

ISSN 1016-8257

# yachay

REVISTA DE CULTURA FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA "SAN PABLO"  
COCHABAMBA

---

Año 39, n° 75

Enero - Junio, 2022

---

Presentación

**yachay**

La dimensión topológica del pensamiento:  
implicaciones de un pensar situado

*Raúl Buffo*

Pensar "entre": para un logos  
encarnado y comprometido con la  
realidad social

*Noemi Sanches*

Fenomenología del cuerpo  
crucificado

*Tommaso Bertolasi*

Filosofar desde Bolivia: una  
aproximación y balance en seis  
pensadores del siglo XX

*Ramiro Gastón  
Lobatón Patiño*

Hacia una experiencia estética  
como mística: prolegómenos de  
un juicio estético universal trans-  
subjetivo en Duns Escoto

*Wilson Vasquez*

# yachay

Revista de cultura, filosofía y teología publicada por  
la Facultad de Teología “San Pablo”,  
Cochabamba - Bolivia

La revista **yachay** autoriza la reproducción total o parcial de sus artículos, siempre que se cite la fuente y se envíe a la revista una copia justificativa.

## **yachay**

Revista de cultura, filosofía y teología, publicada por la Facultad de Teología "San Pablo", Cochabamba.

### **Consejo editorial**

Dr. Manuel Hurtado SJ	Presidente de la Facultad de Teología San Pablo; Director de <b>yachay</b>
Dra. Sonia Vargas	Secretaria de la Facultad de Teología San Pablo.
Dr. Jozef Smyksy, CSsR	Director del Primer Ciclo
Dra. Bernardeth Caero	Directora del Segundo y Tercer Ciclos; Directora de Teología Pastoral (a.i.)
Dr. Walter Viviani, OFM	Director de Teología Espiritual
Dr. Roberto Tomichá, OFM Conv.	Director de Misionología
Dra. Eileen FitzGerald, ACI	Coordinadora de la Red de Teólogos y Teólogas; Editora de <b>yachay</b>

### **Distribución**

Lic. José Domingo Iván Abasto	<i>jabasto@ucb.edu.bo</i>
Lic. Dagmar Mullizaca	<i>amullisaca@ucb.edu.bo</i>

### **Revisión de textos**

Lic. Vilma Tapia

**ISSN 1016-8257**

**Depósito Legal: 2-1-98-90**

El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores.

### **Dirección**

Calle Oruro E-0492

Tel. 4293100 internos 131 y 140; Fax. 4257086; Casilla 2118

*yachay.cba@ucb.edu.bo; efitzgerald@ucb.edu.bo*

Impreso en Talleres Gráficos "Kipus" Telfs.: 4731074 - 4582716, Cochabamba  
Printed in Bolivia

## Sumario

5-8	<i>Presentación</i>	<b>yachay</b>
9-43	<i>La dimensión topológica del pensamiento: implicaciones de un pensar situado</i>	<i>Raúl Buffo</i>
45-74	<i>Pensar “entre”: para un logos encarnado y comprometido con la realidad social</i>	<i>Noemi Sanchez</i>
75-98	<i>Fenomenología del cuerpo crucificado</i>	<i>Tommaso Bertolasi</i>
99-127	<i>Filosofar desde Bolivia: una aproximación y balance en seis pensadores del siglo XX</i>	<i>Ramiro Gastón Lobatón Patino</i>
129-150	<i>Hacia una experiencia estética como mística: prolegómenos de un juicio estético universal trans-subjetivo en Duns Escoto</i>	<i>Wilson Vasquez</i>



## Presentación

*Este número de yachay recoge cuatro ponencias de las Jornadas Filosóficas “El lugar del pensar: proyecciones de un pensar situado”, realizadas de forma virtual los días 20 y 21 de abril de 2022, en una colaboración entre la Facultad de Teología San Pablo, Cochabamba, Bolivia, y el Instituto Universitario Sophia, Florencia, Italia. Dos de las ponencias abordan directamente el límite topológico del pensamiento, el “entre”, que nos conduce a comprometernos con las personas que sufren; una de las ponencias trató el tema en términos generales y la otra desde el pensamiento de Simone Weil. Una tercera ponencia profundiza en la realidad del sufrimiento a la luz de Cristo crucificado. Desde el filosofar sobre proyectos sociales inclusivos, el cuarto texto constata el maltrato histórico a los pueblos indígenas de Bolivia. Un último artículo versa sobre las condiciones de posibilidad para un juicio estético auténtico a partir del conocimiento natural de Dios, según Duns Escoto.*

*Raúl Buffo trata “La dimensión topológica del pensamiento”, indagando sobre las posibilidades del pensar desde un espacio definido. En las huellas de Sócrates y Kant, constata los límites del pensamiento así como los anhelos humanos de superarlos. Trascender estos límites supone llegar a un “lugar” que no tiene extensión espacial, que “está entre el límite y lo ilimitado, entre el adentro y el afuera” (p. 17). Se ejerce el pensamiento desde un espacio que es justamente el límite, el “entre”. El pensar implica un descentramiento del yo para acoger al otro de sí y el estar entre otras personas hace brotar el ser. El lugar del pensar puede referirse a un contexto histórico-geográfico-cultural particular, como el latinoamericano. Las innovaciones en el pensamiento tienden a venir desde las periferias, desde los/las marginados/as y las víctimas de la sociedad, pues la filosofía discurre sobre la vida real sin aferrarse a los aparentes centros de poder. Un*

*pensar situado conduce al ethos del Buen Samaritano. El autor asevera que “pensar es ante todo reconocerse a sí mismo como dado/donado” y “el pensar acontece entre personas” (p. 34), según el modelo de la Santísima Trinidad, donde la unidad en la pluralidad genera relaciones.*

*Noemí Sanches parte de la reflexión de Simone Weil sobre el concepto de intermediario en su texto “Pensar «entre»: para un logos encarnado y comprometido con la realidad social”. Este concepto es vehículo para una comprensión de la existencia como relación, en la estela de la Santísima Trinidad, que es la Mediación en sí misma y modelo de todas las mediaciones. Weil “busca incesantemente la relación armónica y equilibrada entre las diversas proposiciones y niveles de la realidad” (p. 52). El universo es una mediación que vincula las dimensiones immanente y trascendente, que hace lo trascendente accesible a la humanidad, así como el mundo y nuestros cuerpos son mediaciones del conocimiento. En la búsqueda de la verdad hemos de hacer morir humildemente a nuestros puntos de vista, para poder acoger como don gratuito la sabiduría anhelada y amada. Es un morir según la obediencia de Cristo. La verdad se encuentra en la relación “entre” el mundo y la persona. Encontramos la plenitud del ser al participar voluntariamente del amor divino, hecho posible por la Encarnación, pues Cristo es el supremo Mediador; sin embargo, somos capaces de rechazarlo. El ser humano a su vez tiene la vocación de “convertirse en un punto de equilibrio y de armonía entre las diversas relaciones/contradicciones que componen el mundo y el contexto en el que vive” (p. 61). La armonía entre las partes mediada por la belleza es destello de lo divino. Somos invitados/as a “pensar juntos a la luz del Tercero” (p. 71), especialmente ante los terceros que sufren. El principio metafísico del “entre” sirve así de mediación entre la teoría y el compromiso con la realidad.*

*Tomasso Bertolasi aborda la temática de la “Fenomenología del cuerpo crucificado”. La experiencia del sufrimiento suscita ineludiblemente la pregunta por su sentido y la contemplación del sufrimiento ajeno ocasiona la empatía. La muerte de Jesús de Nazaret en la cruz y su Resurrección es referencia para la consideración de esta cuestión, que el autor realiza en clave fenomenológica. La sensación de la muerte inminente genera angustia, ya que el padecimiento del cuerpo crucificado es pasivo al punto de suspender su propia identidad y la de los demás. El sufrimiento oculta el amor al mismo tiempo que lo revela, poniendo de manifiesto la propia subjetividad y la alteridad. Jesús muere en la cruz en cuerpo y alma; resucitado, “toma morada en el sufrimiento y en la angustia” (p. 96).*

*Ramiro Lobatón expone el tema “Filosofar desde Bolivia: una aproximación y balance en seis pensadores del siglo XX”. El quehacer filosófico desde Bolivia mediante el ensayo trata de preguntas en torno a la identidad nacional, la realidad actual del país, las preguntas abiertas y horizontes hacia el futuro. En diferentes perspectivas históricas se abordan diversos proyectos sociales y de Estado-Nación, así como la realidad multisocietal de Bolivia. Se ponen en evidencia temas como la herencia colonial, el racismo discriminatorio contra los pueblos indígenas, las miradas de la clase intelectual mestiza hacia estos y la organización social consecuente. El autor delinea los marcos filosóficos empleados para interpretar dichas realidades, así como los proyectos societales propuestos por los respectivos autores. Señala la tarea pendiente de construir una sociedad boliviana en la que todos sus miembros puedan sentirse participantes de una realidad que acoge las diferencias.*

*Wilson Vasquez presenta su artículo “Hacia una experiencia estética como mística: prolegómenos de un juicio estético universal trans-subjetivo en Duns Escoto”, desde la perspectiva de la univocidad del ser. El conocimiento del mundo*

*se da tras la experiencia sensorial, pero el conocimiento natural de Dios tiene otro fundamento: la univocidad del ser que se predica de Dios y de la creatura. El juicio, operación del alma, expresa el conocimiento de la verdad de algo. Se trata del “juicio lógico inmanente de validez universal trans-subjetivo” (p. 146). Vasquez concluye que el concepto metafísico de la univocidad del ser es necesario para fundamentar un juicio estético en el orden lógico. La afirmación de que alguna cosa es bella se deriva de la experiencia de la belleza del Ser Supremo, “una experiencia (mística) de lo divino en la creatura” (p. 149).*

*Los artículos aquí presentados aplican principios metafísicos a relaciones interpersonales con los demás y/o con Dios. Ponen en evidencia que la filosofía no se reduce a una mera especulación, sino tiene el imperativo de dirigirse a situaciones muy concretas de la vida humana. Los textos convergen en que el auténtico pensar nos saca de nosotros mismos para tener consciencia de otras personas o comunidades y entablar relaciones con ellas. La fe cristiana percibe este movimiento como enraizado en la Santísima Trinidad. Un pensar situado en el “entre” afina la atención particularmente hacia quienes ocupan los márgenes sociales, cuyo sufrimiento interpela y suscita una respuesta de empatía, cuidado y compromiso social. En medio de lo duro y oscuro de la injusticia y el dolor, las percepciones de belleza son revelaciones de la presencia de Dios en medio de su pueblo.*

*Eileen FitzGerald ACI*

YACHAY ADHIERE A UNA LICENCIA CREATIVE  
COMMONS

ATTRIBUTION-NONCOMMERCIAL 4.0 INTERNATIONAL  
– (CC BY-NC 4.0)



DOI: 10.35319 yachay.20227537

## La dimensión topológica del pensamiento: implicaciones de un pensar situado<sup>1</sup>

### The topological dimension of thought: implications of situated thinking

*Raúl Buffo*<sup>2</sup>

#### Resumen

En un contexto filosófico posmoderno, donde el rechazo a la idea de un saber absoluto y totalizante ha dado espacio a un *cogito* herido y fragmentado, se vuelve crucial una reflexión sobre el lugar en el cual y desde el cual el pensamiento es ejercido. Por ello, a partir de una reflexión sobre los límites del pensar, se afrontará la cuestión del lugar del pensar siguiendo la idea platónica de *átopon metaxú* y su reinterpretación por parte de algunos autores contemporáneos. Ello llevará a declinar la idea del *topos* del pensar en modo específico

- <sup>1</sup> Ponencia en las Jornadas Filosóficas: “El lugar del pensar: proyecciones de un pensar situado”, realizadas de forma virtual los días 20 y 21 de abril de 2022, en una colaboración entre la Facultad de Teología San Pablo, Cochabamba, Bolivia, y el Istituto Universitario Sophia, Florencia, Italia.
- <sup>2</sup> Es abogado por Universidad Nacional de Tucumán (Argentina), licenciado en Filosofía y ética de las relaciones por la Universidad de Perugia (Italia) y en Ontología Trinitaria por el Instituto Universitario Sophia (Italia). Es doctor en Filosofía por las Universidades de Firenze y Pisa (Italia). Actualmente se desempeña como asistente del Departamento de Filosofía, Teología y Ciencias Humanas del Instituto Universitario Sophia y es Asistente encargado de los cursos: “Il principio trinitario, tra teologia e antropologia” y “Storia della filosofia moderna e contemporanea”. Sus intereses se concentran en la filosofía hermenéutica, en la filosofía de la religión, en el diálogo entre filosofía y teología. Estudia en particular la cuestión del “reconocimiento” a partir del pensamiento de Paul Ricoeur, al cual ha dedicado su tesis doctoral. E-mail: raulbuffo@gmail.com; ORCID: 0000-0002-7019-5638.

como un lugar sin lugar, que es más bien un “estar-entre”. Lo que abrirá las puertas al que será el aporte decisivo de este trabajo, es decir a una consideración sobre la cuestión del lugar del pensar en tres ámbitos particulares: epistemológico, geocultural-histórico y ético-relacional. A modo de conclusión, se tratará de poner en diálogo las reflexiones y problemáticas aquí surgidas con la perspectiva de la así llamada “ontología trinitaria”, evidenciando sus posibles aportes al tema del espacio y de los límites del pensar.

### **Palabras claves**

Topología – límite – lugar – pensar situado – entre

### **Abstract**

In a post-modern philosophical context, where the rejection of the idea of an absolute and totalizing knowledge has given way to a wounded and fragmented *cogito*, a reflection on the place in which and from which thinking is exercised becomes crucial. Thus, starting from a reflection on the limits of thinking, the question of the place of thinking will be addressed by following the Platonic idea of *átupon metaxú* and its reinterpretation by some contemporary authors. This will lead to declining the idea of the *topos* of thinking in a specific way as a place without a place, which is rather a “being-in-between”. This will open the door to what will be the decisive contribution of this article, namely a consideration of the question of the place of thinking in three particular domains: epistemological, geo-cultural-historical and ethical-relational. By way of conclusion, we will try to put the reflections and issues raised here in dialogue with the perspective of the so-called “trinitarian ontology”, highlighting its possible contributions to the theme of space and the limits of thinking.

### **Key words**

Topology – boundary – place – situated thinking – between.

## Introducción

Las páginas que siguen se proponen elaborar algunas breves consideraciones sobre el significado del pensar —en lo específico, del pensar filosófico— desde una dimensión espacial o topológica<sup>3</sup>.

