.

3. La presencia de Pradines en la tesis doctoral de Levinas

El objetivo planteado en la tesis doctoral de 1930 de explicitar el presupuesto ontológico contenido en la teoría husserliana de la intuición, suele entenderse como resultado del poderoso influjo que la obra de Heidegger ejerció en la lectura levinasiana de la fenomenología. El núcleo de esta valoración ha permanecido prácticamente invariado desde la primera recepción de la tesis llevada a cabo por Jean Hering en 1932²⁰ hasta años recientes²¹. Aun cuando haya elementos que puedan confirmar esta interpretación, sobre todo por las claras alusiones a Heidegger en la introducción y en las conclusiones de la tesis, llama la atención la casi nula relevancia que se le ha dado a la figura de Pradines en la tesis doctoral y, por tanto, a la vertiente bergsoniana sobre la que configuró su propuesta filosófica. Si consideramos que las referencias a Heidegger en el cuerpo de la tesis son escasas²² y que las múltiples veces que aparecen los nombres de Pradines y de Hering se vinculan al intento del joven Levinas de valorar y, eventualmente, de responder a las críticas que sus maestros habían formulado a la fenomenología husserliana, lo más probable es que la idea

18 Poco tiempo después de haber conocido a Levinas, Husserl se expresaba así en una carta a Roman Ingarden: “Hering me ha enviado a un alumno lituano muy dotado (*hochbegabten litauischen Schüler*)” (*Hua Dok III/3 242*).

19 El seminario llevó como título *Einleitung in die Philosophie* y se publicó en el vol. 27 de la *Gesamtausgabe*. Escribe Levinas sobre su asistencia a este seminario: “[...] pour m’assurer une place à son cours qui avait lieu à cinq heures de l’après-midi, dans une des plus grandes salles de l’université, je devais la retenir à dix heures du matin, au plus tard” (*Les imprévus de l’histoire* 91).

20 “S’il est permis de risquer une hypothèse historique, nous dirons que dans l’exposé de M. L. [Levinas], - et c’est ce qui fait une bonne part de leur originalité - les choses se passent comme s’il avait tenté d’expliquer l’arbre par son fruit, nous voulons dire la phénoménologie Husserl par la métaphysique Heidegger, chez qui le primat de l’ontologique et de l’ontique ne fait aucun doute” (Hering 479).

21 Se recomienda consultar los siguientes trabajos para más detalles: “Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas” (1964), de Jacques Derrida; *Beyond. The Philosophy of Emmanuel Levinas* (1997), de Adriaan Peperzak, en especial de la página 40 a la 42, y “Levinas avant Levinas: l’introducteur et le traducteur de Husserl” (2000), de Jean François Lavigne.

22 Sin considerar la introducción y las conclusiones, hay sólo dos referencias a Heidegger en toda la tesis: “Le monde ne se présente-t-il pas, dans son être même, comme un centre d’action, comme un champ d’activité ou de sollicitude, pour parler le langage de Martin Heidegger?” (Levinas, *Théorie de l’intuition* 174); “nous croyons que les conséquences qu’ils comportent, et qu’a dégagées la philosophie posthusserlienne de Heidegger, sont déjà très conscientes chez Husserl lui-même” (Levinas, *Théorie de l’intuition* 187).

central de la tesis doctoral del joven Levinas se concibió en ámbito estrasburgués, antes de la lectura de *Sein und Zeit*. El descubrimiento de la obra de Heidegger significó para Levinas la posibilidad de conducir las investigaciones fenomenológicas por vías novedosas respecto a Husserl²³ y en sintonía con los impulsos recibidos en Estrasburgo.

Si bien Pradines no había escrito un trabajo específico sobre fenomenología, Levinas destaca la importancia del libro *Le problème de la sensation* de 1928 al presentar y discutir por vez primera en Francia la noción fenomenológica de intuición en el marco de la intencionalidad, y no en el de un supuesto “logicismo” con el que algunos filósofos franceses identificaban hasta ese momento la obra del filósofo alemán²⁴. Levinas dedica una parte importante del quinto capítulo de su tesis doctoral a exponer la posición crítica de Pradines respecto a la fenomenología. Tras señalar que para Husserl la verdad en su sentido primordial coincide con la intuición, y que la deducción y la explicación como métodos predominantes en el ámbito de las ciencias naturales, no son más que “un modo de llegar, de un modo mediato, a la intuición” (*Théorie de l'intuition* 135), se detiene Levinas en el análisis llevado a cabo por Pradines en *Le problème de la sensation* sobre la intuición husserliana. Según nuestro autor, Pradines ha visto correctamente el valor de la fenomenología a partir del rol central de la intencionalidad, considerándola no sólo como elemento esencial de la conciencia, sino como “la definición misma de la conciencia” (*Théorie de l'intuition* 136) desde la que se superan las insuficiencias del psicologismo empirista. Coincide Pradines con el punto de partida de la fenomenología que es “una sana y honesta descripción” (*Le problème de la sensation* 11), pero señala que el método de la intuición no logra una explicación suficiente al problema o “enigma” de la trascendencia. La fenomenología es incapaz de dar cuenta de la trascendencia de la conciencia o, dicho de otro modo, de justificar la posibilidad intrínseca de alcanzar el ser, dado que la intuición por sí misma no puede asegurar dicha pretensión ontológica, siendo un acto entre otros de la esfera psíquica. En términos de Levinas, “queda por ofrecer, una vez descrita esta trascendencia, la explicación del propio misterio de la intención intuitiva, la explicación de la trascendencia de la conciencia en relación a sí misma” (*Théorie de l'intuition* 136). Conoce Pradines el intento de Husserl de fundar esta trascendencia en *Ideas I* a través de la reducción fenomenológica, sin embargo, otorga a ésta un valor meramente provisional, “una especie de prudencia y precaución donde “revive el espíritu de la duda cartesiana” (Levinas, *Théorie de l'intuition*

23 “[...] la vie philosophique intense qui anime la philosophie de M. Heidegger permet parfois de préciser les contours de la philosophie de Husserl [...]. [L]a philosophie si puissante et si originale de M. Heidegger, qui se distingue de la phénoménologie husserlienne à bien des égards, n'en est pourtant, dans une certaine mesure, qu'une continuation” (Levinas, *Théorie de l'intuition* 15).

24 “Et il est intéressant de constater que c'est à la notion de l'intentionnalité, et non pas au soi-disant 'logicisme' de Husserl que Pradines, M. s'attaque tout naturellement, comme au point central de la phénoménologie” (Levinas *Théorie de l'intuition* 135).

136). Por este carácter provisional, la fenomenología husserliana, a ojos de Pradines, no lograría superar una perspectiva realista que le impediría pasar de la psicología descriptiva a una ontología. Es precisamente en el intento de dar cuenta de la dimensión ontológica de la fenomenología que Levinas se sitúa claramente a favor de Husserl frente a su maestro de Estrasburgo, develando de este modo la centralidad que tiene esta posición crítica dentro de los objetivos de su investigación:

Y, para responder a eso, nos centramos en investigar la noción del ser en Husserl [...]. El idealismo de las “Ideen” –idealismo intencionalista, que concibe de una manera nueva el modo de existencia y la estructura de la conciencia, así como el modo de existencia “fenomenal” de las cosas– nos parece que resuelve bien este “enigma de la intuición” (*Théorie de l'intuition* 137).

Para el filósofo lituano-francés, la reducción fenomenológica lejos de tener un valor meramente metodológico y provisional, permite el acceso a un punto de vista absoluto desde donde toda la realidad queda redefinida “en cuanto constituido por las intenciones de la conciencia” (*Théorie de l'intuition* 137). A partir de aquí se comprende el poderoso efecto que causó en el joven filósofo el descubrimiento de la obra heideggeriana que venía a confirmar la idea central que buscaba defender en su tesis: el valor de la fenomenología no es de índole metodológico ni epistemológico, sino ontológico. Por tanto, más que una lectura heideggeriana de la obra de Husserl, lo que hay en la tesis de 1930 es el intento de Levinas de explicitar la noción de ser implicada en la fenomenología husserliana a partir del bagaje filosófico ganado durante los años en Estrasburgo²⁵; intento que halla un impulso notable en la lectura de *Sein und Zeit* y, sobre todo, en el trato personal con Heidegger en su estancia en Friburgo.

4. La cercanía de Pradines y de Levinas en torno a la dimensión afectiva del acceso al ser

En junio de 1932, Levinas envía a Pradines su artículo “Martin Heidegger et l'ontologie”²⁶, junto a una carta en la que, a modo de confesión, comenta a su maestro que el *leitmotiv* de dicho trabajo se remonta a una objeción que le planteó el día de la defensa de su tesis doctoral respecto a que “nada justificaba la oposición que nos gusta encontrar entre el cogito cartesiano y el cogito fenomenológico” (Grape y Guyot 338)²⁷. Levinas reconoce en

²⁵ “Chez Lévinas, d'ailleurs, le concept de l'intuition unit les thèmes bergsoniens et les thèmes husserliens” (Trotignon 298).

²⁶ El artículo apareció en la *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*.

²⁷ Esta observación de Pradines ya había sido considerada por Levinas en el quinto capítulo de su tesis doctoral y, al mismo tiempo, refutada con el argumento de que la reducción fenomenológica tiene una pretensión absoluta y no sólo provisional. (Cf. Pradines, *Le problème de la sensation* 11; Levinas, *Théorie de l'intuition* 136).

la carta que, tras la lectura de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, encontró acertada la objeción de Pradines en el sentido de que la reducción trascendental mantiene una afinidad con el carácter provisional de la duda cartesiana, lo que significaría reconocer como válida la idea expuesta en *Le problème de la sensation* según la cual la intuición fenomenológica “no parece ser un método suficiente para explicar el propio enigma de esta intuición” (Pradines 11), aquel acto por el que “la conciencia se trasciende a ella misma” (Pradines 11). Se constata aquí una coincidencia entre esta objeción y aquella que el propio Levinas había formulado en la tesis doctoral respecto a la obra de Husserl cuando señalaba que una de sus lagunas más importantes había sido el no haber planteado de manera explícita la pregunta por el sentido del ser ni por el carácter absoluto de la conciencia²⁸. La tesis compartida con Pradines se podría traducir en la necesidad de superar la vía de la intuición en orden a pensar la trascendencia de la conciencia en un sentido ontológico, esto es, en una relación originaria del sujeto con el ser. Se comprende, desde esta perspectiva, por qué Levinas, tras la tesis doctoral, se propone explorar las posibilidades fenomenológicas ofrecidas por el filósofo de Meßkirch de un acceso al ser más acá del acto intencional²⁹.

Una semana después de recibir la carta de Levinas, Pradines envía una extensa respuesta a su antiguo alumno en la que afirma sentirse unido con él “en comunidad de tendencia y de trabajo” (Grappe y Guyot 339), y sorprendido por la afinidad descubierta con la tesis heideggeriana de que la comprensión del ser es una modalidad del ser y no un atributo³⁰. Vincula esta determinación ontológica del sujeto con el *cogito* cartesiano: “El *Cogito ergo sum* significa que el pensamiento del objeto es la única manera de existir para un sujeto” (Grappe y Guyot 339) o, dicho en otros términos, no hace falta ninguna intuición para que el sujeto esté en relación con el ser, dado que tal relación es aquello que lo define. Por otro lado, considera Pradines que hace falta precisar el alcance de la comprensión del ser para que tal vínculo no quede en un asunto meramente verbal. Para ello es necesario que “la comprensión se llene de afectividad y de simpatía, de modo tal que comprender las cosas sea precisamente procurar el cuidado de sí: un espacio en cuanto mundo circundante para nosotros sólo puede ser el ámbito de nuestras pasiones” (Grappe y Guyot 339). En tal sentido, considera cuestionable pensar que esa relación con el mundo sea una relación con utensilios, dado que “antes de ser medio de útiles, el mundo es para el hombre el medio

28 “C'est assurément là une des plus grandes lacunes de sa doctrine: tandis que les différentes régions de l'être seront étudiées dans leur existence, on se contentera, pour la conscience, à laquelle renoient toutes les régions, d'affirmer son existence comme absolue” (Levinas, *Théorie de l'intuition* 136).

29 “Il [Heidegger] semble [...] continuer la voie tracée par son maître, et nous nous croyons autorisé à nous inspirer de lui” (Levinas, *Théorie de l'intuition* 218).

30 Afirma Pradines: “Quoi qu'il en soit, il faut toujours aboutir, suivant l'excellente formule de Heidegger, à une compréhension qui soit un mode de l'être et qui n'en soit pas seulement un attribut” (Grappe y Guyot 339).

del alimento y del obstáculo” (Grappe y Guyot 339). No hay evidencia de alguna respuesta de Levinas a esta carta, lo que sí queda claro es que las observaciones de Pradines sobre la precedencia del mundo de los alimentos respecto del mundo de los útiles, estarán en plena sintonía con el desarrollo ulterior de la obra del joven filósofo lituano-francés.

Para comprender lo expresado por Pradines en su respuesta a Levinas, es preciso dar cuenta del estatuto ontológico de la sensación y de la afección expuesto en su libro *Le problème de la sensation* de 1928. Si las sensaciones y las afecciones se redujeran únicamente a datos empíricos, si “carecieran de esa pobre y pequeña cosa que consiste en tener un sentido”, la mecánica tendría razón en hacer de ellas su materia, “tan fácilmente como con la arena y las piedras” (Pradines 7-8). El divorcio vigente entre la psicología y la filosofía, señala Pradines, es fruto de esa interpretación. Se trata ahora de evaluar si los fenómenos sensibles no admiten otra lectura que aquella que los reduce a hechos mecánicos, o si, por el contrario, hay lugar para comprenderlos a partir de un sentido espiritual que ellos mismos albergan. Es claro para Pradines que no es posible ningún acto del pensamiento con materiales puramente físicos y químicos. Para que el espíritu conozca es necesario que parta del espíritu, o dicho de otro modo, “para que nuestro pensamiento surja de las sensaciones es necesario que nuestras mismas sensaciones sean pensamientos” (Pradines 8). De allí que la primera condición de una auténtica psicología sea una filosofía que, en cuanto amor a la sabiduría, se oriente “a revelar la sabiduría de la que da testimonio la sensación misma. Es esta filosofía sobre la que este libro pretende trabajar, que no es más que un ensayo sobre la significación de los sentidos” (Pradines 9). El método que puede dar cuenta de esta unidad intrínseca de la sensación y el pensamiento lo llama Pradines “método genético”. Afirma Pradines: “Toda explicación es génesis, y explicar una cosa siempre es mostrar cómo *es hecha*” (13). Veamos cómo Pradines aplica este método a las sensaciones.