En un primer momento, partiendo de la reflexión kantiana sobre los límites del pensar filosófico, se ofrecerán algunas apreciaciones —del todo fragmentarias y parciales— sobre la posibilidad de delimitar el espacio de un recto ejercicio del pensar y sobre las eventuales implicaciones de dicha operación. Ello confluirá, evidentemente, en la pregunta del pensamiento por sí mismo. En este sentido, la atención recaerá no tanto en el *qué es* sino en el *cómo* se ejerce y acontece el pensar, lo que abrirá las puertas al argumento que aquí mayormente interesa: el *dónde* (y el *desde dónde*) pensar.

En un segundo momento se intentará mostrar cómo el lugar, el *dónde* del pensar, es más bien un no-lugar, o mejor, el “lugar sin lugar” del límite, que por definición une y separa al mismo

<sup>3</sup> Entendemos el lema *topología* —“discurso sobre el *topos*”— en sentido amplio, refiriéndolo sobre todo a la dimensión espacial del pensar bajo un perfil teor-ético, es decir juntamente teórico y ético-práctico, que se interroga por el lugar en y desde el cual el pensar se ejerce, y por las implicaciones de dicho *locus* para el pensamiento mismo. Cabe sin embargo notar que en autores como Vincenzo Vitiello, “topología” tiene un significado específico, y en cierto aspecto diferente al que aquí queremos darle en cuanto se trata más bien de un particular modo de ejercitar filosóficamente el pensamiento: se trata de la carta geográfica, del mapa que describe los trazados que forman los “lugares” (*topoi*) ideales del ser. Para este autor “los *topoi* no son *acontecimientos* o *momentos*, no tienen alba ni ocaso; son formas, esencias, *eide*. Comprender en sentido topológico es llevar el hecho al *eidos*. No disolverlo en una universalidad vacía o en una identidad común, sino aferrar su determinada, singular individualidad como «esencia». *Quitarlo* del movimiento del tiempo y disponerlo en el espacio *quieto* que todo tiempo recoge y contiene. La topología sustrae el pensamiento a la historia” (V. VITIELLO, *Topología del moderno*, Genova 1992, 104-105).

tiempo dos espacios contiguos. El pensamiento, en efecto, cuando pretende establecer el espacio filosófico de su ejercicio, en el mismo acto que pone los límites paradójicamente los niega: de-limita de(s)limitando. Porque, como oportunamente se explicará, el espacio del auténtico pensar filosófico es el “entre”, el “estar-entre”.

A partir de estas consideraciones, en un tercer y último momento se intentará declinar la dimensión espacial o topológica del pensamiento—el *dónde* (y el *desde dónde*) como “*estar-entre*”— en algunos de los principales ámbitos en los cuales acontece la reflexión filosófica contemporánea, a saber: a) en el ámbito epistemológico, por lo que respecta a la relación entre la filosofía y las demás disciplinas o saberes, *in primis* aquel que deriva de la experiencia religiosa; b) en el ámbito geocultural e histórico, por lo que respecta a la relación entre el afuera y el adentro por un lado, y entre periferia y centro por el otro, que caracterizan el movimiento infatigable y la actividad crítica (*krinein*) del pensar en cuanto histórica, geográfica y culturalmente situado; c) por último, en el ámbito ético, tanto por lo que respecta al comportamiento o actitud que el pensar debe asumir frente a aquello que lo pone en movimiento (el *thaumatzeln*, en su doble significado —siempre pasivo— de *trauma*, golpe que se sufre, y de *estupor* o sorpresa que causa maravilla), como por lo que concierne a la relación con los demás sujetos, dado que, en cuanto “mediador”, el pensar posee una esencia relacional que se expresa plenamente a nivel interpersonal.

A modo de conclusión, a partir de las reflexiones realizadas y de las problemáticas emergidas, se delinearán sintéticamente algunas consideraciones ulteriores sobre la cuestión del lugar del

pensar desde el horizonte de una “ontología trinitaria”, tratando de arrojar así nueva luz sobre el argumento que no atañe.

## 1. El pensar y sus límites

Cuando Kant, en la *Crítica de la razón pura*, distingue entre *Denken* y *Erkennen*, entre pensar y conocer, y por ende distingue la Lógica trascendental entre “Analítica” y “Dialéctica”, pretende dar una respuesta al problema de los límites (*Grenzen*) del ejercicio de la razón. Según el filósofo alemán, se puede “conocer” solo aquello que cae dentro de los límites del espacio y del tiempo en cuanto formas *a priori* de la sensibilidad, es decir aquello que puede ser representado espacial y temporalmente: en otras palabras, es “cognoscible” solo la intuición empírica, el fenómeno así como se le aparece al sujeto. Lo que excede este límite de lo fenoménico es solo “pensable” incondicionadamente y, por lo tanto, es incognoscible ya que está más allá de lo representable en el espacio y el tiempo. Pues, para Kant, cuando la razón opera con las categorías del entendimiento (*Verstand*) sin condicionamientos –sin intuiciones sensibles–, cuando no se limita a indagar el *cómo* –el aparecer (*phainomai*)– de la cosa/objeto que piensa e intenta en cambio decir el *qué* del fenómeno, o sea la *cosa en sí*, traspasa sus propios límites; dejando el ámbito del fenómeno entrar en el ámbito del noúmeno, del puro pensable, donde elabora un saber infundado o, como prefiere decir Kant, “vacío”<sup>4</sup>.

Cruzando el límite de lo cognoscible, entonces, se deja la seguridad de la “Analítica” –reino del intelecto– para entrar en el reino metafísico de la “Dialéctica” y de las antinomias de la

<sup>4</sup> “Los pensamientos sin contenido [sin intuiciones] son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas” (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, trad. es.: *Crítica de la razón pura*, México 2009, B 75).

razón en sentido propio (*Vernunft*), donde –al menos desde un punto de vista puramente lógico– es posible afirmar y negar al mismo tiempo una misma tesis sin caer en contradicción, en cuanto no se trata de realidades empíricas u objetivas sino de meras ideas incondicionadas.

Con una metáfora que rompe con la sobriedad y la monotonía de su lenguaje, Kant paragona la “Analítica” al recorrido cuidadoso y exhaustivo que la razón hace de la “tierra del entendimiento”, de la “tierra de la verdad”, del conocimiento cierto, universal y necesario. Ahora bien, esta tierra –explica nuestro filósofo– es en realidad una “isla” encerrada en “límites inalterables”, rodeada de un “océano tempestuoso” sobre el cual asoman bancos de niebla e islas de hielo o icebergs que aparentan ser tierras nuevas pero que en realidad no son más que imágenes ilusorias que “engañan incesantemente con vacías esperanzas al marino que viaja en busca de descubrimientos, lo complican en aventuras que él jamás puede abandonar, pero que tampoco puede jamás llevar a término”<sup>5</sup>.

En síntesis, esta metáfora náutica describe alegóricamente el lugar del recto ejercicio del pensar filosófico y sus límites. Límite aquí significa ante todo separación, distinción, delimitación entre un uso correcto o propio y un uso erróneo o impropio de la razón. Al mismo tiempo, Kant pretende mostrar cómo la razón es incapaz de respetar esos límites que se auto-pone: así como el marino de su alegoría no puede evitar emprender sus aventuras ni mucho menos abandonarlas, la razón no puede escapar a su “destino” dialéctico, a aspirar a un saber que no es tal sino que es ilusorio.

<sup>5</sup> *Ibid.*, A 235-236; B 294-295.

De alguna manera misteriosa, la razón se descubre ella misma víctima de una fuerza ínsita a su naturaleza que la agobia con preguntas que no puede eludir pero tampoco responder<sup>6</sup>: se auto-pone límites que al mismo tiempo se obstina en superar. No se contenta con el fenómeno, con el *cómo* la cosa se muestra: su misma esencia la empuja siempre a preguntar por el *qué* de lo que se muestra, por la cosa en sí. Ciertamente la pregunta por el *qué es*, por el *tí esti*, es la misma con la que Sócrates atormentaba a sus conciudadanos de Atenas. Pero el obrar de Sócrates a través de esta pregunta no consistía tanto en una búsqueda de la estructura inmutable del mundo sino más bien en una labor incansable e inagotable de clarificación y purificación del pensamiento para abrirlo a la novedad y al descubrimiento del sentido del ser de las cosas, problematizando continuamente para ello el criterio de lo verdadero y de lo falso. En este sentido la reflexión de Kant se pone en contigüidad con la de Sócrates: comparten *topos*.

Pues bien, si hablar de límites de la razón es hablar del espacio en el que ella habita y (se) ejerce, y si este límite es constante e inevitablemente infringido por ella misma, se debe concluir que, paradójicamente, el pensamiento vive dentro y fuera de su hábitat. Porque está atravesado por el límite, un

<sup>6</sup> No es una casualidad que el párrafo con que se abre la *Crítica de la razón pura* —el inicio del prólogo a la primera edición (1781)— sea el siguiente: “La razón humana tiene, en un género de sus conocimientos, el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma, y que empero tampoco puede responder; pues sobrepasan toda facultad de la razón humana. Ella cae sin culpa suya en esta perplejidad” (A VII). El argumento viene retomado pocos años después en el breve texto *Cómo orientarse en el pensamiento* (1786), donde hablará de un “sentimiento de la necesidad o exigencia [*Bedürfnis*]” propio de la razón que la empuja a ir más allá de la serie de lo condicionado hacia lo Incondicionado (I. KANT, *Was heißt sich im Denken orientieren?* trad. es.: *Cómo orientarse en el pensamiento*, Buenos Aires 2005, 48).

límite que al mismo tiempo traza y borra porque el límite, en realidad, le es en cierto modo connatural, constitutivo: pensar es tanto delimitar como ultrapasarse el límite.

En otras palabras, el pensamiento en sí mismo no solo está abierto a lo O/otro de sí, sino que también está habitado por lo O/otro de sí. O sea: no se pertenece a sí mismo. Al mismo tiempo, quiere comprender el límite, fijarlo, asegurarlo, dominarlo, para que no le sea extraño aquello que le es propio, o sea *su* límite. Es justamente por este motivo –para disponer de lo que le es propio, o sea del límite– que lo transgrede. Como escribe Derrida sobre la filosofía: “Era preciso que su *propio límite* no le fuera extraño. Se ha apropiado, pues, del concepto, ha creído dominar el margen de su volumen y pensar su otro. La filosofía siempre se ha atenido a esto: pensar su otro. Su otro: lo que limita y de lo que deriva en su esencia su definición, su producción”<sup>7</sup>.

Abandonando el lenguaje de la distinción kantiana entre *Erkennen* y *Denken*, entre conocer y pensar, e identificando sin más el ejercicio de la razón con el pensar filosófico, se podría afirmar que el pensamiento en cuanto tal, por un lado, se pregunta por el fundamento y por los límites de su saber; por el otro, en su preguntar por el justo alcance de su operar descubre que, paradójicamente, el límite de su saber está precisamente en el no saber su propio límite. Analítica y Dialéctica kantianas “no están una «después» de la otra, ni la una es «indiferente» a la otra: la Dialéctica es el límite interno de la Analítica, límite que la Analítica –porque dirigida a su contenido, a las determinaciones

<sup>7</sup> J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, trad. es.: *Márgenes de la filosofía*, Madrid 1994<sup>2</sup>, 17-18.

determinantes de los entes que tiene como «objeto»— no puede conocer. Pero la Dialéctica no es un conocimiento —es un no-conocer”<sup>8</sup>. *Erkennen* y *Denken* se nos presentan así como dos momentos o perspectivas —una finita y condicionada, la otra infinita e incondicionada— de la pregunta del pensamiento por sí mismo, en sus diversas formulaciones: ¿Qué es pensar? ¿Cuál es el origen del pensar y cómo es pensable dicho origen? ¿Cómo acontece el auténtico pensar y cómo va ejercido?

## 2. El “entre” como espacio del pensar radical

El límite, entonces, es lo que nos concierne. En cuanto define. En cuanto señala los confines *donde* el pensamiento se ejerce. Un lugar, un *topos* del que, como vimos, no puede predicarse simplemente un adentro y un afuera. Porque en el caso del lugar del pensar se trata más bien un adentro que está afuera y un afuera que está adentro: para el pensamiento delimitar es al mismo tiempo de(s)limitar, afirmar y negar el límite. El lugar del pensar, entonces, es un lugar sin extensión, un “lugar sin lugar”<sup>9</sup> (*topos átopon*) que está siempre en vilo: está *entre* el límite y lo ilimitado, *entre* el adentro y el afuera. El “entre” indica exactamente ese estar-*en* contingente y circunstancial, incluso del todo arbitrario desde el cual únicamente el pensar auténticamente filosófico —crítico y radical— puede ser ejercido.

Ahora bien, lo que particularmente importa a una reflexión topológica del pensar es la declinación del espacio como *perspectiva*, es decir un espacio habitado *desde donde* el pensamiento se ejerce: porque el pensar es siempre *situado*, es

<sup>8</sup> V. VITIELLO, *L'ethos della topologia: un itinerario di pensiero*, Firenze 2013, 121-122.

<sup>9</sup> Según Derrida, este lugar sin lugar caracteriza el filosofar socrático: cf. J. DERRIDA, *Khôra*, trad. es: *Khôra*, Buenos Aires 2011, 52.

un estar “entre”. De tal modo la reflexión topológica se acerca hasta prácticamente yuxtaponerse a la hermenéutica<sup>10</sup>, dado que esta, en cuanto “arte de la interpretación”, es una actividad “mediana” cuyo lugar es el “entre”. El espacio del pensamiento hermenéutico (en cuanto arte incesante de clarificación y purificación del límite) es un *átopon metaxú*<sup>11</sup>: vive y ejerce en el “entre-dos (o más) sin lugar” de la mediación.

En efecto –según la hipótesis de A. Böckh, y en la misma línea, también de Heidegger<sup>12</sup>– *hermeneia* (interpretación), comparte una ignota raíz común con *Hermes*, el mensajero que es intermediario entre los dioses y los hombres, que lleva a manifestación los pensamientos de los dioses, traduciendo lo infinito en finito, lo espiritual divino en manifestación sensible. La hermenéutica habita, por lo tanto, un lugar sin confines, ya que el interpretar no se sale nunca de la posición mediana del “entre”: vive en el movimiento fecundo y circular entre dos polos, en el espiral que desde la periferia se dirige al centro y desde del centro se abre a la periferia, pero también desde abajo se dirige a lo alto y desde lo alto se dirige a lo bajo. El “entre” de la hermenéutica es entonces el mismo “entre” del pensar evidenciado por una consideración topológica del pensamiento, que muestra como lo específico del pensar sea habitar dinámicamente el límite.

Pues bien: ¿cómo debemos entender el “entre” en cuanto *topos* del pensar? Ante todo, como la apertura, la hendidura por

<sup>10</sup> Sobre la relación entre hermenéutica y topología, véase V. VITIELLO, *Topología del moderno*, 95-106.

<sup>11</sup> PLATÓN, *Parménides*, 156d 6-7.