5. La precedencia de la intensidad respecto de la cualidad en Pradines

Según Pradines, aprehendemos un objeto a través de su cualidad sensible. La cualidad es del objeto, no del sujeto³¹, y el objeto se define por su extensión, de modo tal que la cualidad es de aquello que tiene cantidad o magnitud extensiva³². En este punto Pradines se aleja de la posición de su maestro Bergson quien atenuaba la separación entre lo cualitativo y lo cuantitativo. En efecto, en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* de 1889, la

31 “la propriété de être qualitative non devrait donc appartenir qu’à la chose même [...] On ne saurait pourtant soutenir que la couleur, l’odeur, etc., soient des qualités du sujet” (Pradines, *Le problème de la sensation* 36).

32 “[...] il est même impossible de concevoir une qualité sensible quelconque qui ne soit pas la qualité d’une chose extérieure, c’est-à-dire d’une chose ayant grandeur extensive et par là même, *a fortiori*, grandeur numérique” (Pradines, *Le problème de la sensation* 37).

única cantidad en el ámbito de lo psicológico es la intensidad afectiva, cuyo origen es de orden cualitativo sin vínculo alguno con una causa externa³³. En *Materia y memoria* de 1892 propone Bergson una analogía de lo cuantitativo y lo cualitativo en el intento de pensar el estatuto de la extensión material. La memoria tendrá un rol decisivo en la “contracción” de los momentos de la materia de modo tal que ésta es pensada derivando “en gran parte de la memoria” (203). Tanto en la reducción de la intensidad a la cualidad del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, como “en la hipótesis de una extensión cualitativa análoga a nuestra conciencia” (Pradines, *Le problème de la sensation* 29) expuesta en *Materia y Memoria*, ve Pradines una proximidad de Bergson a las tesis berkeleyanas³⁴.

Para Pradines, pensar el vínculo del sujeto con la cosa exterior es viable si la sensación está referida originariamente al objeto. Tal referencia se lleva a cabo a través de la cualidad sensible que es siempre “una representación, una significación, una imagen” (Pradines, *Le problème de la sensation* 69) del objeto. En este sentido, una función de la sensación es la de hacer “resonar” o “esclarecer” los objetos a través de sus cualidades sensibles, como se confirma en el hecho de que “un color pertenece a una cosa exterior” (Pradines, *Le problème de la sensation* 69). La cualidad, en cuanto representación, es en sí ineficaz (*inagissant*), pudiendo únicamente transparentar una actividad ajena a ella. Pradines se propone así defender el carácter “excéntrico” de la sensación, rechazando la interpretación de Berkeley y Condillac que buscaban replegarla en ella misma, haciendo de la conciencia un receptáculo de imágenes cualitativas y excluyendo “la objetividad y la exterioridad de la primera sensación” (Pradines, *Tratado de psicología* 317). La cosa, desde esta perspectiva empirista, sería resultado de una construcción ulterior, “como se construye una cosa con una profesión que existe antes que ella y sin ella” (Pradines, *Tratado de psicología* 318). Así también el espacio sería fruto de una construcción ulterior.

El vínculo de la cualidad y la cosa permite afirmar que “la sensación es como la marca permanente del objeto en el seno mismo del órgano sensible” (Pradines, *Le problème de la sensation* 50), de modo tal que hablar de una cualidad pura desligada totalmente del objeto sería una *contradictio in adjecto*, un “monstruo biológico” en expresión de Pradines (*Le problème de la sensation* 68). La permanencia del objeto en el órgano sensible impide que la sensación se agote en la puntualidad del dato presente, haciendo de la representación una forma de anticipación de una sensación por venir, “de una pasión *subordinada a la eventualidad de un movimiento*” (Pradines, *Le problème de la sensation* 27-28). El presente de

33 “Les états psychiques dont nous venons de définir l’intensité sont des états profonds, qui ne paraissent point solidaires de leur cause extérieure” (Bergson, *Essai sur les données* 15).

34 “On voit facilement comment en ce sens le bergsonisme est une sorte du berkeleyisme dont il reprendra parfois les formules les plus caractéristiques (*Mat. et Mém.*, p. 25: ‘Il y a pour les images une simple différence de degré, mais non pas de nature, entre être et être consciemment perçues’)” (Pradines, *Le problème de la sensation* 28).

la sensación se desdobra y admite, por tanto, la coincidencia entre “realidad y fantasma, cosa y fenómeno, acción y representación” (Pradines, *Le problème de la sensation* 215). Este desdoblamiento se justifica desde la misma sensación en la medida en que se descubre una separación y, al mismo tiempo, una concomitancia entre la cualidad y la intensidad. Según Pradines, la cualidad carece de intensidad y de afectividad, por ello afirma: “el color que nos *representa* los cuerpos, es incapaz de *afectarnos* en lo más mínimo” (*Le problème de la sensation* 31). Sin embargo, puede haber un incremento de la luminosidad de los colores que nos puede afectar en cuanto su intensidad genera dolor. A diferencia de lo que pensaba Bergson, tal incremento no refiere a una transformación de lo cualitativo en lo cuantitativo, dado que la luminosidad no es, en sentido estricto, una cualidad sensible³⁵. La intensidad, propia de la luminosidad, guarda una relación con la dimensión cuantitativa de la materia, “es sentida como una *acción sobre nosotros de la luz* que no podemos ver, mientras que el color nos aparece como *representación de cuerpos distantes*” (Pradines, *Le problème de la sensation* 32). Es en virtud de este contacto de la luminosidad sobre la corporeidad que todos los sentidos pueden “ser considerados como manifestaciones de la tactilidad” (Estay 6). Esto se aprecia de manera más clara en la sensación de calor. También hay allí contacto con algo exterior, más precisamente, con una acción inmediata de un agente externo sobre nuestro cuerpo, pero en una modalidad distinta a la de la mano que toca algo caliente, puesto que no puede ser representada ni localizada en un punto determinado del cuerpo. Afirma Pradines:

La sensación de calor no nos hace conocer nada espacial [...] ni su intensidad, como lo había sostenido ya Kant, ni su cualidad dependen de la superficie de calor [...]. El sentido del calor de los cuerpos está ligado al contacto, sin que el calor mismo pueda significar el contacto ni representarlo, [como si el sentido del tacto careciera de importancia en relación a la sensación de calor, como] si se pudiera dudar que se trate del mismo sentido (*Le problème de la sensation* 20).

Para Pradines, el polo de lo real, de la cosa y de la acción, coincide no con la representación, sino con la “presentación”, es decir, con aquello que no admite más distancia entre el objeto y el cuerpo. La distancia cero entre el objeto y el cuerpo se vincula a la inmediatez del contacto con lo exterior que no puede ser representada, sino sólo sentida afectiva y corporalmente. No se trata de contactos puntuales con el entorno, sino de la exposición permanente del cuerpo a la exterioridad de la materia sin posibilidad de una separación ni de una distancia respecto de ella. La función representativa de la sensación, propia de la sensorialidad, decae en favor de la inmediatez de un agente externo cuyo alcance es de orden ontológico. En efecto, lo que está en juego en la dimensión afectiva de la sensación es

.....
35 “...leur luminosité n'est ni jaune, ni bleu, elle n'est absolument aucune *qualité visible*” (Pradines, *Le problème de la sensation* 32).