<sup>12</sup> M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, trad. es.: *De camino al habla*, Barcelona 1990, 110-111.

la cual el pensamiento acoge el darse del sentido del ser, el *logos* del ser. Solo así, a través de esta hendidura, reconociendo la precedencia de su presupuesto –lo otro de sí–, el pensamiento se acoge a sí mismo. Porque no es el ser (y su *logos*) que pertenecen al hombre, sino que es el hombre que pertenece al ser. En otras palabras: el ser es el presupuesto del pensar<sup>13</sup>. Por lo tanto, afrontar la cuestión del pensamiento desde una perspectiva *topológica* implica evidenciar que el pensar radical requiere de un específico *ethos*: la actitud radical a la apertura acogedora que es en última instancia “desarraigo”. Dicho de otro modo, el *ethos* de la topología consiste en el acto de renuncia a la pretensión de poner el ser y la existencia a partir de sí. Un acto que es ético en cuanto la renuncia a sí debe ser siempre de nuevo actuada, precisamente porque el *cogito* se obstina –según enseña Kant, en virtud de una fuerza intrínseca que no puede del todo dominar– en querer ponerse a partir de sí mismo, en auto-fundarse.

Al respecto, Ricoeur escribe que la tarea del filósofo consiste “en romper el recinto encantado de la conciencia de sí, en acabar con el privilegio de la reflexión”<sup>14</sup>, en el sentido que está llamado

<sup>13</sup> Es por ello que un autor como Paul Ricoeur afirma que no existe filosofía sin supuestos. Filosofar es reconocer esos supuestos, en primer lugar el de la pertenencia del pensamiento al lenguaje y por ende al ser. Escribe al respecto este filósofo: “Conocemos la agotadora huida hacia atrás del pensamiento en busca de la primera verdad, y todavía más radicalmente, a la búsqueda de un punto de partida que muy bien pudiera ser una primera verdad; la ilusión no consiste en buscar el punto de partida, sino en buscarlo sin ningún supuesto previo; no hay filosofía sin supuesto previo alguno [...]; ésta quiere ser el pensamiento con sus supuestos previos” (P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté 2: finitude et culpabilité*, trad. es.: *Finitud y culpabilidad*, Madrid 2004, 482).

<sup>14</sup> *Ibid.*, 489.

a practicar una verdadera ascesis de la subjetividad, a dejarse desposeer del origen del sentido; por cierto, ese desasimiento no deja de ser una peripecia de la reflexión; pero debe transformarse en una pérdida real del más arcaico de todos los objetos: el yo. Por lo tanto, es preciso decir del sujeto de la reflexión lo que el Evangelio dice del alma: hay que perderlo para salvarlo.<sup>15</sup>

En definitiva, el enfoque topológico revela un preciso *ethos*, un *ethos* relacional, porque solo el espacio es receptivo, solo en el espacio es posible “acoger”, solo en el espacio es posible entrar en relación con lo otro de sí y por ende consigo mismo, solo en el espacio el pensamiento puede recibirse a sí mismo en cuanto a sí mismo dado/donado. La topología denuncia que la verdad cartesiana del *cogito ergo sum* es una verdad vacía y abstracta, carente de un *ethos*, porque el sujeto pensante no da alguna prioridad a lo otro de sí. Según esta perspectiva, la *res extensa*, aquello que en cuanto extensión requiere del espacio para ser, viene “después” de la *res cogitans* en cuanto verdad “primera” y “central” que funda la posibilidad de la existencia en general y, por ende, también de lo extenso. El tema es que el *cogito ergo sum* no solo no considera la dimensión topológica del pensar sino que le niega entidad, la condiciona y la subordina a sí mismo, con las derivas absolutizantes que conocemos: ante todo el dominio omnipresente en el panorama cultural y científico de un pensar instrumental, calculador y técnico<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> P. RICOEUR, *Le conflict des interprétations*, trad. es.: *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires 2003, 24.

<sup>16</sup> Cf. M. HORKHEIMER, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, trad. es.: *Crítica de la razón instrumental*, Madrid 2010.

Es en contraposición a este tipo de derivas que algunos autores latinoamericanos como Rodolfo Kusch, Carlos Cullen o Juan Carlos Scannone han desarrollado una filosofía desde lo “situado”, declinándola en categorías propias de la geografía, cultura e historia de América Latina tales como “periferia”, “víctima”, “nosotros-pueblo”, etc. No entraremos aquí en el detalle; nos urge solamente mostrar el específico entramado topológico que caracteriza a esta perspectiva original.

Yendo a lo esencial, el punto de partida de esta reflexión puede ser individuado en la distinción operada –haciendo uso de la potencialidad especulativa de las lenguas castellana y portuguesa– entre los verbos *ser* y *estar*, que en otros idiomas se traducen con un único verbo (*esse, être, sein, essere, to be*) y en la prioridad dada al “estar” sobre el “ser”. El “estar”, en efecto, connota la situación y la circunstancia, mientras que el “ser” indica más bien la esencia y la permanencia. La prioridad asignada al “estar” no implica la exclusión del “ser”. Al contrario: concibiendo la tensión existente entre ellos dentro de una sana relación dialéctica en la cual ninguno de los términos es absorbido definitivamente por el otro, se logra evidenciar que el acceso del pensamiento al “ser” es posible solo a partir del “estar”. En cuanto, en palabras de Scannone, “el «ser» se enraíza *histórica y geoculturalmente* [...] en el «estar», y en cuanto los seres humanos –según la expresión de Kusch– «estamos siendo»”. Y agrega: “en perspectiva latinoamericana se replantea la recompreensión del ser, el yo, el concepto, la ciencia, *a partir* del estar; el nosotros, el símbolo, la sabiduría de los pueblos, sin pretender reducir unos a otros”<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> J. C. SCANNONE, *Religión y nuevo pensamiento: hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona 2005, 26–27.

Se impone así una ulterior interrogación: ¿cómo es posible un pensar “radical” en el sentido de “radicado”, situado, “arraigado” firme y profundamente como un tronco lo está necesariamente a sus raíces y al mismo tiempo “desarraigado”, capaz tanto de acoger lo distinto, lo que le es extraño, como de desplazarse más allá de sus límites perdiendo en cierto modo sus raíces? La prioridad asignada al “estar” sobre el “ser” permite al pensamiento orientarse en esta difícil pregunta. Porque de esta manera se reconoce que el problema de las raíces no remite ante todo a la cuestión puramente *teórica* de la genealogía, del origen y fundamento inmutable del pensar (lo que implicaría la prioridad del ser sobre el estar), sino que, al contrario, el problema de la raíz pone al pensamiento frente a una cuestión *topológica*, o sea una cuestión de carácter *ético-existencial*. Porque el pensar está siempre geocultural e históricamente connotado.

A diferencia del *neutro* “ser”, el “estar” es *personal* y *personalizador*: exige un compromiso ético, un modo de habitar el espacio “propio” al mismo tiempo pasiva y activamente – espacio que, como vimos, se extiende más allá de los límites de lo propio. Y habitar el espacio significa *estar-entre* personas que conviven en un área geográfica, que comparten una cultura, que tienen una historia de padecimientos y de alegrías en común, que albergan una misma esperanza.

### **3. La dimensión topológica del pensamiento y sus posibles declinaciones**

Habiendo realizado las oportunas consideraciones teóricas sobre la dimensión topológica del pensar como un “estar-entre”, es posible ahora proceder, como fue anticipado en la introducción, a sondear algunas de las posibles declinaciones

de esta problemática en el ámbito epistemológico, histórico-geográfico y ético-relacional.

### a. El “entre” y la cuestión epistemológica

En los puntos precedentes se ha discurrido en modo general sobre el estatuto del pensamiento en clave topológica. Se ha mostrado, ante todo, como una tal reflexión –la de la pregunta del pensamiento por el ser de las cosas (el *tí esti*) y por ende por su propio ser, por sí mismo– sea lo distintivo de ese particular modo de ejercitar el pensamiento que es la filosofía. Ello ha permitido identificar sin más el pensar en general con el pensar filosófico en cuanto ejercicio crítico y radical de sí mismo, que sin embargo se pone límites que constantemente supera y que, en definitiva, está atravesado por el límite. Que, por lo tanto, vive adentro y afuera de sí mismo, habita el no-lugar del límite, un lugar éticamente connotado como *átopon metaxú*, como un “*estar-en-medio* sin lugar”.

Pues bien, esta característica del “*estar-en-vilo*” del pensamiento, del “*estar-entre*”, pone en guardia contra toda tentación de absolutización y contra todo reduccionismo. Hace recordar que el pensar es vasto, múltiple, variopinto. Que su vocación es a la apertura y a la acogida de lo O/otro de sí. Dice Ricoeur al respecto:

La filosofía tiene siempre que ver con la no-filosofía, porque la filosofía no tiene objeto propio. Reflexiona sobre la experiencia, sobre la totalidad de la experiencia: científica, ética, estética, religiosa. La filosofía tiene sus fuentes fuera de sí misma.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> P. RICOEUR, *Lectures 2: la contrée des philosophes*, París 1992, 34.

Lo que significa que el pensar auténtico –y no sofisticado o ideológico– se define a partir de lo otro de sí, a partir de la realidad desplegada en el vasto horizonte de la experiencia humana, que da origen a las diversas disciplinas, autónomas en su objeto y método, pero no por ello solitarias o herméticamente encerradas dentro de sus propios límites epistemológicos.

Si pensar es abrirse intencionalmente a lo O/otro de sí, a la realidad, y si pensar la realidad es pensar la variopinta multiplicidad de los ámbitos de la experiencia humana, un lugar de privilegio lo ocupa el ámbito de la experiencia religiosa en cuanto experiencia de lo Otro de sí por excelencia. Pensar lo “totalmente otro”, el *ganz andere* o Sagrado, da originariamente lugar a un saber de tipo mítico o simbólico que, aún permaneciendo tal, puede ser retomado en el elemento del pensamiento filosófico.

Se entra así en el ámbito de las que Ricoeur –siguiendo la idea de “situaciones límites” de K. Jaspers– llama “experiencias-límite”<sup>19</sup>. En efecto, el saber que proviene de específicas experiencias religiosas no es simplemente un saber entre otros sino que, en cierto modo, es el origen del pensar mismo en

<sup>19</sup> Cf. P. RICOEUR, “Biblical hermeneutics”, en *Semeia* 4 (1975), 27-148 (aquí 122-128). Se trata de aquellas experiencias en las que la experiencia humana común u ordinaria es llevada hasta el extremo, provocando desconcierto. No se trata solamente de las experiencias “trágicas” (situaciones límite como el sufrimiento, la muerte, el fracaso o la culpa) sino también de las experiencias “pico”, como ser las experiencias de creación o de gozo (piénsese, por ejemplo, en la experiencia artística o en el nacimiento de un niño). Se trata, más precisamente, del momento límite de toda experiencia en cuanto humana, dado que es posible descubrir lo extraordinario en lo ordinario, es decir, es posible descubrir, en toda experiencia humana, un momento límite o radical. En virtud de esta característica de trascender siempre el ámbito de lo ordinario, es posible identificar –en cierto modo y bajo ciertos aspectos– las experiencias límite con la experiencia religiosa, en cuanto es, por definición y respecto a lo humano, la experiencia de lo trascendente.

cuanto está, por definición, más allá de los límites del pensar. El ámbito de la experiencia religiosa es el ámbito de lo Sagrado, de lo “totalmente otro”, que equivale, para el pensamiento religioso, a la “*realidad por excelencia*”<sup>20</sup>. Al mismo tiempo, como contrapartida, “*toda experiencia humana (amorosa, ética, social, política, teórica, estética, las distintas experiencias del «mundo de la vida cotidiana», etc.) llevada hasta su límite (pues, en cuanto humana es finita y contingente) descubre la dimensión religiosa*”<sup>21</sup>.

¿Qué quiere decir esto desde una perspectiva topológica? Quizás —el condicional es obligado— que filosofía y dimensión religiosa son el verso y el dorso del mismo pensar, expresión de su intencionalidad que es al mismo tiempo acción y pasión. Dicho de otro modo: son las dos coordenadas móviles que delimitan el espacio del pensar, el estar-entre, a través de las cuales el auténtico pensar se orienta. Se trata, una vez más, de la experiencia del límite, la cual es posible solo si se lo trasciende sin ultrapasarlo, porque lo Sagrado se da y acontece en la experiencia sin reducirse ni resolverse completamente en ella.<sup>22</sup> En palabras de K. Hemmerle, cuando se trata de indagar “cómo va pensado lo sagrado en modo tal que sea sagrado al pensamiento”, se indaga fundamentalmente por el “lugar en

<sup>20</sup> M. ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, trad. es.: *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona 2014, 16.

<sup>21</sup> J. C. SCANNONE, *Religión y nuevo pensamiento*, 54–55.

<sup>22</sup> “La razón del filósofo, la razón que pretende dar razón de sí misma, se revela no en posesión de sí. Es aquí que el filósofo hace experiencia de lo Sagrado, del *deinós* [terror] de lo Sagrado, que derroca a la razón allí donde ella se cree señora. Y aquí nace otra piedad, la piedad del filósofo que abandona no la razón, sino la prepotencia de la razón. Reconociendo la impotencia de la razón de dar prueba de sí misma, de dar razón de sí, el filósofo se abre a lo Otro. La nueva piedad, la piedad del filósofo, es esta apertura a lo Otro. A aquello que está más allá del ser: *epékeina tés ousías*” (V. VITIELLO, *L'ethos della topologia*, 135-136).

el cual se encuentran lo sagrado y el pensamiento”, un lugar que debe encontrarse tanto “*en el pensamiento*” como “*en lo sagrado*”<sup>23</sup>.

A partir de la concepción del lugar del pensar como “entre”, como *estar-en-medio* sin lugar, se abre una nueva perspectiva epistemológica, una nueva consideración de la relación entre la unidad del saber y las diversas disciplinas. Si a cada uno de los ámbitos de la experiencia humana corresponden una o más disciplinas o saberes que la interpretan y que son, por lo tanto, epistemológicamente autónomos, de ello resulta que el pensar *tout court*, el pensar auténticamente filosófico, más que una disciplina es un lugar, el lugar de encuentro *in primis* entre sí y lo radicalmente Otro de sí –lo Sagrado– y, en consecuencia, también lugar de encuentro entre los distintos saberes. Un “lugar sin lugar” ilimitadamente abierto, infinitamente acogedor e inagotablemente mediador y mediano.

Este pensar abierto se coloca entonces en el espacio de la “ontología”, en el sentido del espacio en el cual es posible “ponerse a la escucha del *logos* del *ser* de las cosas”. De hecho, si el filosofar es ante todo un preguntar siempre abierto por el

<sup>23</sup> Se trata de un estar-entre connotado recíprocamente, pues, como nota siempre Hemmerle, “el pensamiento debe ir al encuentro de lo sagrado para que *le sea* sagrado, y lo sagrado debe ir al encuentro del pensamiento para donarse a él como *sagrado*”. Ello significa que lo sagrado se presenta como el *a priori* del pensamiento (como su origen, como aquello que lo pone en movimiento y lo hace ser tal) y el pensamiento se presenta como *a priori* de lo sagrado (de lo sagrado en cuanto fenómeno, o sea en cuanto entrando en el ámbito del ser se dice/da/dona al otro de sí, o sea al pensamiento, teniendo siempre presente que, aún siendo “objeto” del pensamiento, lo sagrado se da como totalmente otro). Cf. K. HEMMERLE, “Das Heilige un das Denken”, en B. CASPER – K. HEMMERLE – P. HÜNERMANN (eds.), *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg-Basel-Wien 1968. De este texto existe una reciente edición bilingüe alemán-italiano: “Il Sacro e il pensiero. Per una fenomenologia filosofica del Sacro”, en V. GAUDIANO (ed.), *Un pensare ri-conoscente: scritti sulla relazione tra filosofia e teologia*, Città Nuova, Roma, 2018, 62-177 (véase en particular 66-71).

“*ser de las cosas*” –aun cuando la respuesta es el silencio abismal de la no respuesta o el grito sordo de la ausencia de sentido–, las múltiples interpretaciones de la realidad que encarnan los distintos saberes del hombre interpelan inevitablemente al discurso sobre la relación entre la ontología y los distintos saberes o ciencias, entre el discurso sobre el ser y el conocimiento metodológicamente controlado, que es el discurso propio de la epistemología.

Lo adicional y enriquecedor del enfoque que hemos propiciado para la cuestión epistemológica fundamental –que otra cosa no es que el establecimiento de los límites del saber en general, así como de los particulares saberes y del modo en que estos entran en relación interdisciplinaria y transdisciplinariamente los unos con los otros– es que el discurso epistemológico es, antes que nada, un discurso topológico. Porque la relación entre el saber y el no-saber así como la relación entre los distintos saberes se da necesariamente en el espacio fronterizo e inextenso entre uno y otro. Y el pensar *tout court* como pensar filosófico es precisamente un *estar-en* el lugar sin lugar del límite que es el espacio vital y hospitalario de la ontología, el lugar desde donde –porque antes que pretender decir activamente el “ser” encarna pasivamente el “estar”– es posible ponerse a la escucha del *logos* del ser<sup>24</sup>.

## **b. El carácter geocultural e histórico del pensar-situado**

Enrique Dussel, uno de los máximos exponentes de la *Filosofía de la liberación*, sigue la línea de Ricoeur mencionada

<sup>24</sup> Para un análisis en esta dirección, véase S. RONDINARA, “Ontologia trinitaria ed epistemologia della transdisciplinarità”, en P. CODA – A. CLEMENZA – J. TREMBLAY (eds.), *Un pensiero per abitare la frontiera*, Roma 2016, 51-62.

antes sobre el hecho que la filosofía tiene sus fuentes fuera de sí misma.

A esta apreciación topológica añade además una connotación geocultural e histórica. Es decir, se propone reflexionar sobre el espacio del pensar desde un específico contexto geopolítico y cultural, el contexto latinoamericano, en cuanto –a decir suyo– en él se da un nuevo fenómeno filosófico: el descubrimiento del pensar sapiencial indígena, que forma parte del “mestizaje cultural” que ha dado origen a la sabiduría popular indoamericana.

Desde esta perspectiva espacial, Dussel elabora algunas categorías específicas –en especial el dúo periferia-centro– que le permiten realizar una relectura histórico-cultural de la filosofía. Así, en cuanto pensamiento crítico –afirma este autor– la filosofía surge creativamente en los espacios periféricos, y desde allí, poco a poco, se dirige siempre hacia el centro volviéndose “clásica” (privilegiando el “ser” por sobre el “estar”) y estructurándose en grandes “sistemas”, de modo tal que el centro termina por imponerse sobre la periferia<sup>25</sup>.

El punto de partida de la propuesta de Dussel es que la filosofía no piensa la filosofía: “La filosofía piensa lo no-filosófico: la realidad. Pero porque es reflexión sobre la propia realidad del filósofo parte de lo que ya es, de su propio mundo, de su sistema, de su espacialidad. Pareciera que la filosofía ha surgido en la periferia, como necesidad de pensarse a sí mismo ante el centro y como exterioridad, o simplemente ante el futuro de liberación”<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Cf. E. DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, México 2012, 15-16.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 17.

Centro y periferia no son aquí simplemente dos referencias espaciales abstractas ni estáticas, sino que connotan dinámicamente y, con ello, geocultural e históricamente el lugar del pensar en cuanto siempre concretamente situado: en un espacio físico, en una sociedad particular, en un tiempo histórico. En todos estos niveles el movimiento es sin embargo el mismo, va desde la periferia al centro:

Desde la periferia política, porque dominados o coloniales, desde la periferia económica, porque colonos, desde la periferia geopolítica, porque excluidos, apareció el pensamiento presocrático en la actual Turquía o en el sur de Italia, con antecedentes en Egipto y Mesopotamia [...] antes que en Grecia. Los padres griegos son periféricos (desde Capadocia a Alejandría), e igualmente los latinos. El pensar medieval emerge desde las fronteras del imperio con el renacimiento carolingio, la renovación viene desde la periférica Irlanda. Desde la filosofía árabe de Samarcanda, Bagdad o Córdoba se inicia la renovación aristotélica en el París del siglo XIII. Desde la lejana Königsberg, al este del Báltico, irrumpe Kant. Desde el exilio inglés crece el pensar de Marx. Los hombres lejanos, los que tienen perspectiva desde la frontera hacia el centro, los que deben definirse ante el hombre ya hecho y ante sus hermanos bárbaros, nuevos, los que esperan porque están todavía fuera, esos hombres tienen la mente limpia para pensar la realidad. Nada tienen que ocultar. ¿Cómo habrían de ocultar la dominación si la sufren? ¿Cómo sería su filosofía frente a una ontología ideológica si su praxis es de liberación ante el centro que combaten? La inteligencia filosófica nunca es tan verdadera, válida, clara, tan precisa como cuando parte

de la opresión y no tiene ningún privilegio que defender, porque no tiene ninguno<sup>27</sup>.

El auténtico pensar, entonces, puede surgir solo en los márgenes periféricos de la realidad histórica, en los límites e incluso más allá de los límites del ser pensado como totalidad, más allá del pensar como absoluto dominio del sentido que no deja espacio a la novedad del misterio, que no soporta la contradicción y que no se detiene frente a la experiencia del dolor y del sinsentido. Al contrario, porque vive en la periferia está cerca de los marginados, de los débiles, de los pobres; de este modo descubre “*lo trágico del sufrimiento injusto de las víctimas, y –a través del misterio del mal– lo incomprendible del Misterio de Dios*”<sup>28</sup>.

Desde allí, desde donde el ser confina con el misterio del no-ser y del sin-sentido, desde donde con ellos con-vive, el pensamiento se dirige al centro. No por una simple necesidad dialéctica o por una impertérrita fuerza de gravedad, sino más bien por el libre deseo (*eros*) de llevar allí su propia experiencia de convivialidad, de familiaridad con el no-ser, con el conflicto, con la falta de sentido. Es por ello que el pensar auténtico –filosófico– es siempre crítico y en cierto modo conflictual:

<sup>27</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>28</sup> J. C. SCANNONE, *Religión y nuevo pensamiento*, 108. En este sentido, el pensar desde la experiencia del mal y de la injusticia de las víctimas, de lo que es inexplicable e irreducible a categorías conceptuales, revela su fragilidad y el infantil narcisismo del pensamiento cuando intentar auto-fundarse y poner él mismo el ser. Porque proyecta a partir de sí, desde su autoconcebirse como un absoluto incondicionado, la creencia en una totalidad reconciliada que en realidad es solo abstracta o lógicamente realizada dado que no toca el nivel de la experiencia, porque imagina como justificación una astucia de la razón que convierte el mal en bien sin mirar el dolor de las víctimas a los ojos, sin atravesarlo. Sobre este tema, véase P. RICOEUR, *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, trad es.: *El mal: un desafío a la filosofía y a la teología*, Buenos Aires 2006.

porque siendo gesto desinteresado, busca y ama (*philein*) la verdad por sí misma, no obstante no alcance nunca la exactitud de lo verdadero. Porque su esencia se despliega a través de una tenaz e infatigable obra de clarificación y purificación de la verdad. Y es por ello también que el *logos* (el pensar y el hablar) del filósofo es, como dice M. Foucault<sup>29</sup>, un ejercicio parresístico, que requiere la valentía y el coraje de decirlo todo y que –como lo atestigua el caso de Sócrates– comporta, según A. Tagliapietra,

la libre asunción de un riesgo o de un peligro que, en su forma más extrema, puede ser de vida o muerte. [...] El filósofo parresístico es aquel que frente a las varias posibilidades de callar, de disimular, de persuadir o de adular, siente la libre elección por esta práctica de decir la verdad con coraje al poderoso, como un deber moral vinculante hacia él mismo y hacia los otros<sup>30</sup>.

De este modo se revela la ética del pensar radical en cuanto lugar abierto al otro de sí: su operar crítico, su *krinein* no responde a una hipotética estructura conflictual del pensar y de la realidad sino a una exigencia práctica que consiste en el inducir a su propio interlocutor o antagonista a “dar cuenta de sí mismo y de la propia vida”<sup>31</sup>.

Porque si el filosofar auténtico es amor por la verdad y por la sabiduría, por el ser en los múltiples modos de su manifestarse en la realidad histórica, entonces, en esta modalidad de concebir el

<sup>29</sup> M. FOUCAULT, “Discourse and Truth” and “Parresia”, Chicago 2019.

<sup>30</sup> A. TAGLIAPIETRA, *Il dono del filosofo: sul gesto originario della filosofia*, Torino, 2009, 35-36.

<sup>31</sup> PLATÓN, *Laques*, 187e 10.

pensar, la “verdad se *descentra* respecto al presunto *centro* de la verdad pacificada. No busca el conflicto, sino que *es*, de alguna manera, el *conflicto* porque se coloca deliberadamente fuera del centro del poder pensado como única realidad posible”<sup>32</sup>.

### c. La dimensión ética del pensar como espacio relacional

La dimensión geocultural e histórica abre así el camino a la dimensión ética del pensar situado. En efecto, el pensamiento, en cuanto acogedor y abierto a lo radicalmente otro de sí, está llamado a vivir una conversión ética. No debe solo pasivamente abrirse al estupor y a la novedad del acontecimiento sino que, como el “buen samaritano” de la parábola evangélica (Lc 10, 25-37), debe hacerse prójimo. Pues el prójimo –como dice Ricoeur en su comentario a este paso neotestamentario<sup>33</sup>– no es algo objetivable, un “objeto social” sino un “comportamiento en primera persona”. *Ser* prójimo es *hacerse* prójimo, *estar* con el prójimo: es privilegiar el “estar” por sobre el “ser”, detenerse y acercarse a tocar el dolor –el cuerpo herido y sufriente–, y no pasar de largo ignorándolo, como hacen el sacerdote y el levita.

Ahora bien, un elemento fundamental que prepara este comportamiento del “hacerse prójimo” (y que por ende se trata de un “pre-supuesto”) yace en el hecho que el samaritano representa una categoría social –o sea geocultural e histórica– periférica, la categoría de la no-categoría por antonomasia: la de lo no-judío<sup>34</sup>: a él, a diferencia del sacerdote y del levita, no lo connota un rol o función social, que son categorías que indican

<sup>32</sup> A. TAGLIAPIETRA, *Il dono del filosofo*, 42-43.

<sup>33</sup> Se trata del texto titulado “El «socius» y el prójimo”, que se encuentra en P. RICOEUR, *Histoire et Vérité*, trad. es.: *Historia y Verdad*, Madrid 1990, 88-98.

<sup>34</sup> La noción de prójimo, en el sentido original del mandamiento bíblico de Lev. 19,18, debe entenderse aquí como una noción jurídica válida solo para los connacionales:

una prevalencia del “ser” por sobre el “estar”. Es por esta razón que, como bien nota Ricoeur, el samaritano viaja sin que su andar sea “funcional”, sin cargar con pre-ocupaciones que lo agobien. No lleva apuro, quizás tampoco destino cierto. Simplemente viaja, y por ello está libre para la sorpresa del encuentro con el otro. Un encuentro que no por nada se da en un preciso espacio: en el camino, más allá de los muros de la ciudad, bajando de la céntrica Jerusalén hacia la más bien periférica Jericó.

Este es el *ethos* de un pensar situado, una ética que se propone no tanto como candidata a ocupar el lugar de “filosofía primera” en el intento de superar definitivamente la audaz empresa de la ontología condenando al ostracismo toda tentativa de decir el *logos* del ser, sino más bien como un modo de habitar el mundo por parte del pensamiento, como una verdadera *teor-ética* que privilegia el aspecto del “estar” por sobre el del “ser”, y que por ende ejerce *performativamente* el pensar “en la medida en que *hace lo que dice y, a través de este hacer, sostiene el propio decir*”<sup>35</sup>. Dicho de otro modo: para pensar enteramente lo que le es dado a pensar, el pensamiento no se puede contentar con *pensar* aquello que es, el ser, sino que debe también *ser* aquello de lo que es pensamiento.

En efecto, como ya dijimos, el pensamiento no pone el ser ni puede realmente hacerlo ya que este no le pertenece. Pero el pensamiento tampoco se pertenece a sí mismo: este pertenece al ser y no viceversa, lo que significa que pensar es ante todo reconocerse a sí mismo como dado/donado. Solo así, desplazando su origen más allá de los límites de lo propio y al

el samaritano, en cuanto no judío, en cuanto “fuera” de la comunidad de la alianza, está excluido del deber del amor.

<sup>35</sup> Cf. A. FABRIS, *TeorEtica: filosofia della relazione*, Brescia 2010, 164.

mismo tiempo reconociendo en ello aquello que lo motiva y le da sentido, el pensar puede conservar indivisamente el *tremendum* y el *fascinans* del *thaumazein*. Y sabiéndose atravesado por el límite, vivir en el espacio del “entre”.

Del modo de pensar esta diferencia entre el ser y el pensamiento se desprende una específica ética. Según Heidegger –como escribe Scannone– “se trata de pensar la diferencia *como diferencia*, de pensarla como *donación gratuita* (del ser al ente y al pensar) y como *acontecer* que implica historia y *novedad*”<sup>36</sup>. Lévinas, por su parte, es todavía más radical: con él la pasividad del pensar, su carácter hospitalario y su ser acogedor, entra en “la dimensión de la *significancia ética* del padecer, compadecer y responder responsablemente a la pasión del otro”<sup>37</sup>. En cierto modo se podría decir que con una tal conversión ética del pensar se abandona el carácter neutral e impersonal de la *theoresis*, de la especulación pura. En este nuevo ámbito el pensamiento revela una dimensión interpersonal que le es ínsita pero que hasta ahora había permanecido velada. Su acontecer y su pasión no son en realidad algo abstracto o aislado, algo que está lejos de la realidad concreta. El pensar concretamente ejercido no se da sino en un espacio históricamente situado e intersubjetivamente connotado, es decir como pensamiento encarnado. En consecuencia, el *logos* se ejerce como *diálogos*: o sea, el pensar acontece *entre* personas, en el espacio donde el yo y el tú se abren al tercero que es otro de uno y del otro, que es el acontecimiento de la relación. Como tal, entonces, el pensar está llamado a ser juntamente gratuito y recíproco.