la relación originaria con el ser del objeto. El ser no coincide con la manifestación sensible, o dicho en otros términos, “la realidad, la cosa, para nuestro espíritu no es pura y simplemente lo *sensible*. Aun pudiendo darse eventualmente en un *sensible*, no puede devenir sensible” (Pradines, *Le problème de la sensation* 21). Es el espíritu, en lo sensible, el que puede alcanzar el ser del objeto. La posibilidad de decir “veo algo sólido” no queda explicada por el asociacionismo empirista que justifica tal representación a partir de la suma de cualidades obrada a nivel psicológico. Según Pradines, puedo ver un sólido porque mezclamos dos sensaciones “en un solo ser, es decir, en un agente [...]. El contacto y la visión tienen algo en común, no por asociación, sino por naturaleza” (*Le problème de la sensation* 99). Así como no basta unir cualidades sensibles para percibir un objeto, tampoco basta juntar dos objetos para percibir el espacio. El espacio es una percepción definida “por la simultaneidad de una sensación inexterior y de su lugar exterior” (*Le problème de la sensation* 107) y no por la simultaneidad de dos puntos exteriores. Por tanto, para que haya espacio hace falta, en primer lugar, un sujeto situado más acá de lo percibido, en ese punto en donde despierta a la existencia como una “actividad vital más primitiva que la sensación” (*Le problème de la sensation* 13). Acción que se manifiesta desde los estratos inferiores del organismo vivo, en esa especie de “obstinación” de los sentidos que reaccionan de la misma manera ante determinados fenómenos, tal como sucede con la retina y la cualidad luminosa. La espontaneidad de los sentidos ante un estímulo externo común no se explica a partir de la determinación *a priori* del nervio, como lo sugería J. Müller³⁶, cuando señalaba que en tal determinación *a priori* son eliminados los distintos componentes de dichos estímulos produciendo un único tipo de sensación o una misma energía específica del nervio; antes bien, se explica porque la sensación recibe una “sugerencia” del organismo o del sujeto vivo para atender sus exigencias vitales sirviéndose de la cualidad.

6. Sobre el influjo de Pradines en Levinas. Consideraciones conclusivas

En la carta a Pradines de junio 1932, citada anteriormente, Levinas confirma que su artículo “M. Heidegger y la ontología” está en estrecha relación con “la enseñanza recibida en Estrasburgo” (Grape y Guyot 338). El punto de encuentro que el filósofo lituano-francés reconoce entre la filosofía heideggeriana y la de su maestro, reside en el “intento radical (de ambas) por descubrir una base ontológica en la conciencia misma” (Grape y Guyot 338). Esta consideración resulta esclarecedora para comprender la relevancia que Levinas otorga al alcance ontológico de la obra de Pradines, así como para reconocer el interés que

³⁶“La théorie de l'énergie spécifique des nerfs échoue, non pas en dépit, mais en raison même de la spontanéité du sujet dans la sensation” (Pradines, *Le problème de la sensation* 56). La teoría de la energía específica de los nervios fue expuesta por J. Müller en su libro *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinns des Menschen und der Thiere* (1826).

suscitaron en él algunas cuestiones abordadas en *Le problème de la sensation* en sintonía con otras desarrolladas por Heidegger en *Sein und Zeit*. Los escritos de Levinas tras el artículo de 1932 muestran una clara proximidad a las tesis de Pradines. Si bien la vida del ser humano es una existencia que se despliega en el mundo, tal condición no se da primariamente en el trato con útiles, como decía Pradines en su carta de 1932, sino en la relación con la exterioridad material a nivel de la sensibilidad y de la corporeidad. En el cuarto *Cuaderno de cautiverio* explicita su adhesión a esta tesis de Pradines cuando afirma que la relación originaria con las cosas no se da en el orden de lo manipulable (*maniabile*), sino en el orden de lo “utilizable” (*utilisabile*). Afirma Levinas: “lo utilizable no es lo necesario para la acción (contra Bergson). Las cosas son necesarias para ser [...]. Hay necesidades: morar, comer, beber, calentarse, respirar, etc.” (*Carnets de captivité* 117). La relación con lo exterior no se define a partir de la acción (Bergson) ni a partir de un entramado de referencias significativas vinculadas a las posibilidades pragmáticas del útil (Heidegger), sino a partir de la necesidad. La categoría de necesidad expresa la relación originaria con lo exterior en cuanto propicia una unión afectiva con las cosas y comulga (*communie*) con ellas a través de una actividad que genera gozo: comer, beber, habitar, respirar, ver, etc. En sintonía con Pradines, la exterioridad es comprendida por Levinas a partir del límite que constituye el cuerpo y del intervalo que hace posible el contacto con la materialidad del mundo de la que puedo gozar: “La exterioridad es la alegría (*bonheur*) del intervalo y del vacío: el espacio” (*Carnets de captivité* 118).

La exterioridad que inaugura la necesidad y el gozo entra en contacto con el cuerpo sin poder desligarse de él. Tal exterioridad no es del orden de lo percibido, sino de lo sentido en la inmediatez del contacto corporal. Ese contacto, sin embargo, está delimitado por las posibilidades de nuestro cuerpo que es incapaz de experimentar aquello que lo desborda y lo trasciende, aquella exterioridad incontenible de la materialidad de la que Levinas intentará dar cuenta en *De la existencia al existente* de 1947 con la noción de “hay” (*il y a*)³⁷, y que se halla ya presente en Pradines cuando afirma: “somos totalmente incapaces de adquirir por su mediación (la del cuerpo) la más mínima experiencia de tal exterioridad” (*Le problème de la sensation* 20). En *Totalidad e infinito* de 1961, la indeterminación del *il y a* se vinculará a la “dimensión nocturna del porvenir” (Levinas 151), no pudiendo establecerse ningún contacto corporal con él. Aquello con lo que el sujeto está en contacto inmediato

.....
 37En los *Cuadernos de cautiverio* la noción de *il y a* se va desarrollando en diálogo con la interpretación ofrecida por V. Jankélévitch: “Chez Jankélévitch le fait de l’*il y a* apparaît uniquement comme le poids de l’existence à la personne – comme l’ennui. Ce qui est important chez moi, c’est le plan même de l’*il y a*” (Levinas 68). El “plano mismo del *il y a*” lo concibe Levinas como aquella materia del universo que desborda al sujeto, cuyo correlato afectivo puede quedar descrito en este pasaje de Barbey D’Aureville: “Si nous nous taisions un moment, ce qui me frappait le plus dans ces flots de brouillard et d’obscurité, c’était le mutisme morne des airs chargés. L’immensité des espaces que nous n’apercevions pas se révélait par la profondeur du silence. Ce silence, pesant au coeur et à la pensée [...]” (citado en Levinas, *Carnets de captivité* 123).

a través del cuerpo en el momento presente y que es correlato de la sensación, Levinas lo llamará “el elemento”. Nuestro autor sigue de cerca a Pradines en este punto quien había señalado que la primera sensorialidad es de orden táctil o “dermática” (*Le problème de la sensation* 133). El elemento es el medio material desde el cual las cosas llegan al sujeto: “el cielo, la tierra, el mar, el viento” (Levinas, *Totalité et infini* 140). Se puede gozar del elemento dado que se ofrece a mi cuerpo como una “cualidad sin substancia” (Levinas, *Totalité et infini* 142). En los *Cuadernos de cautiverio* Levinas da cuenta de lo elemental cuando ahonda en el dato de la sensación previo a la forma sensible: “luz sin calor. Claridad sin ser” (87), también cuando constata la lucha del arte contra la forma: “la pintura lucha con la visión” (52).