<sup>36</sup> J. C. SCANNONE, *Religión y nuevo pensamiento*, 110.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 111.

Escribe Piero Coda sobre la dimensión necesariamente dialógica del espacio del pensar:

Mucho, si no todo, depende del lugar donde estoy y me coloco, junto a los demás, para mirar la realidad y vivirla. El lugar determina en efecto la perspectiva, el cómo miro una realidad y, en consecuencia, el cómo esta realidad se me puede mostrar y donar. [...] Por tanto, es la pregunta por el lugar desde el que se mira, el primer y decisivo paso a esclarecer para instituir una ontología: es decir, una mirada que favorezca el buscar, el captar y el comunicarse dialógicamente con los demás el sentido, la luz, la verdad que habitan aquello que es.<sup>38</sup>

El pensar no puede ser finalizado a sí mismo, porque cuando es tal se convierte en ideología. La filosofía concebida y practicada exclusivamente como teoría se descubre así como algo completamente vacío y fútil. El límite del pensar es precisamente el no saber su propio *porqué* o sea el *sentido* de su pensar. Es por ello que está llamado a aventurarse más allá de sus límites, a abrirse a lo otro de sí, al sentido del ser que lo hace un pensar éticamente “motivado”, que lo dota de una finalidad que se coloca fuera de él y que lo impulsa a la “promoción de relaciones buenas”<sup>39</sup> con los demás. El deseo de saber, cuando no es narcisista, cuando no expresa una voluntad de potencia, cuando es gratuitamente motivado y dialógicamente ejercitado presupone y parte de un espacio, del espacio ético y dialógico de la relación, del “estar-entre”.

<sup>38</sup> P. CODA, “L'ontologia trinitaria: che cos'è?”, en *Sophia*, IV (2012/2), 159-170, aquí 161.

<sup>39</sup> A. FABRIS, “Che cosa significa pensare?” en G. DE SIMONE – A. TRUPIANO (eds.), *Dare a pensare: esercizio della ragione e fecondità della tradizione*, Assisi 2015, 71-87, aquí 78.

## **A modo de conclusión: una nueva perspectiva para pensar el lugar y el límite**

El horizonte del pensar por el que se ha atravesado en estas páginas, aunque amplio, no ha sido explorado más que en una mínima parte. Por ello, en vez de considerar rápidamente los resultados de esta exposición, para evitar el riesgo de caer en repeticiones de lo ya dicho, a modo de conclusión abierta se ofrecerán someramente y a grandes rasgos algunas consideraciones sobre el argumento en cuestión desde una perspectiva original. Se trata de la así llamada “ontología trinitaria” –cultivada por autores como Klaus Hemmerle o Piero Coda<sup>40</sup>–, que presenta una particular hipótesis sobre el lugar del pensar que se coloca por definición en el espacio dinámico del “entre” y lo declina como relación de reciprocidad amorosa, libre, gratuita y generativa.

De hecho, como se evidencia del lema mismo, hablar de una ontología trinitaria es poner el problema del pensar desde una perspectiva en la que ya está en acto un diálogo entre dos modalidades concretas del pensar: filosofía y teología, cada una con sus pre-supuestos propios.

Escribe Coda al respecto:

“Ontología” significa *dar palabra al ser*, es decir, al sentido de la realidad en la cual estamos, vivimos, nos encontramos; y el adjetivo “trinitaria” alude a la *luz desde la cual y con la*

<sup>40</sup> K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, trad. es.: *Tesis para una ontología trinitaria* en K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios*, Salamanca 2005, 19-81; P. CODA, *Dalla Trinità: l'avvento di Dio tra storia e profezia*, trad. es.: *Desde la Trinidad: el advenimiento de Dios entre historia y profecía*, Madrid 2014; P. CODA, *Para una ontología trinitaria: si la forma es relación*, Buenos Aires 2018, y el reciente primer volumen del *Diccionario Dinámico de Ontología Trinitaria*; P. CODA (con M.B. CURI – M. DONÀ – G. MASPERO), *Manifiesto: per una riforma del pensare*, Roma 2021.

*cual es posible mirar, interpretar y vivir esta realidad.* En el caso de la ontología trinitaria, se trata de la luz que brota del Dios revelado por y en Jesús de Nazaret, que la fe de la Iglesia ha querido decir con un neologismo: *Trinidad*. El mismo pretende expresar el dato de fe (en el que se recoge la experiencia inédita y excedente de la revelación cristiana) según la cual *este* Dios es esencialmente uno pero no es solo, es distintamente tres pero no como reconducción de los muchos al uno, siendo Él más bien un Dios que es uno porque *ágape*, amor de entrega y comunicación de Padre, Hijo y Espíritu Santo, que gratuitamente inviste en la libertad a nosotros y a todas las cosas creadas en ellos<sup>41</sup>.

No solo el *to on* de la ontología viene declinado aquí en modo del todo menos que teórico o abstracto, pues de él se habla en términos de espacio, como “realidad en la cual estamos”. Sino que la denotación de esta ontología como “trinitaria” remite también explícitamente a una dimensión topológica, dado que expresa “el «*lugar*» del pensar el ser en cuanto *ágape*”<sup>42</sup>.

Es evidente que a la luz de una tal perspectiva trinitaria se podría releer y reinterpretar retrospectivamente cuanto dicho en las páginas precedentes. Conviene, sin embargo, por razones de economía, limitarse a una doble apreciación de carácter general vinculada al tema del ejercicio crítico del auténtico pensar y a su colocación en la periferia a partir del horizonte de una ontología trinitaria. En otras palabras, lo que se quiere evidenciar es la relación entre el carácter conflictual de la crítica que el pensar elabora infatigablemente en su obra dilucidadora de la verdad

<sup>41</sup> P. CODA, “L’ontologia trinitaria: che cos’è?”, 160.

<sup>42</sup> P. CODA, *Manifesto*, 51.

y el inédito significado que adquiere la idea de “centro” a partir de una nueva comprensión de la idea de “periferia” propiciada por la ontología trinitaria.

Dijimos que el pensar filosófico *descentra* la verdad, colocándose deliberadamente fuera del centro. Contra este se vuelven sus críticas, en cuanto posición de dominio que absorbe y fagocita en sí toda diferencia, primera entre ellas la diferencia entre ser y pensar. Es en este sentido que el pensamiento es conflictual: no porque promueve el conflicto como un valor en sí, como ejercicio polémico de purificación dialéctica, sino porque su obrar es “desarmador”. Pues su poder no consiste en imponerse violentamente sobre lo otro, sino que el suyo es el poder paroxístico de la “realeza evangélica de servicio” así formulada: “el que quiere ser el primero, debe hacerse el último de todos y el servidor de todos” (Mc. 9,35). En efecto, el ponerse al servicio de los demás opera una suerte de inversión del orden lógico gracias a la potencia subversiva del *agápe*.

En este sentido el pensar –por amor– se vuelve humilde, servicial, desposeído, periférico. Pero al mismo tiempo, porque su realeza *está* en el servicio, se coloca efectivamente en el centro sin abandonar la periferia. He aquí la paradoja: habita la periferia porque es siempre servidor y no servido; se coloca en el centro porque, sirviendo, *está* (potencialmente) en relación con todos, ya que el servicio por amor implica la apertura sin distinción y sin límites a los demás.

El pensar trinitario, entonces, está *entre* centro y periferia, *entre* poder y servicio. En la fragilidad de ese *entre* yace su fuerza y su potencia, y es por ello que es crítico. Porque pone en jaque todo pensar que no anteponga a sí el otro, la víctima, el

débil, el pobre, el marginado. Es este el significado topológico del canto del “Magníficat” del Evangelio de Lucas (1,46-55). El amor servicial (v.48) del *estar-en-medio* sin lugar obra la crítica que derriba a los poderosos y eleva a los humildes (v.52).

Al mismo tiempo, sin embargo, este nuevo modo de interpretar la relación entre centro y periferia no comporta una recaída en la oscuridad de la noche de un pensar donde –para citar a Hegel– “todas las vacas son negras”. Pero tampoco comporta caer en el régimen de la separación absoluta, que es la otra cara de la indistinción, de la indiferencia. Una ontología trinitaria no pretende superar la diferencia ontológica entre ser y ente, entre ser y pensamiento, entre Dios y lo creado, sino que la interpreta trinitariamente. Es decir, piensa la diferencia ontológica no como una disminución, no como un valer más o menos respecto al otro, sino como asumida y transfigurada en la “diferencia trinitaria” entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Porque el Dios que se profesa Trinidad es Él mismo diferencia de distintos (Padre, Hijo y Espíritu) que tienen el mismo valor ontológico (los tres son de naturaleza [ousía] divina). Una diferencia que es “sin separación (*achoristos*) y sin confusión (*asugkutos*)”, como afirma el dogma de Calcedonia.

Una tentación presente en todas las culturas y en todo tiempo es la de considerar que hay uno que es más que otro: el hombre frente a la mujer, el sacerdote frente al laico, el libre frente al esclavo, el negro frente al blanco, el colonizado frente al colonizador, etc. Este modo de concebir la diferencia tiene su raíz última en una concepción de Dios como *Absolutus*, como el que no tiene relación con nada más que consigo mismo y que por lo tanto somete todo a sí.

La Trinidad invierte esta visión, porque dice: es divino no solo ser Padre sino también ser Hijo; es divino no solo dar sino también recibir. En efecto, el Padre es Padre porque el Hijo lo reconoce como Padre. No solo el Hijo recibe del Padre su ser Hijo, sino también el Padre del Hijo su ser Padre: es una reciprocidad de amor que es generativa, que se expresa en un tercero, el Espíritu Santo, cuyo nombre propio –enseña Agustín de Hipona– es “caridad” (que traduce el griego *ágape*)<sup>43</sup>.

Esta realidad que es la vida divina, su esencia, Dios la comunica en plenitud a la creación en su Hijo Cristo: en Él –como dice Pablo– “ya no hay judío ni pagano, esclavo ni hombre libre, varón ni mujer, porque todos ustedes no son más que uno (*eis*) en Cristo Jesús” (Gal, 3,28).

He aquí un nuevo modo de comprender el límite que habita el pensar como unidad en la diversidad que es generativa de relaciones. Por ahora solo esbozado; aún todo por desarrollar.

## **Bibliografía**

AGUSTÍN, *De Trinitate*, trad es. “Tratado de la Santísima Trinidad”, ed. bilingüe, en *Obras de San Agustín*, Tomo V, La Editorial Católica, Madrid 1956.

CODA Piero, *Dalla Trinità: l'avvento di Dio tra storia e profezia*, trad. es.: *Desde la Trinidad: el advenimiento de Dios entre historia y profecía*, Ed. Secretariado Trinitario, Madrid 2014.

CODA Piero, “L’ontologia trinitaria: che cos’è?” en *Sophia*, IV (2012/2), 159-170.

<sup>43</sup> AGUSTÍN, *De Trinitate*, VI, 5.7.

CODA Piero, *Para una ontología trinitaria: si la forma es relación*, Ágape, Buenos Aires 2018.

CODA Piero (con CURI Maria Benedetta - DONÀ Massimo - MASPERO Giulio), *Manifesto: per una riforma del pensare*, Città Nuova, Roma 2021.

DERRIDA Jacques, *Khôra*, trad. es: *Khôra*, Amorrortu, Buenos Aires 2011.

DERRIDA Jacques, *Marges de la philosophie*, trad. es.: *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid 1994<sup>2</sup>.

DUSSEL Enrique, *Filosofía de la liberación*, Fondo de Cultura Económica, México 2012.

ELIADE Mircea, *Das Heilige und das Profane*, trad. es.: *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona 2014.

FABRIS Adriano, “Che cosa significa pensare?” en DE SIMONE Giuseppina - TRUPIANO Antonio (eds.), *Dare a pensare. Esercizio della ragione e fecondità della tradizione*, Cittadella editrice, Assisi 2015, 71-87.

FABRIS Adriano, *TeorEtica: filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010.

FOUCAULT Michel, “*Discourse and Truth*” and “*Parrêsia*”, University of Chicago Press, Chicago 2019.

HEIDEGGER Martin, *Unterwegs zur Sprache*, trad. es.: *De camino al habla*, Del Serbal, Barcelona 1990.

HEMMERLE Klaus, “Das Heilige un das Denken”, en CASPER Bernhard - HEMMERLE Klaus - HÜNERMANN Peter (ed.), *Besinnung auf das Heilige*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1968.

HEMMERLE Klaus, “Il Sacro e il pensiero: per una fenomenologia filosofica del Sacro”, en V. GAUDIANO (ed.), *Un pensare riconoscente: scritti sulla relazione tra filosofia e teologia*, Città Nuova, Roma, 2018, 62-177.

HÜNERMANN Peter, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, trad. es.: *Tesis para una ontología trinitaria*, en HÜNERMANN Peter, *Tras las huellas de Dios*, Sígueme, Salamanca 2005, 19-81.

HORKHEIMER Max, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, trad. es.: *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid 2010.

KANT Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, trad. es.: *Crítica de la razón pura*, Fondo de Cultura Económica, México 2009.

KANT Immanuel, *Was heißt sich im Denken orientieren?*, trad. es.: *Cómo orientarse en el pensamiento*, Quadrata, Buenos Aires 2005.

PLATÓN, “Laques”, en *Diálogos*, Tomo I, Gredos, Madrid 1985.

PLATÓN, “Parménides”, en *Diálogos*, Tomo V, Gredos, Madrid 1988.

RICOEUR Paul, *Histoire et Vérité*, trad. es.: *Historia y Verdad*, Encuentro, Madrid 1990.

RICOEUR Paul, *Le conflict des interprétations*, trad. es.: *El conflicto de las interpretaciones*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2003.

RICOEUR Paul, *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, trad. es.: *El mal: un desafío a la filosofía y a la teología*, Amorrortu, Buenos Aires 2006.

RICOEUR Paul, *Lectures 2: la contrée des philosophes*, Seuil, París 1992.

RICOEUR Paul, *Philosophie de la volonté 2: finitude et culpabilité*, trad. es.: *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid 2004.

RICOEUR Paul, “Biblical hermeneutics”, en *Semeia* 4 (1975), 27-148.

RONDINARA Sergio, “Ontologia trinitaria ed epistemologia della transdisciplinarità”, en CODA Piero - CLEMENZA Alessandro - TREMBLAY Julie (eds.), *Un pensiero per abitare la frontiera*, Città Nuova, Roma 2016, 51-62.

SCANNONE Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento: hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos - UAM, Barcelona 2005.

TAGLIAPIETRA Andrea, *Il dono del filosofo: sul gesto originario della filosofia*, Einaudi, Torino 2009.

VITIELLO Vincenzo, *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992.

VITIELLO Vincenzo, *L'ethos della topología: un itinerario di pensiero*, Le Lettere, Firenze 2013.



YACHAY ADHIERE A UNA LICENCIA CREATIVE  
COMMONS



ATTRIBUTION-NONCOMMERCIAL 4.0 INTERNATIONAL  
– (CC BY-NC 4.0)

DOI: 10.35319/yachay.20227538

# Pensar “entre”: para un *logos* encarnado y comprometido con la realidad social<sup>1</sup>

## Thinking “between”: towards a *logos* that is incarnated and committed to social reality

Noemi Sanchez<sup>2</sup>

*L'entre-deux a une place par nécessité<sup>3</sup>.*

*Tout est rapport<sup>4</sup>.*

### Resumen

El presente artículo busca desglosar, a grandes rasgos, algunos puntos claves de un “pensar relacional” que se inspira en la meditación

- 1 Ponencia en las Jornadas Filosóficas: “El lugar del pensar: proyecciones de un pensar situado”, realizadas de forma virtual los días 20 y 21 de abril de 2022, en una colaboración entre la Facultad de Teología San Pablo, Cochabamba, Bolivia, y el Instituto Universitario Sophia, Florencia, Italia.
- 2 Tras obtener en el 2014 la Licenciatura en Ciencias de la Comunicación con énfasis en Comunicación Institucional por la Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción” (Paraguay), recibió su maestría en “Fundamentos y perspectivas para una cultura de la unidad con especialización en Ontología Trinitaria” en el Instituto Universitario Sophia (Florencia, Italia) en 2016. En 2020 culminó su doctorado en filosofía en la Universidad de Perugia (Italia) con la tesis “Del silencio a la palabra. La ontología del lenguaje en Simone Weil”, en vías de publicación. Actualmente es docente en el Instituto Universitario Sophia, donde también realiza una investigación posdoctoral en filosofía teórica sobre la hermenéutica ontológica de Luigi Pareyson en diálogo con la noción de *Lecture* de Simone Weil. E-mail: noesanches10@gmail.com; ORCID: 0000-0003-1043-6302.
- 3 «El entre tiene un lugar por necesidad» (S. WEIL, Œuvres Complètes VI: *Cahiers* [1933-septembre 1941], vol. 1, Gallimard, Paris 1994, 343, la traducción es nuestra). De ahora en más OC VI 1. No habiendo aún una traducción crítica del entero *corpus* weilliano en español, la bibliografía primaria será reportada enteramente en francés, lengua original de Weil. De esa, solo las citas presentes en el cuerpo del artículo serán traducidas por nosotros en las notas de pie de página. Ya la bibliografía secundaria, siendo citada con menor frecuencia, será enteramente traducida por nosotros.
- 4 «Todo es relación» (S. WEIL, Œuvres Complètes VI: *Cahiers* [février 1942 – juin 1942], vol. 3: *La porte du transcendant*, Paris, 2002, 406, la traducción es nuestra) De ahora en más OC VI 3.

filosófica weiliana sobre el término platónico “μεταξύ”, es decir, intermediario, mediación o, más sencillamente, “entre”. A partir de esta noción, Simone Weil desarrolla una reflexión que concibe a la entera existencia como *relación armónica* entre diversos y, como tal, reflejo de un principio trascendente que es también, en sí mismo, relación. Partiendo de esta concepción relacional de las cosas, el *entre* puede también revelarse como un *lugar* privilegiado para el darse de un ejercicio filosófico auténtico, es decir, conforme con la realidad profunda del ser. Se trata de un pensamiento dialogante, humilde y encarnado, que no se encierra en sí mismo –pero que tampoco se reduce a una lógica binaria y de grupo– sino que, a partir de su apertura plena y sincera hacia el otro/Otro, es capaz de mirar a la realidad histórica en la que se encuentra, con todas sus contradicciones, y de comprometerse concretamente con esa, iniciando por los más vulnerables.

### **Palabras clave**

Μεταξύ (*metaxu*) – intermediario – mediación – relación – equilibrio de contrarios – Trinidad

### **Abstract**

This article seeks to itimize, in broad outline, some key points of a “relational thinking” that is inspired by Weilian philosophical meditation on the Platonic term “μεταξύ”, that is, intermediary, mediation or, more simply, “between”. From this notion, Simone Weil develops a reflection that conceives of the whole of existence as a *harmonious relationship* among different entities and, as such, a reflection of a transcendent principle that is also, in itself, a relationship. Starting from this relational conception of things, the *between* can also reveal itself as a privileged *place* for the giving of an authentic philosophical exercise, that is to say, in accordance with the profound reality of being. It is a dialogical, humble and incarnated thinking, which does not close in on itself - but which is not reduced to a binary and group logic either - but

which, on the basis of its full and sincere openness to the other/Other, is able to look at the historical reality in which it finds itself, with all its contradictions, and to commit itself concretely to it, starting with those who are most vulnerable.

### Key words

Μεταξύ (metaxu) – intermediary – mediation – relationship – balance of opposites – Trinity

### Introducción

Con la presente contribución deseamos presentar, grosso modo, algunos puntos claves de un “pensar relacional” que se inspira particularmente en un concepto central de la reflexión madura de Simone Weil (París, 1909 – Londres, 1943). Nos referimos a su meditación filosófica sobre el término platónico “μεταξύ” (*metaxu*) que significa, justamente, “aquello que está en el medio”, intermediario, mediación, o simplemente: “entre”. A través de la noción de μεταξύ, Weil concibe a la entera existencia como *relación* armónica entre diversos y como reflejo de un principio metafísico que es también, en sí mismo, relación. Dicho principio es plenamente identificado por la filósofa con el Dios trinitario cristiano, a partir del cual el concepto de μεταξύ se impregna de un profundo significado cristológico. Desde esta lógica relacional, es posible también individuar en la reflexión de Weil un ejercicio filosófico que parte del *entre* y, como tal, busca ser, a su vez, “intermediario” entre teoría y praxis, entre ética y metafísica, entre plano inmanente y trascendente; como trataremos de evidenciar en los puntos sucesivos.

Vale aclarar que nuestra propuesta reflexiva no es nueva, sino que se coloca en la huella de la perspectiva filosófica promovida por

Emmanuel Gabellieri –renombrado estudioso contemporáneo del pensamiento weiliano– y su “filosofía del «entre»”, o en términos más técnicos *metaxología*<sup>5</sup> que, como se puede justamente intuir, se inspira en modo particular en esta original relectura weiliana de los textos platónicos, por lo que algunas de sus aserciones y puntualizaciones acompañarán particularmente algunos pasajes de la presente reflexión. De igual modo, nos situamos también en el horizonte reflexivo y metodológico de la *ontología trinitaria* –con la cual sintoniza, desde un enfoque diverso, la propuesta de Gabellieri<sup>6</sup>–, sobre todo en aquello que respecta a nuestro análisis de la metafísica religiosa de Weil y su interpretación cristológico-trinitaria del real.

<sup>5</sup> Desde luego, si bien sea prominente el pensamiento de Weil, no es la única autora de referencia de la metaxología de Gabellieri, quien también se inspira en la filosofía de Blondel, Guardini, Stein, von Balthasar, etc. La metaxología busca reunificar reflexión fenomenológica con aquella metafísica desde una perspectiva relacional de la existencia, rearticulando así, de manera nueva, ser y fenómeno y evidenciando la conexión esencial que existe entre fenomenología, ética, metafísica y espiritualidad. Explica Gabellieri: “La «metaxología» une en un solo término la experiencia de *conjunción* que se juega necesariamente para cada hombre entre la fenomenalidad, la libertad y la apertura o encierro al trascendente. Esa designa el lugar de articulación, es y debe ser la ciencia del *lugar*, de la *mediación entre* aparecer, conocer, actuar y amar. Debe ser la ciencia de las *conexiones* entre todos los niveles de la realidad” (E. GABELLIERI, *Le phénomène et l'entre-deux. Pour une métaxologie*, Paris 2019, 219). Massimiliano Marianelli, exponente de la filosofía del entre en Italia, sostiene al respecto: “La filosofía del Entre, o también indicada por Gabellieri como metaxología, filosofía de los intermediarios o filosofía de la mediación y del don, pone el acento en el «entre», en la dimensión del vínculo, de la relación y define un «lugar del pensamiento»” (M. MARIANELLI [eds.], “Introduzione”, en *Entre: la filosofía oltre il dualismo metafisico*, Roma 2020, V-XIII, VI).

<sup>6</sup> Como sostiene también Marianelli: “La filosofía del «entre», es una línea de pensamiento abierta, cuyo seguimiento y puesta en evidencia está aún pendiente, una alternativa al pensamiento dialéctico que de forma más o menos consciente domina la modernidad, y que, a través de Weil, a juicio de Gabellieri, permite repensarla en las direcciones definidas anteriormente, «reformulando» conceptos capaces de nuevas categorías histórico-filosóficas. Una ontología relacional [...] que abre nuevos horizontes y caminos para la fenomenología y la hermenéutica; una perspectiva que es [...] explícita apertura al horizonte de la Ontología trinitaria” (*ibid.*, XII-XIII).

## 1. Μεταξύ: origen, uso y significado en la reflexión madura de S. Weil

El término μεταξύ es de origen e inspiración griega, más específicamente platónica<sup>7</sup>. Se trata de una voz recurrente en los apuntes y elaborados de los últimos tres años de la meditación filosófica de Weil (1940-1943). Como bien explica Gabellieri, la noción de μεταξύ aparece por primera vez en los *Cuadernos de Marsella* (1940-1942):

S. Weil, al descubrir que Platón utiliza el adverbio μεταξύ para nombrar aquello que está “en el medio”, “intermediario” o “entre” de términos alejados, lo ha transformado en sustantivo; de tal manera lo ha hecho aplicable a todo tipo de realidad que se presenta como mediación<sup>8</sup>.

Vemos entonces que, si bien la raíz de tal palabra sea *meta*, no se refiere –al menos no *in primis*– a aquello que está “más allá”, sino al espacio mediano (*entre-deux*) que se da *necesariamente* entre cada entidad de la existencia y que caracteriza a todas las cosas creadas como “intermediarias”, como “mediación”. Así anota Weil en uno de sus *Cahiers*: “Les choses créées sont des intermédiaires. Elles sont des intermédiaires les uns vers les autres, et cela n’a pas de fin. Elles sont des intermédiaires vers Dieu. Les éprouver comme telles dans la connaissance, l’amour et l’action”<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Para una ulterior profundización sobre este término platónico, recomendamos: M. MARTINO, *Sul μεταξύ in Platone: un itinerario*, Milán 2022.

<sup>8</sup> Cf. E. GABELLIERI, *Le phénomène et l’entre-deux*, 159, n.º. 40.

<sup>9</sup> “Las cosas creadas son intermediarias. Son intermediarias entre ellas, infinitamente. Son intermediarias hacia Dios. Experimentarlas como tales en el conocimiento, el amor y la acción” (OC VI 3, 196, la traducción es nuestra). Y agrega más adelante: “Pour nous, tout est rapport. En soi, tout est médiation, médiation divine” (*ibid.*, 406). Partiendo de esta concepción weiliana de las cosas,

Μεταξύ indica, entonces, la *relación esencial e irreducible* que une y conecta cada ser o fenómeno entre sí y con el universo entero, pero no solo. En efecto, como subraya también Gabellieri, “el «entre» indica una relación no solamente horizontal sino también vertical, una *orientación*”<sup>10</sup> hacia el trascendente oculto en el mundo. En esta línea, la noción de μεταξύ se vincula a una concepción jerárquica del mundo, en su sentido etimológico profundo<sup>11</sup>, es decir, como un elemento que revela la presencia de un principio sobrenatural *en* y *entre* las cosas. De hecho, afirma Weil: “Dieu et le surnaturel sont cachés et sans forme dans l’univers”<sup>12</sup>. Es así que el universo, en sus particularidades y en su conjunto, además de relación, es también –para quien, como veremos, es capaz de una *contemplación atenta*– un *espacio de mediación*, un intermediario, un “puente” que conecta inmanencia y trascendencia, capaz de ensanchar y de abrir el pensamiento hacia una realidad que va más allá de lo que simplemente aparece<sup>13</sup>.

Gabellieri, desde un enfoque fenomenológico, infiere que todo aquello que aparece y se impone al pensamiento, no debe jamás ser tomado como algo puramente aislado o absuelto (*ab-solutus*) de todo el resto, sino más bien como un *entrecruce* de determinaciones o de relaciones, sea en sí mismo como en su relación con el mundo circundante. Esto pone en evidencia dos hechos paradójales: por un lado, que unidad y diversidad se encuentran irremediabilmente entrelazadas; por otro, que la unidad esencial y última de las cosas permanece siempre inaccesible a la razón humana. Cf. E. GABELLIERI, *Le phénomène et l’entre-deux*, 9-13.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 162.

<sup>11</sup> La palabra “jerarquía” proviene de los términos *hieros* (divino) y *arché* (inicio, principio).

<sup>12</sup> “Dios y el sobrenatural están ocultos y sin forma en el universo” (S. WEIL, *Œuvres Complètes VI: Cahiers* [septembre 1941- février 1942], vol. 2: *La science et l’impensable*, Paris, 1997, 328, la traducción es nuestra. De ahora en más OC VI 2.

<sup>13</sup> “Cet univers sensible où nous sommes n’a pas d’autre réalité que la nécessité; et la nécessité est une combinaison de relations qui s’évanouissent dès qu’elles ne sont pas soutenues par une attention élevée et pure” (S. WEIL, *Œuvres Complètes V: Écrits de New York et de Londres*, vol. 2: *L’Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l’être humain* [1943], Paris, 2013, 355-356).

A partir de esto, la idea de *μεταξύ* revela ulteriormente que todo bien terreno *se trata siempre de un medio*, por lo tanto, *no es un fin* en sí mismo, sino en su apertura y *relación* con algo más. Razón por la cual un *μεταξύ* jamás debe ser absolutizado, so pena de caer en ilusiones falsas e idolátricas, frutos de una mezcla y confusión arbitraria entre el plano necesario con aquel del Bien supremo. A propósito, es frecuente en los apuntes de Weil la siguiente expresión, parafraseada de la *República* de Platón: “Combien l’essence du nécessaire est loin de celle du bien”<sup>14</sup>.

Luego de este primer encuadre general del concepto de *μεταξύ*, tratemos de ver brevemente cómo él mismo marca y se declina en la meditación filosófica de Weil.