El sujeto que goza de sus necesidades no se define a partir de la comprensión del ser, sino a partir de ese acontecimiento originario por el que surge a la existencia como cuerpo. El acontecimiento del cuerpo se lleva a cabo en cuanto instauración de un límite en el ámbito material. Tal límite, sin embargo, no es de orden físico dado que la separación del cuerpo respecto a la exterioridad implica, como afirma Pradines, una “sensación inexterior” que resulta desproporcional y heterogénea respecto a las cualidades sensibles que pueden ser representadas. Esa sensación inexterior, de por sí irrepresentable, tiene un alcance ontológico en cuanto posibilita la revelación, sin mediaciones, del sujeto a sí mismo, de lo que le es íntimo y presente, a través de la acogida de una primera afección que para Levinas coincide con el peso del cuerpo. Afirma Levinas en el primer *Cuaderno de cautiverio*: “Sobre la tierra. La tierra – punto de caída. La tierra sostiene. Ser = peso, pero conocido internamente, en su significación existencial” (56). El cuerpo sobre la tierra no forma parte del espacio, como tampoco la luminosidad ni el calor formaban parte del espacio, dado que no podían localizarse en ninguna parte del cuerpo, abarcándolo por completo. El “punto de caída” del cuerpo refiere no a un hecho físico, ni a la actualización de algo potencial, “sino al acto mismo [...] en el sentido de realización (*accomplissement*)” (Levinas, *Carnets de captivité* 172), en una línea cercana a Pradines cuando se refería a la condición primera del sujeto: “lo primero sólo puede existir en relación a lo que pone (*pose*) el espíritu, no en relación a aquello que recibe” (*Le problème de la sensation* 23). Para Levinas tal condición coincide con la acogida en el instante presente de “un acto anterior ‘de ponerse’, de deponer y conservar su ‘ser’ como un tener” (*Carnets de captivité* 120).

El desarrollo ulterior de la filosofía levinasiana ahondará en un intervalo que va más allá del espacio del gozo, aquel que se inaugura en la exterioridad absoluta del rostro. Ahondar en el influjo de Pradines sobre Levinas implica rastrear el desarrollo filosófico del maestro estrasburgués en sus obras posteriores dedicadas tanto a la ética como a la reli-

gión³⁸. Esta línea de investigación se plantea como una tarea a realizar en los estudios sobre el pensamiento filosófico de Levinas.

Referencias

- Bergo, Bettina. *Levinas between Ethics and Politics: For the Beauty that Adorns the Earth*. Kluwer Academic Publisher, 1999.
- Bergson, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Quadrige/PUF, 2007.
- Bergson, Henri. *Matière et Mémoire*. Quadrige/PUF, 2012.
- Caygill, Howard. *Levinas and the Political*. Routledge, 2002.
- Derrida, Jacques. "Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas". *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol. 69, No. 3, 1964, pp. 322-354.
- Estay Stange, Veronica. "Les conditions d'extension du concept d'énonciation". *Actes Semiotiques*, No. 117, 2014, pp. 1-15.
- Grappe, André y Guyot, Roland. *Maurice Pradines ou l'épopée de la raison*. Ophrys, 1976.
- Guendouz, Caroline. *La philosophie de la sensation de Maurice Pradines: Espace et genèse de l'esprit*. Georg Olms Verlag, 2003.
- Hering, Jean. "E. Lévinas. La théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Vol. 113, No. 478, 1932, pp. 474-481.
- Husserl, Edmund. *Briefwechsel III: Die Göttinger Schule* (Hua Dok III/3). Kluwer, 1994.
- Lavigne, Jean François. "Levinas avant Levinas: l'introduit et le traducteur de Husserl". *Positivité et transcendance, suivi de "Lévinas et la phénoménologie"*. PUF, 2000.
- Lescourret, Marie-Anne. *Emmanuel Levinas*. Flammarion, 1994.
- Levinas, Emmanuel. "Martin Heidegger et l'ontologie". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, No. 113, 1932, pp. 395-431.
- Levinas, Emmanuel. *Totalité et infini*. Martinus Nijhoff, 1971.
- Levinas, Emmanuel. *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*. Fayard, 1982.
- Levinas, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Vrin, 1984.
- Levinas, Emmanuel. *Les imprévus de l'histoire*. Fata Morgana, 1994.
- Levinas, Emmanuel. "Séjour de jeunesse auprès de Husserl, 1928-1929". *Positivité et Transcendance*. PUF, 2000.
- Levinas, Emmanuel. *Positivité et Transcendance*. PUF, 2000.
- Levinas, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*. Vrin, 2004.
- Levinas, Emmanuel. *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques Diverses. Œuvres d'Emmanuel Levinas* (Tomo I). Grasset-IMEC, 2009.
- Malka, Salomon. *Emmanuel Levinas. La vita e la traccia*. Jaca Book, 2003.
- Medina, Jorge y Urabayen, Julia. *Levinas confrontado*. Porrúa, 2014.
- Moyn, Samuel. *Origins of the Other. Emmanuel Levinas Between Revelation and Ethics*. Cornell Uni-

.....
 38 Ver: *Esprit de la religion* (1941), de Maurice Pradines.

- versity Press, 2005
- Peperzak, Adriaan Theodoor. *Beyond. The Philosophy of Emmanuel Levinas*. Northwestern University Press, 1997.
- Porier, François. *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*. Actes Sud, 1987.
- Pradines, Maurice. *Philosophie de la sensation*. (Tomo I: *Le problème de la sensation*). Les Belles Lettres, 1928.
- Pradines, Maurice. *Esprit de la religion*. Aubier, 1941.
- Pradines, Maurice. *Tratado de Psicología General*. (Tomo I). Kapelusz, 1962.
- Ríos, Pablo. “De Charles Blondel a Emmanuel Levinas: sobre el retorno a lo ‘elemental’ en la Europa de entreguerras”. *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, Vol. 12, No. 39, 2017, pp. 63-75.
- Trotignon, Pierre. “Autre voie, même voix”. *Emmanuel Lévinas*, editado por Catherine Chalier y Miguel Abensour. L’Herne, 1991.
- Xolocotzi, Ángel. “Ética y ontología como problema (Levinas-Heidegger)”. *Levinas confrontado*, editado por Jorge Medina y Julia Urabayen. Porrúa, 2014.

RESEÑAS

ISSN: 2992-8621, <http://apareser.buap.mx>
 Año 3, Número 4, pp. 138-144, marzo de 2025 a agosto de 2025
 Licencia Creative Commons 4.0
 Reconocimiento-Atribución-
 No Comercial-Compartir Igual



Reseña del libro: Xolocotzi, Ángel, Gibu, Ricardo y Chávez, Román (Coords). *Encuentros y debates con Kant y la fenomenología*. Lambda Editorial, 2024.

No todos los homenajes son meros recuerdos; son puertas que siguen abiertas. Tras los 300 años del nacimiento de Immanuel Kant, el cuerpo académico “Fenomenología, hermenéutica y ontología” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en financiamiento con la Vicerrectoría de Investigación y Estudios de Posgrado reconoció la vigencia y pertinencia de su pensamiento en la labor filosófica actual. Kant no es sólo una figura histórica; traza un horizonte que continúa suscitando preguntas, desafiando certezas y abriendo caminos; marcando no sólo el ritmo de la filosofía, sino obligándola a redefinirse constantemente. Desde el Idealismo Alemán hasta la fenomenología y la hermenéutica, cada corriente que ha surgido tras su estela se ha visto envuelta en un diálogo con sus preguntas fundamentales. Kant no es una mera referencia opcional, sino que es un punto de inflexión ineludible para cualquier ejercicio filosófico que aspire a la profundidad. En este sentido, el trabajo de interlocución presentado por los autores en el presente libro no se limita a una simple superación; más bien, constituye su eje central.