## 2. Pensar la relación es pensar la *contradicción* y el *vacío*

Un primer aspecto a ser evidenciado es que, gracias a la noción de *μεταξύ*, Weil no confunde ni cae en una oposición entre inmanencia y trascendencia<sup>15</sup>, pues el *entre-deux* representa, precisamente, el *punto de equilibrio y de unidad* entre términos *diversos* e incluso *contradictorios*, como es el caso de la *relación inconmensurable* existente entre plano natural y sobrenatural. Es cierto, la noción weiliana de *μεταξύ* invita a *ir más allá de la forma* (de lo que aparece), pero siempre y solo *a partir de la forma*, jamás en detrimento de la misma. En otras palabras, el sensible es condición de posibilidad de acceso al supersensible, el cual, por su naturaleza y diferencia ontológica, permanecería irremediablemente inaccesible sin

<sup>14</sup> «Cuán lejos está la esencia del necesario de aquella del bien» (OC VI 3, 56, la traducción es nuestra).

<sup>15</sup> Como sucede por ejemplo con el idealismo, el existencialismo, el marxismo, etc.

la existencia de intermediarios. En esta línea, teniendo como fondo el *Mito de la caverna*, Weil sostiene: "Pour le passage des ténèbres à la contemplation du soleil, il faut des intermédiaires, des μεταξύ"<sup>16</sup>.

Y así como Weil no contrapone esencia y existencia, tampoco prioriza un plano ontológico sobre el otro, sino su "intersección" coesencial<sup>17</sup>. Del mismo modo, Weil no opone jamás particular y universal, pensamiento y praxis, acción y contemplación, razón y amor, etc., pues el suyo no es un pensamiento dicotómico, sino *dialéctico* en su sentido platónico y no hegeliano, esto es, que busca incesantemente la *relación armónica y equilibrada* entre las diversas proposiciones y niveles de la realidad.

En este contexto, la *contradicción*, al igual que la relación, es, al mismo tiempo, marca de la existencia y del sobrenatural para Weil<sup>18</sup>. Y si el universo entero es un entretejido infinito de relaciones entre diversos, la tarea principal de la filosofía es aquella de ser capaz de *reconocer* y de *pensar* esta estructura paradójica originaria que se refleja en los distintos niveles de

<sup>16</sup> "Para el pasaje de la oscuridad a la contemplación del sol, se necesitan intermediarios, μεταξύ" (S. WEIL, Œuvres Complètes IV: Écrits de Marseille, vol. 2: Grèce – Inde – Occitanie [1941-1942], Paris, 2009, 101, la traducción es nuestra). De ahora en más OC IV 2. A propósito, destaca Gabellieri: "El principio de unidad del múltiple, si es trascendente a los fenómenos, les es también inmanente" (E. GABELLIERI, *Le phénomène et l'entre-deux*, cit., 160). Y agrega más adelante: "El inteligible no está más allá del sensible, sino que comporta y anima su desarrollo" (*ibid.*, 230).

<sup>17</sup> "Ce n'est pas par la manière dont un homme parle de Dieu, mais par la manière dont il parle des choses terrestres, qu'on peut le mieux discerner si son âme a séjourné dans le feu de l'amour de Dieu" (OC VI 4, 189).

<sup>18</sup> "L'existence, c'est le lien des contraires" (OC VI 2, 453). "La contradiction, l'impossibilité est le signe du surnaturel" (S. WEIL, Œuvres Complètes VI: Cahiers [juillet 1942 – juillet 1943], vol. 4: *La connaissance surnaturelle [Cahiers de New York et de Londres]*, Paris 2006, 165). De ahora en más OC VI 4.

la existencia. Además, la *contradicción*, entendida como una relación que sobrepasa a la comprensión racional, es positiva y decisiva para el pensamiento, pues le hace consciente de su límite y de su imposibilidad de aferrar la verdad, *abriéndolo* hacia la contemplación de una realidad superior.

Siguiendo esta lógica, el *entre-deux* como espacio de mediación, implica siempre y necesariamente un *vacío* a partir del cual, justamente, es posible la relación y la apertura a la a/Alteridad. Para pensar las relaciones es, entonces, necesario “aceptar el vacío”, lo que para Weil equivale a aceptar la propia *muerte* a través del desapego y la *anulación del yo* (que en la filosofía weiliana se entiende también como *decreación*), es decir, de la pérdida del propio punto de vista, finito y limitado, a favor de la sabiduría<sup>19</sup>. Como justamente precisa Gabellieri:

Esta falla, este defecto de identidad y de adecuación propia del fenómeno es positivo: eso revela la “fisura”, el “agujero” por el cual, siendo finito, puede abrirse desde adentro, hacia un real trascendente que no posee en sí mismo, pero que puede acoger en sí a través de la opción de abrirse a algo más grande que sí mismo<sup>20</sup>.

Esta conciencia del vacío es también clave no solo para ir más allá de la forma, sino también para no “caer” más abajo

<sup>19</sup> “ÊTRE RÉSOLU À MOURIR, ACCEPTER LE VIDE, MÊME CHOSE” (OC VI 2, 147). “PENSER LES RELATIONS C’EST ACCEPTER LA MORT” (*ibid.*, 151). El ejercicio de la filosofía consiste en una muerte en vista de la “verdadera vida”: “La philosophie est orientée vers la vie, elle vise la vie à travers la mort. [...] Ainsi la sagesse est une pulsation continuelle de la mort à la meilleure vie et de la meilleure vie à la mort” (S. WEIL, *Œuvres complètes IV: Écrits de Marseille*, vol. 1: *Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales [1940-1942]*, Paris, 2008, 58). De ahora en más OC IV 1.

<sup>20</sup> E. GABELLIERI, *Le phénomène et l’entre-deux*, cit., 213.

de esa, situación que, como ya hemos mencionado, genera dualismos y contraposiciones en las que se mezcla o se “aplana” de manera arbitraria los diversos niveles de la existencia, confundiendo así errónea e *idolátricamente* un μεταξύ con un absoluto. De la misma forma, cuando un bien terrenal se vuelve una finalidad, se llena ilusoriamente el vacío por el cual es posible relacionarse con la plenitud<sup>21</sup>: “Μεταξύ [intermédiaire]. Toute représentation qui nous tire vers le non-représentable. Nécessité des μεταξύ pour nous empêcher de saisir le néant au lieu de l’être plein”<sup>22</sup>.

### 3. Un pensamiento humilde e iluminado por el amor

La elevación del pensamiento del plano inmanente a aquel trascendente se hace posible, entonces, solo gracias a esta *conformidad con el vacío de las cosas*. En este sentido, el método filosófico weiliano consiste, precisamente, en una contemplación vacía (*á vide*) —es decir, con una atención plenamente abierta y despojada de toda solución *a priori* e ilusoria— de aquellas contradicciones que el pensamiento no puede resolver, pero tampoco obviar, porque se tratan de un hecho, de una realidad que se impone<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> La idolatría llena los vacíos por donde puede pasar la gracia, es de hecho carente de las relaciones, o mejor, “olvido” de las mismas porque, siendo autorreferencial, niega y/o se contrapone a las demás relaciones. Cf. *ibid.*, 219-226.

<sup>22</sup> “Μεταξύ [intermediario]. Toda representación que nos arrastra hacia lo no representable. Necesidad de μεταξύ para evitar que nos aferremos a la nada en lugar del ser pleno” (OC VI 2, 332). En esta misma línea, sostiene Gabellieri: “Los μεταξύ no son una región del real, pero permiten la elevación de un nivel al otro, articulando fenómeno y nóumeno” (E. GABELLIERI, *Le phénomène et l’entre-deux*, 161, n. 50).

<sup>23</sup> “Quand une contradiction est une impasse absolument impossible à contourner, excepté par un mensonge, alors nous savons qu’elle est en réalité une porte. Il faut s’arrêter et frapper, frapper, frapper, inlassablement, dans un esprit d’attente

La méthode propre de la philosophie consiste à concevoir clairement les problèmes insolubles dans leur insolubilité, puis à les contempler sans plus, fixement, inlassablement, pendant des années, sans aucun espoir, dans l'attente. [...] Le passage au transcendant s'opère quand les facultés humaines – intelligence, volonté, amour humain – se heurtent à une limite, et que l'être humain demeure sur ce seuil, au-delà duquel il ne peut faire un pas, et cela sans s'en détourner, sans savoir ce qu'il désire et tendu dans l'attente. C'est un état d'extrême humiliation. Il est impossible à qui n'est pas capable d'accepter l'humiliation<sup>24</sup>.

La filosofía weiliana se caracteriza así por ser un pensamiento *humilde* y abierto a la trascendencia. De hecho, la humildad es «la seule vertu entièrement surnaturelle»<sup>25</sup> y la más esencial en la búsqueda de la verdad<sup>26</sup>. Todo conocimiento auténtico se basa, entonces, en esta *paradoja esencial*, o sea, en la consciencia del límite y de la insuficiencia de la razón

insistante et humble. L'humilité est la vertu la plus essentielle dans la recherche de la vérité" (OC VI 4, 317).

<sup>24</sup> "El método propio de la filosofía consiste en concebir claramente los problemas insolubles en su insolubilidad, y luego contemplarlos sin más, fijamente, incansablemente, durante años, sin ninguna esperanza, en la espera. [...] El pasaje al trascendente tiene lugar cuando las facultades humanas –la inteligencia, la voluntad, el amor humano– chocan con un límite, y el ser humano se queda en ese umbral, más allá del cual no puede dar un paso, sin apartarse, sin saber lo que desea, y tenso en la espera. Es un estado de extrema humillación. Eso es imposible para alguien que no es capaz de aceptar la humillación" (*ibid.*, 362, la traducción es nuestra).

<sup>25</sup> "La única virtud enteramente sobrenatural" (OC VI 2, 384, la traducción es nuestra).

<sup>26</sup> Cf. OC VI 4, 317. Además, la humildad es para Weil una cualidad intrínseca de la inteligencia, ya que esta, por su propia naturaleza, "desaparece" cuando se ejerce: "Le rôle privilégié de l'intelligence dans le véritable amour vient de ce que la nature de l'intelligence consiste en ce qu'elle est une chose qui s'efface du fait qu'elle s'exerce. Je peux faire effort pour aller aux vérités, mais quand elles sont là, elles sont, et je n'y suis pour rien" (OC VI 2, 490). Por esta razón, la filósofa agrega: "Il n'a rien plus proche de la véritable humilité que l'intelligence" (*ibid.*, 491).

humana, la cual, al mismo tiempo, es capaz de reconocer una realidad superior y de tender *deseosamente* hacia la misma de manera ilimitada. Esta facultad superior a la inteligencia, y que a la vez la mueve y alimenta, es aquella del *amor* o de la *fe*. Al respecto, afirma una vez más Gabellieri: "Progresar de un nivel de realidad a otro supone entonces que percepción y razón, como capacidades de aferrar la realidad, sean orientadas y animadas por una fe en aquello que no se puede aferrar"<sup>27</sup>. El autor explica que dicha fe nada tiene que ver con una confesión religiosa, sino que es típicamente filosófica, pues toda búsqueda intelectual de la verdad exige, de alguna manera, una *adhesión* hacia algo que es en parte evidente y en parte implícito y oculto<sup>28</sup>.

Por esta razón, si bien la inteligencia no puede aferrar la verdad, es solo a través de su pleno ejercicio, hasta su *agotamiento*, que se da el "pasaje al trascendente"<sup>29</sup>. Pasaje posible no por un mérito intelectual, sino que es pura gratuidad, puro *don*. De hecho, el deseo *à vide* permite según Weil el descenso de la *gracia*<sup>30</sup>, la cual es *encarnación* del amor sobrenatural y *leva* del alma que ilumina a la inteligencia con una nueva *Luz*<sup>31</sup>. Luego de este pasaje la inteligencia será

<sup>27</sup> E. GABELLIERI, *Le phénomène et l'entre-deux*, 215.

<sup>28</sup> "Aquello al cual el espíritu se adhiere a través del pensamiento y el amor es siempre más grande que nuestra capacidad de representación" (*ibid.*, 216).

<sup>29</sup> "Épuiser les facultés humaines (volonté, intelligence, etc.) pour le passage au transcendant" (OC VI 4, 391).

<sup>30</sup> El *movimiento descendente*, es de origen divino para Simone Weil y caracteriza el accionar divino tanto en la Creación, como en la Encarnación y la Pasión. La humildad es imitación del movimiento descendente y, como tal, condición de elevación. Por esta razón, Weil identifica el movimiento descendente con aquel de la *gracia*: "Incarnation. Mouvement descendant comme condition d'un mouvement ascendant" (OC VI 2, 318). "La grâce, c'est la loi du mouvement descendant. Le montant est naturel, le descendant surnaturel" (*ibid.*, 431).

<sup>31</sup> Luz que, siendo la fuente de todo ejercicio de pensamiento, permanece siempre oscura a la razón: "Dans le domaine de l'intelligence, le surnaturel est ce qui est

capaz, no de aferrar aquello que es del dominio trascendente, sino de comprender con clarividencia aún mayor todo aquello que pertenece a su dominio propio<sup>32</sup>.

De este modo, la facultad de la inteligencia es capaz de reconocer la superioridad del amor sobrenatural y de subordinarse a esa de manera racional, libre y *consentida*<sup>33</sup>. Se confirma así la no contraposición entre razón y amor para Weil, pues, como lo hemos dicho, el amor sobrenatural es la fuente del deseo que mueve todo ejercicio intelectual y es también el único capaz de elevarlo más allá de sí mismo<sup>34</sup>.

obscur et source de lumière. Le plus ne pouvant sortir du moins dans l'ordre de la valeur (*postulat à examiner*), cette obscurité est plus lumineuse que ce qui, pour notre intelligence, est lumineux. Nous allons continûment du moins au plus de lumière; quand nous sautons, passant par de l'obscurité, quelque chose nous a tirés. Lumière descendante" (OC VI 2, 324-325).

<sup>32</sup> Así escribe Weil al respecto en su *Lettre à un religieux*: "Quand l'intelligence, ayant fait silence pour laisser l'amour envahir toute l'âme, recommence de nouveau à s'exercer, elle se trouve contenir davantage de lumière qu'auparavant, davantage d'aptitude à saisir les objets, les vérités qui lui sont propres. Bien plus, je crois que ces silences constituent pour elle une éducation qui ne peut avoir aucun autre équivalent et lui permettent de saisir des vérités qui autrement lui resteraient toujours cachées. Il y a des vérités qui sont à sa portée, saisissables pour elle, mais qu'elle ne peut saisir qu'après avoir passé en silence à travers l'inintelligible" (S. WEIL, *Œuvres Complètes V: Écrits de New York et de Londres, vol. 1: Questions politiques et religieuses [1942-1943]*, Paris, 2019, 183-184). De ahora en más OC V 1.