Esta obra se estructura en dos partes. La primera busca establecer un diálogo entre Kant y la fenomenología, extendiendo la conversación hacia Husserl, Heidegger y Levinas. La segunda parte, se centra en las problemáticas en torno a Kant y su legado postkantiano. Los nueve estudios que conforman estas dos secciones comparten un objetivo común: explorar y aportar elementos para pensar a Kant, no como un punto de llegada, sino como el punto de partida para inagotables interrogaciones.

El primer estudio, titulado “Sendas kantianas. Heidegger, su dedicación a Kant y la metafísica del Dasein” de Ángel Xolocotzi propone, en primer lugar, justificar cómo Heidegger sostuvo un intenso diálogo con Kant a lo largo de su obra, expresado en diferentes formas y niveles. A

partir de esto, el estudio identifica ciertas diferencias, pero también semejanzas en la manera de ejercer la filosofía, dado que ambos coinciden en la idea de que la filosofía, en tanto metafísica “debe ser antecedida por aquello que garantice, en un caso, aprehender a la metafísica como ciencia y en otro caso, aprehender científicamente la metafísica” (Xolocotzi 18). En segundo lugar, en lo que respecta a la temática de la metafísica del *Dasein* y el papel de pensar la metafísica fenomenológicamente, Kant aparece como un precursor fundamental. En este sentido, Heidegger lo reconoce como un gran pensador de la tradición, cuya obra provoca e invita a explorar lo no-pensado.

Por otro lado, Ricardo Gibu en “El arraigo en la *Aísthesis* como condición de la vida moral. Aportes para una lectura levinasiana de Kant” pretende mostrar que la filosofía kantiana se halla como una presencia rastreable a lo largo de la obra de Levinas, partiendo de tres puntos clave en la discusión, a saber: la exigencia moral, la orientación corporal y la esperanza ante la muerte. En primer lugar, se destaca el modo en que Levinas concibe la moral kantiana más allá de la disyuntiva autonomía-heteronomía, en cuanto que considera que la ética comienza con la exterioridad del Otro. Luego, se procede a ahondar en la temática del arraigo del cuerpo sobre la tierra, enfatizando que Levinas reconoce en Kant el “dar cuenta del hecho de la propia existencia” (Gibu 43). Esto a partir de la relación consigo mismo. Por último, el drama de lo humano que confronta la finitud y la muerte muestra el modo de darse de la esperanza y su cercanía con el prójimo, mostrando una responsabilidad con el Otro.

Román Chávez en “Hacia lo absoluto, la experiencia de lo sublime en el arte. Un análisis fenomenológico a partir de Husserl y Kant”, desarrolla a lo largo de tres secciones una exploración de la experiencia de lo sublime en el arte desde la fenomenología husserliana. Inicia con el análisis del concepto de fenómeno e intencionalidad para luego abordar, a través del binomio sensibilidad-fantasía, la formulación de una *epojé estética*. Finalmente, reflexiona sobre la vivencia de lo sublime en el arte y su impacto en la afectividad del sujeto, lo que, en última instancia, lo orienta hacia lo absoluto o la nada. En este entramado de ideas, el diálogo con Kant se establece en torno al sentimiento de lo sublime, ampliando la discusión a partir de su distinción con lo bello. Este análisis, a su vez, sienta las bases para el camino hacia lo absoluto, partiendo de la experiencia de lo sublime como límite del pensamiento.

En la misma línea y en relación con la fenomenología de Husserl, Diego Alonso, en su artículo “Del problema del tiempo en Kant al tiempo cíclico de la naturaleza”, explora tres enfoques sobre la temporalidad: Kant y su análisis del tiempo subjetivo, Husserl y la concepción fenomenológica del tiempo, y, finalmente, Heidegger y su reflexión sobre el tiempo de la existencia. Estos tres tratamientos sobre la temporalidad alcanzan su límite

en la ruptura del tiempo subjetivo, que conduce a un redescubrimiento del tiempo de la naturaleza en sentido fenomenológico. En este marco, el trabajo busca vincular la temporalidad en la filosofía de Kant, quien la concibe como condición *a priori* de la experiencia subjetiva, en su sentido meramente formal, con la tematización del tiempo vivido en Husserl y del tiempo existencial en Heidegger. Es importante señalar en este punto que en la ruptura del tiempo subjetivo se puede identificar un sentido constitutivo del tiempo de la naturaleza, entendido como una referencia relativa y relacional de la subjetividad concreta. Cabe destacar, de esto último, que el autor deja abierta una serie de interrogantes en torno a los distintos sentidos del tiempo, que fungen como punto de partida para futuras intervenciones.

Finalmente, para cerrar la primera parte del libro, dedicado a las problemáticas kantianas desde una perspectiva fenomenológica, Daniela de la Madrid, en su trabajo “Un vistazo a la presencia del mal desde Kant y Husserl”, examina, en sintonía con ambos pensadores, la capacidad de la razón humana para enfrentar el mal. Su contribución parte de una revalorización y autocrítica de la moral con el fin de reivindicar nuestra propia voluntad. Desde una perspectiva kantiana, su estudio sugiere la distinción entre lo moralmente malo y lo maligno, mientras que, en el marco husserliano, no simplemente destaca la responsabilidad del actuar, sino también la necesidad de distinguir con plena evidencia lo bueno de lo malo, considerando la razón como el fundamento de toda elección moral.

La segunda parte del libro, titulada “Encuentros y debates desde Kant”, reúne cuatro estudios que comparten un objetivo común: demostrar la vigencia del pensamiento del filósofo de Königsberg. En este sentido, el primer trabajo destaca aspectos fundamentales de la recepción de la filosofía teórica kantiana, especialmente en Alemania. El segundo trabajo, realiza una revalorización del derecho natural en el pensamiento kantiano. Seguidamente, se aborda una interpretación no formalista de la filosofía práctica de Kant y, finalmente, se explora el debate entre Jean-Luc Marion y Kant sobre el argumento anselmiano. A continuación, siguiendo la misma línea, se presentan las contribuciones particulares de dichas investigaciones.

Gustavo Leyva, en su artículo “Vertientes de recepción y crítica en la filosofía teórica de Kant en Alemania en el siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX”, analiza el impacto que tuvo la *Crítica de la razón pura*, en sus primeras recepciones en Alemania, donde generó interés, controversia y debate. Este impacto impulsó el desarrollo de las primeras generaciones del kantismo, caracterizadas principalmente por “superar la fijación en la ‘letra’ del texto kantiano y captar en su lugar el ‘espíritu’ de la filosofía de Kant” (Leyva 104). El declive de la filosofía hegeliana, junto con el avance de las ciencias naturales, la matemática y la lógica, así como el establecimiento de la psicología, propiciaron un con-

texto en el que la filosofía teórica Kantiana resurgió con fuerza dentro del movimiento neokantiano, que llegó a ser la filosofía dominante en Alemania. Dicho movimiento se vio atravesado tanto por la fenomenología de Husserl como por el desarrollo del marxismo. Esta investigación, evidencia el interés inagotable por la obra de Kant y el modo en que su pensamiento marcó un punto de inflexión en la filosofía. En este orden de ideas, volver a Kant —o incluso posicionarse en su contra— sigue siendo una tarea esencial del quehacer filosófico.


El segundo estudio, “El derecho natural en Kant: una revisión y una revaloración” a cargo de Eduardo Charpenel, ofrece a través de tres momentos una discusión crítica del derecho natural kantiano, orientada particularmente hacia trabajos contemporáneos y centrada específicamente en C. Horn. El artículo comienza con un recuento de la discusión sobre el derecho natural en Kant con teóricos modernos, para luego reconstruir la reivindicación que Charpenel hace del derecho natural dentro de la filosofía jurídica. Frente a la valoración que se expone, el autor pretende rescatar elementos valiosos que reconozcan de manera justa el proyecto jurídico-político de Kant en un aspecto totalizador. Este abordaje, da cuenta de ciertas revisiones críticas y objeciones que abren paso al debate contemporáneo de la teoría jurídica en su conjunto, con matices desafiantes y controversiales en torno a la monografía de Christoph Horn.

El penúltimo trabajo, de Roberto Casales, “Hacia una lectura no formalista de la fundamentación de la moral en Kant”, es un estudio de carácter expositivo que busca ofrecer una interpretación de la filosofía práctica kantiana más allá de las lecturas formalistas tradicionales. El autor propone un recorrido que inicia con la noción de bien moral y avanza hacia el concepto de deber, pasando por la definición del modelo de racionalidad práctica, para culminar en un análisis de las tres formulaciones del imperativo categórico. Este enfoque permite mostrar un alcance más profundo y auténtico de la filosofía práctica de Kant. En este sentido, su defensa no sólo busca matizar las críticas que acusan a Kant de caer en un mero formalismo en su ética, sino que también pretende revalorizar integralmente su pensamiento, destacando su potencia para ofrecer una aplicación significativa de la misma.

Finalmente, el trabajo de Stefano Santasilia “¿El argumento anselmiano es realmente ontológico? Jean Luc Marion ‘crítico’ de Kant”, cierra las colaboraciones con un debate “crítico” sobre el *unum argumentum*. La palabra “crítico” está entre comillas porque el autor cuestiona si realmente el intento de Marion por rescatar el *unum argumentum* puede considerarse una crítica en resonancia o en relación con el análisis kantiano. A este respecto, el alcance del estudio permite explicar no solamente el modo en que Marion reflexiona acerca del *unum argumentum* en tanto que rescate; sino que también nos muestra la ratificación

de la crítica kantiana a la prueba ontológica. Poner de relieve la oposición kantiana de la validez del argumento ontológico facilita, a lo largo del texto, enfatizar en el análisis de Marion y la validez de la interpretación hecha por Olivetti sobre el argumento ontológico, el cual no busca demostrar la existencia de Dios; sino, más bien, “indicar una excedencia en el pensamiento como su mismo límite” (170).

La posibilidad misma de la filosofía; el legado de un referente histórico; el desafío intelectual constante que interpela lo más profundo de nuestras certezas; la apertura hacia nuevos horizontes de reflexión. Esto implica pensar a Kant. La serie de trabajos, tanto en su particularidad como en su generalidad, dan como resultado un homenaje a uno de los autores imperdibles de la tradición filosófica y de la historia del pensamiento. Como prueba fehaciente de su vigencia y relevancia, cada estudio aquí reunido no sólo revisita sus ideas, sino que las confronta con la fenomenología, la teoría del derecho, la filosofía práctica e incluso con el debate sobre el argumento ontológico, mostrando la riqueza y actualidad de su legado. Como un faro en la tormenta, su obra ilumina senderos aún por recorrer, invitándonos a recordar su influencia. Más aún, nos compele de manera más personal e incisiva; filosofamos con él y, cuando es necesario, nos posicionamos contra él. Los estudios presentados abordan diversas cuestiones filosóficas que no radican en la abstracción; se distinguen por la capacidad de reconfigurar nuestra comprensión y nuestro quehacer filosófico. Cada autor demuestra la versatilidad e influencia del filósofo de Königsberg, cuya herencia es ineludible para comprender los problemas filosóficos actuales, como bien lo reconocen la fenomenología y la hermenéutica. Este libro no sólo honra su legado, sino que reafirma que pensar con Kant es, en última instancia, seguir explorando los límites y posibilidades de la filosofía misma.

Alan Abdiel Mendoza Orea
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Facultad de Filosofía y Letras
 <https://orcid.org/0009-0002-3099-9620>

Referencias

- Gibu, Ricardo. “El arraigo en la *Aísthesis* como condición de la vida moral. Aportes para una lectura levinasiana de Kant”. *Encuentros y debates con Kant y la fenomenología*, coordinado por Ángel Xolocotzi, Ricardo Gibu y Román A. Chávez. Lambda Editorial, 2024.
- Leyva, Gustavo. “Vertientes de recepción y crítica en la filosofía teórica de Kant en Alemania en el siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX”. *Encuentros y debates con Kant y la fenomenología*, coordinado por Ángel Xolocotzi, Ricardo Gibu y Román A. Chávez. Lambda Editorial, 2024.
- Santasilia, Stefano. “¿El argumento anselmiano es realmente ontológico? Jean Luc Marion ‘critico’

de Kant”. *Encuentros y debates con Kant y la fenomenología*, coordinado por Ángel Xolocotzi, Ricardo Gibu y Román A. Chávez. Lambda Editorial, 2024.

Xolocotzi, Ángel. “Sendas kantianas. Heidegger, su dedicación a Kant y la metafísica del Dasein”. *Encuentros y debates con Kant y la fenomenología*, editado por Ángel Xolocotzi, Ricardo Gibu y Román A. Chávez. Lambda Editorial, 2024.



Reseña del libro: Pineda, César. *Conflicto y menesterosidad. El problema del animal tecnificado en Heidegger*. Fides ediciones, 2024.

Heidegger es uno de los filósofos más influyentes del siglo XX, y es una de aquellas grandes mentes que logra identificar en un primer momento y radicalizar, posteriormente, la problemática que a la historia de la filosofía ha sido dada como herencia, mas no hay en este intento solamente un reconocimiento, sino más bien una adecuación del pensamiento de Heidegger a los tiempos contemporáneos, pues una preocupación muy grande para el mago de Meßkirch siempre fue la técnica y la tecnificación de los entes.

Es este el campo donde se desarrolla este libro, la tecnificación, la preocupación o inclusive angustia frente a lo enmarcado en el desbordamiento de la finitud. El “animal tecnificado”, tema central de la investigación, es un concepto que se menciona muy brevemente en la totalidad del corpus heideggeriano, pero apunta, a grandes rasgos, a un problema fundamental: la pérdida de la finitud, la pérdida del poder-ser en un contexto mediado tecnológicamente, pero que aún hoy sólo es posibilidad y por ser posibilidad es que seguimos, todavía, en un ámbito histórico.

El libro forma parte de la colección *Miradas fenomenológicas y hermenéuticas*, editada por la editorial Fides en colaboración con la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, y en la cual se han publicado con anterioridad los siguientes volúmenes: una traducción de *De la esencia del habla y de la pregunta por el Arte*, número 74 de la *Gesamtausgabe* de Heidegger; *Dolor y vulnerabilidad: Reflexiones fenomenológicas y hermenéuticas*, y *Señas en torno al aquí y ahora. Homenaje a Adrián Salas Carreón*, ambos títulos coordinados por Ángel Xolocotzi y Ricardo Gibu; así como *Clima y cuidado del mundo: Reflexiones fenomenológicas y hermenéuticas sobre mundo circundante, habitabilidad y cambio climático*, coordinado por Luis Ignacio Rojas Godina y Román Alejandro Chávez Báez.

Por su parte, *Conflicto y menesterosidad* surge de las investigaciones de doctorado realizadas por el autor, César Alberto Pineda, quien ha dedicado su trayectoria académica al estudio del filósofo alemán conocido por sus planteamientos en torno a la pregunta por el ser, Martin Heidegger. En este caso, se busca dialogar con la época actual, y radicalizar así el pensamiento heideggeriano al conducirlo al análisis de la existencia humana, atravesada hoy en día por un mundo tecnificado. ¿Qué puede significar esa tecnificación? ¿Hacia dónde nos conduce? ¿Qué consecuencias puede tener si es que aún se puede hablar de consecuencias? Preguntas como éstas orientan el presente libro, recordando aquella premisa que subraya Ángel Xolocotzi en el prólogo que da inicio al estudio: “Si la filosofía es histórica, no puede ser ajena a la época en la que aparece” (16).

Veamos ahora la propuesta y estructura del trabajo. Es prologado por un reconocido investigador, traductor, comentador y especialista en las sendas del pensar heideggeriano, el doctor Ángel Xolocotzi Yáñez, quien sitúa en el tiempo la génesis de la preocupación por la producción y la técnica, desde el reconocimiento de la violencia en y desde su imposición del hacer donde lo imperativo es el primer fundamento, una tendencia del pensamiento que se asoma ya entre los antiguos griegos.

Esta preocupación por la violencia de la inmediatez, su implicación no solo ontológica, sino también social y política, es lo que motiva al doctor César Pineda a desentrañar la realidad técnica desde la óptica heideggeriana. Con lo que se muestra una continua búsqueda por no dejar las contribuciones del pensamiento de Heidegger en la mera abstracción y discusión escolar, destacando en el proceso el modo en que pueden abrir causas de interpretación para nuestra facticidad concreta.

Pero lo anterior no se hace en desprecio del cuidado conceptual y la documentación de fuentes primarias y secundarias. Así, no es posible hablar de un concepto o temática, en este caso el *animal tecnificado* [*technisierten Tier*], tema central del libro, sin primero tener un conocimiento claro de lo que se busca hablar, pues ese acceso es lo que permite la comprensión y aprehensión de lo tratado. Se busca dilucidar dicho concepto y sus implicaciones óntico-ontológicas en relación con la técnica. Una de las principales tesis sostenidas por el autor señala que, a pesar de que es un término que sólo aparece tres veces en la obra heideggeriana, dos en los *Beiträge zur Philosophie* y una más en los *Schwarze Hefte* (Pineda 17), se trata de una expresión cuyo horizonte problemático habrá de mantenerse y desplegarse en toda la obra posterior, razón por la cual puede fungir como un concepto *llave* que permitirá comprender otras expresiones de Heidegger posteriores a los años 3. Es así que, en el último capítulo, se propone establecer conexiones filosóficas entre el problema del animal tecnificado y otras cuestiones abordadas en la obra tardía de Heidegger, como la famosa *cuaternidad* (*das Geviert*).

No debería verse como un intento forzado el buscar en un término que aparece tan pocas veces un significado profundo y consecuencias vivas. El autor documenta cómo es que dicha expresión se transforma en otras, como *animal historiográfico*, hasta desaparecer o integrarse en otros conceptos clave del pensamiento posterior de Heidegger, como la idea de *Enteignis* o acontecimiento de expropiación, en contraste con el afamado concepto de *Ereignis*. Y es que sucede con Heidegger lo que también se da frecuentemente en toda la filosofía, que las palabras o los tecnicismos no se reducen a su significado inmediato, sino que estructuran con amplitud una parte de la realidad que se busca comprender, y con ello adquieren un peculiar dinamismo también; esto es muy patente cuando se trata de Heidegger y su léxico polisémico y variable, y a la vez de riqueza y permanencia, que sin duda puede asemejarse a la riqueza de los antiguos griegos.

De este modo, la escasa mención del término *animal tecnificado* termina por ser evidencia no de su irrelevancia, sino de la continua evolución o mutación de los conceptos heideggerianos. Por otro lado, destaca el doctor Pineda, no hay que perder de vista el carácter provocador de esta expresión –lo mismo que otras del corpus heideggeriano– lo cual puede interpretarse como la búsqueda del filósofo alemán por interpelar a la existencia humana, usando expresiones que no son solamente abstracciones conceptuales –alejado del simple *teoreticismo*, como era su cometido desde los años de juventud.

Son tres los capítulos del libro, que desarrollan nociones y problemáticas específicas de acuerdo con diversos puntos de la obra heideggeriana, en lo que el autor describe como una lectura transversal del pensamiento de Heidegger, es decir, sin focalizarse solamente en un punto específico de sus escritos, pero de modo que la amplitud no impida reconocer las semejanzas dentro de las diferencias terminológicas y conceptuales:

Capítulo 1. Contexto filosófico y bibliográfico del animal tecnificado.

- El animal tecnificado en los Beiträge.
- Del “*Dasein* existencial” al “*Dasein* histórico” en el marco de la historia del Ser.

Capítulo 2. El problema del animal tecnificado como finitud histórica del *Dasein*.

- Replanteamiento de las estructuras existenciales después de *Ser y Tiempo*.
- El problema de la técnica frente a la “fundación del *Dasein*”.

Capítulo 3. La finitud del Ser y el problema de la animalidad.

- El animal tecnificado y la decisión frente a un final.
- “Antes” y “después” del ser: el problema de la vida, la naturaleza y el animal.

La estructura es clara, y aborda cuestiones fundamentales para lograr dilucidar lo que previamente se mencionaba, la aprehensión del animal tecnificado como un término de importancia, en continua evolución y transición, pero también rodeada de quiebres y discontinuidades.

Aquello que se expone al principio no debe entenderse como una formulación dogmática que deba ser siempre estática y sin cambio; el léxico y las propuestas de las diferentes nociones que interpretan la realidad tampoco deben pensarse que son enteramente términos nuevos o descubrimientos teóricos, sino que resultan del diálogo con la tradición filosófica. Así, a lo largo del libro, el doctor Pineda hace mucho hincapié en la relación de los diversos pensadores de la historia de la filosofía y su influencia en el pensar de Heidegger, a destacar, para el tema aquí planteado, Platón y Nietzsche, de quienes puede decirse que son elementales.

Naturalmente, aquí no se trata de hacer un resumen de la lectura completa y de ahorrar así al lector el trabajo de interpretación, sino más bien de, en el comentario que se hace, propiciar e invitar a asumir, desde la propia sensibilidad y percepción, los problemas aquí abordados, especialmente lo concerniente al mundo tecnificado y su repercusión en la existencia contemporánea, una invitación que se dirige no solamente a quien ya se encuentra interesado en la problemática y los numerosos conceptos de Heidegger, sino también a todo lector que quizá todavía duda si sumergirse o no en la ingente obra del filósofo alemán. Como señala el autor de *Conflicto y menesterosidad*, el libro también resulta en una introducción no planeada al pensamiento heideggeriano, por lo que está destinado no solamente al especialista, sino también a cualquier lector de filosofía medianamente informado de los principales conceptos y problemas de la tradición.

En suma, son dos los principales méritos de la publicación: abordar de manera rigurosa y documentada el desarrollo de un concepto específico, a saber, el *animal tecnificado*, así como lograr una introducción transversal al camino pensante de Heidegger, lo que permite ver las continuidades en medio de los quiebres y rupturas de su pensar.

Ramón Isaac Cárcamo Ortiz
Universidad Iberoamericana Puebla
Departamento de Humanidades

 <https://orcid.org/0009-0008-6279-3057>

Referencias

Xolocotzi, Ángel. "Prólogo". *Conflicto y menesterosidad. El problema del animal tecnificado en Heidegger*. Fides ediciones, 2024.