<sup>33</sup> "Le rôle des autres facultés de l'âme, à commencer par l'intelligence, est seulement de reconnaître que ce avec quoi l'amour surnaturel a contact, ce sont des réalités ; que ces réalités sont supérieures à leurs objets à elles ; et de faire silence dès que l'amour surnaturel s'éveille d'une manière actuelle dans l'âme" (*ibid.*, 183). "La part de l'intelligence – de la partie de nous qui affirme et nie, qui pose des opinions – est seulement la soumission. Tout ce que je conçois comme vrai est moins vrai que ces choses dont je ne puis concevoir la vérité, mais que j'aime. [...] L'intelligence peut reconnaître cette subordination en éprouvant que l'amour de ces mystères est la source de pensées qu'elle peut saisir comme des vérités" (OC VI 2, 338).

<sup>34</sup> "Art, science, mondes artificiels par lesquels l'homme essaie de s'apprendre à ne pas mentir. Mais, détournés de leur but, ont l'effet contraire. Moyens et non pas fins. Dieu est l'unique fin. Amour : enseigne à croire à une réalité *extérieure*. C'est pourquoi μετὰζύ comme la mathématique. Si on parvient à l'*amour immobile*" (OC VI 2, 278).

La *esencia profunda de la filosofía* no es, entonces, aquella de ser ejercicio de una pura razón, sino de una *inteligencia que ama*. Retomando el discurso del *entre*, si bien todas las cosas son esencialmente *μεταξύ*, es solamente a través *del amor* que las mismas se convierten, efectivamente, en “mediación en acto”. Como indica también Gabellieri:

Para que el fenómeno pueda volverse realmente mediación, es necesario no solamente pensarlo, sino también amarlo en su apertura al más grande, aspirando aquello que es su fuente escondida. El pensamiento que se abre al *entre* debe ser *philia-sophia*, deseo de un sentido que lo trasciende<sup>35</sup>.

#### 4. Encarnación, consentimiento y punto de unidad entre natural y sobrenatural

Otro punto fundamental de la reflexión weiliana, y que confirma ulteriormente su no reducirse a un acto puramente especulativo, es que esa se caracteriza por ser *un pensamiento encarnado en un cuerpo y en un determinado contexto*, como se puede particularmente notar a partir del contenido teórico de su noción de *Lecture*<sup>36</sup>, donde *conocer* para Weil es, sustancialmente, “leer” las distintas *relaciones* que se presentan a los sentidos. Por lo tanto, dicho conocimiento no es jamás inmediato, sino que es siempre “mediado” por dos *μεταξύ* irreducibles del conocimiento: el mundo y el propio *cuerpo*<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> E. GABELLIERI, *Le phénomène et l'entre-deux*, 219.

<sup>36</sup> Cf. OC IV 1, 73-79.

<sup>37</sup> “Le monde est un texte à plusieurs significations” (OC VI 1, 295; 411). La noción de *lecture* de Weil – contemporánea a aquella de *μεταξύ* –, es una especie de “hermenéutica de significaciones” en la que inteligibilidad y percepción concreta del mundo se encuentran misteriosa y esencialmente entrelazadas. El grado máximo de *lecture* (luego de la percepción sensible y la intelección), es aquel de la “no-lectura”: “*Il faut lire pour parvenir à la non-lecture*” (OC VI 2, 444); “*Il s’agit de déraciner les lectures, de les changer, pour parvenir à la non-lecture*” (*Ibid.*,

De esta manera, Weil conjuga, por así decirlo, verdad del sujeto con aquella del mundo, sin caer jamás –también aquí– en ninguno de los dos extremos, ya que la verdad última para ella no se encuentra ni en el mundo ni en la persona humana, sino en la *relación* que se establece *entre* ambas partes<sup>38</sup>.

El *entre* que abre a la gracia es también, entonces, condición de *encarnación*. De esta forma, así como en Weil no se observa un “salto” al mundo trascendente de forma separada e independiente del mundo inmanente, podemos igualmente afirmar que dicho contacto y relación con el sobrenatural no enajena a la persona del mundo, sino que, al contrario, la impulsa a relacionarse de manera aún más consciente, profunda y comprometida con su realidad concreta<sup>39</sup>. Para Weil, la filosofía como tal implica siempre un aspecto práctico y, por ende, moral (que es, a la vez, ético y metafísico): “Philosophie (y compris problèmes de la connaissance, etc.), chose *exclusivement* en acte et pratique”<sup>40</sup>.

436). La no-lectura, como sostiene Gabellieri, “coloca la cuestión de un *pasaje* al absoluto, donde la lectura se transformaría en una «no-lectura» que supera toda representación racional” (E. GABELLIERI, *Le phénomène et l'entre-deux*, cit., 157). Para una mayor profundización sobre esta particular hermenéutica weiliana, cf. B.-C. FARRON-LANDRY, “Lecture et non-lecture chez Simone Weil”, en *Cahiers Simone Weil*, III, 4 (1980) 225-244; M. SOURISSE, “La perception – la lecture”, en *Cahiers Simone Weil*, IX, 2 (1986) 144-157; C. VOGEL, “La lecture comme réception et production du sens. Les enjeux de la pensée weilienne”, en *Cahiers Simone Weil*, XXXIII, 2 (2010) 201-213; R. KÜHN, “Le monde comme texte. Perspectives herméneutiques chez Simone Weil”, en *Revue de Sciences philosophiques et théologiques*, 64, 4 (1980) 509-530; R. KÜHN, *Deuten als Entwerden: eine Synthese des Werkes Simone Weils in hermeneutisch-religionsphilosophischer Sicht*, Herder, 1989; R. CHENAVIER, “Quand agir, c'est lire : la lecture créatrice selon Simone Weil”, en *Esprit*, 387 (Août-septembre 2012) 116-130; E. A. GARCÍA, *Percepción y lectura en la filosofía de Simone Weil*, Buenos Aires, 2015.

<sup>38</sup> Es a partir de esta idea de fondo que, a nuestro parecer, Weil anota en uno de sus cuadernos: “La vérité se produit au contact de deux propositions dont aucune est vrai; leur rapport est vrai” (OC VI 3, 90).

<sup>39</sup> Este aspecto desarrollaremos ulteriormente sucesivamente.

<sup>40</sup> “La filosofía (incluyendo las cuestiones de conocimiento, etc.), algo exclusivamente en acto y en práctica” (OC VI 4, 392, la traducción es nuestra). Vale mencionar

Por otra parte, pensar a las cosas como un conjunto de mediaciones abre no solo al o/Otro, sino también a un espacio de *libertad* que eleva o que degrada<sup>41</sup>. En esta línea, la plenitud del ser consiste en la *participación libre y consentida* al amor sobrenatural (único y verdadero amor). Dicho consentimiento representa el "sí" del hombre a Dios como *conformidad* a la necesidad y al orden (*logos*) de las cosas, o, lo que es lo mismo para Weil, como plena *obediencia* a la voluntad divina. Pero, al mismo tiempo, la posibilidad del "no" es siempre, en igual medida, presente en esta dinámica relacional del ser. La realidad del *entre* implica también así un *riesgo*, pues como espacio que se ofrece a la receptividad, está siempre sujeto o a la aceptación o al rechazo de aquel fenómeno de revelación que potencialmente contiene y se dona en cada relación.

Pero el consentimiento no solo es esencial para que las cosas se conviertan en efectiva mediación hacia una verdad trascendente, sino también para que el espíritu humano mismo se vuelva, a su vez, *intersección* (μεταξύ) entre las cosas y su *unidad última* que es metafísica o, en términos más weilianos, sobrenatural. La tarea del hombre, como ser racional, no se reduce, entonces, al mero reconocimiento e interpretación de la esencia relacional de las

que desde sus primeros escritos –y por ende ya antes de su evolución mística y religiosa– la acción humana ha siempre representado para Weil, en cierto modo, una mediación necesaria para el encarnarse del bien trascendente en la existencia. Cf. S. WEIL, Œuvres Complètes I: *premiers écrits philosophiques*, Paris, 1988.

41 Explica Gabellieri: "Se trata de reconocer un espacio, un «entre» a partir del cual la libertad puede o «reducir» los datos [*le donée*] a algo que se contrapone y se enfrenta a los demás, lo que comporta un «fenómeno de idolatría»; o buscar la integración de todos datos recibidos y vividos experiencialmente, aspirando a aquello que los supera" (E. GABELLIERI, *Le phénomène et l'entre-deux*, 170). Aunque la verdadera libertad es siempre sobrenatural para Weil y como tal no nace del libre albedrío, sino de la gracia: "La liberté surnaturelle (il n'en est pas d'autre) est dans l'âme un infiniment petit" (OC VI 3, 162). "L'attention, à son plus haut degré, est la même chose que la prière. Elle suppose la foi et l'amour. Il s'y trouve lié une autre liberté que celle du choix, laquelle est du niveau de la volonté. À savoir la grâce" (OC VI 2, 297).

cosas, *este es apenas el primer paso hacia su vocación última*: convertirse en un *punto de equilibrio* y de *armonía* entre las diversas relaciones/contradicciones que componen el mundo y el contexto en el que vive. Escribe Weil: “N’être qu’un intermédiaire entre la terre inculte et le champ labouré, entre les donnés du problème et la solution, entre la page blanche et le poème, entre le malheureux qui a faim et le malheureux rassasié”<sup>42</sup>.

Además, la encarnación es para Weil marca del divino y *conditio sine qua non* de la vida sobrenatural: “Il n’y a pas de vie surnaturelle sans l’Incarnation”<sup>43</sup>; y es también, como justamente enfatiza Gabellieri, posibilidad de universalización del particular: “Por la encarnación Dios se vuelve capaz de alcanzar todo hombre en la carne, *sea cual sea* su punto de inscripción en la historia”<sup>44</sup>. La encarnación es también fundamento del *amor al prójimo* –en quien se oculta un *Cristo anónimo*–, como *lugar privilegiado* de relación oculta, pero también *directa*, con Dios<sup>45</sup>.

## 5. Las dos vías del “entre” y su fundamento

A partir de la reflexión que hace Weil del término *μεταξύ* presente en los diversos diálogos platónicos, Gabellieri releva la existencia de “dos vías del *entre*”, a partir de las cuales se puede pensar y comprender el real. Se tratan de dos vías distintas, pero esencialmente vinculadas. La primera, que se denota en modo

<sup>42</sup> “No ser más que un intermediario entre el campo baldío y el campo arado, entre los datos del problema y la solución, entre la página en blanco y el poema, entre el desventurado hambriento y el desventurado saciado” (*ibid.*, 124, la traducción es nuestra).

<sup>43</sup> “No existe vida sobrenatural sin la encarnación” (OC VI 3, 280, la traducción es nuestra). La encarnación es, en definitiva, marca de Dios como relación, es decir, Trinidad: “La Trinité implique l’Incarnation – et *par suite* la Création” (OC VI 4., 172).

<sup>44</sup> E. GABELLIERI, *Le phénomène et l’entre-deux*, cit., 248.

<sup>45</sup> Cf. Conclusión (*infra*).

particular en la *República* y el *Filebo*, es la vía *intelectual*, en la cual las diversas *contradicciones* presentes en el mundo, invitan y “llaman al pensamiento”, o mejor, se imponen a la inteligencia discursiva hasta elevarla más allá de sí misma<sup>46</sup>. A propósito, escribe Gabellieri: “toda relación, de manera oculta, posee relación con la sabiduría divina; todo número, todo *logos* es como una llamada, una palabra de Dios dirigida a la inteligencia”<sup>47</sup>.

En los diálogos presentes en el *Fedro* y el *Banquete* se destaca una vía diversa, más misteriosa y “providencial”: la del *amor* o de la *belleza*. Gabellieri habla de esta vía como aquella “que se eleva de la belleza de los cuerpos «a la belleza de las acciones, las ciencias y la filosofía», hasta llegar al bello «eternamente real»”<sup>48</sup>. La belleza es esencialmente *armonía*, es decir, *relación proporcional y equilibrada* entre las partes y, por ende, *mediación pura*. Por lo tanto, también esta se impone y llama la atención invitando sea a la contemplación como a la intelección, pero a diferencia de las demás relaciones, la belleza es capaz de provocar, por un brevísimo espacio de tiempo, un “esplendor de eternidad”, es decir, un contacto directo con el trascendente. Su efecto inmediato es aquel de la “alegría pura y gratuita”, fruto de la “armonía providencial” que se entabla entre el alma y la belleza del mundo<sup>49</sup>. El universo es bello

<sup>46</sup> De aquí el valor de la matemática para Weil —que es en sí misma *μεταξύ*— y su inherente “valor místico”: “Mathématique; aller par les formes au sans forme” (OC VI 2, 117). “La mathématique est la capacité de raisonner rigoureusement sur le non-représentable. Mais les *signes* (l’abus des signes) dégradent cette merveille et en empêchent l’usage mystique» (*ibid.*, p. 384).

<sup>47</sup> E. GABELLIERI, *Le phénomène et l’entre-deux*, 162.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 163.

<sup>49</sup> “Buscar con amor esta armonía en todas las cosas, tal es la vía donde el amor, no la razón, es «el auxiliar», «el intermediario»” (*ibid.*). La belleza es encarnación

porque es signo sensible del *Logos* divino (verdad de la Grecia) y forma implícita del amor de Dios (verdad cristiana).

Ya en el *Timeo* las dos vías del “entre” aparecen esencialmente interrelacionadas. En este diálogo, el *orden*, que es principio de unidad de todas las cosas creadas, es, al mismo tiempo, bello e inteligible. Gabellieri afirma que la particularidad de este escrito platónico respecto a los anteriores, es que el principio del ser ya no aparece solamente como *Uno (Filebo)*, sino que es *trinitario*, “constituido por el «Autor del mundo», el «Viviente eterno» a imagen del cual el mundo fue creado y formado, y el «Alma del mundo» gracias al cual este mundo es «imagen perfecta» de Dios”<sup>50</sup>. Este Principio metafísico no excluye así a la pluralidad en favor del Uno, porque es en sí mismo *unidad de pluralidades* “mutualmente recíprocas”<sup>51</sup>.

Esta *imagen trinitaria del ser* es aquella que anima y estructura la última reflexión de Weil y es *solo a través de la misma* que es posible entender acabadamente, sea el sentido trascendente, que la dimensión inmanente de los μεταξύ. Anota, al respecto, Gabellieri:

y “trampa” del Bien, que se deja reflejar a partir de las cosas sin pertenecer a ellas, es un “ala” que eleva gradualmente, incluso de manera inconsciente, al alma capaz de contemplarla con *atención y amor*. La belleza es la esencia del entero universo, por lo tanto, amar a la belleza del mundo es amar al *orden* oculto en el mismo, orden al cual el hombre, siendo parte del universo –y siendo él mismo universo (*microcosmo*): “La création est la parole que Dieu nous dit; c’est aussi le nom de Dieu. La relation, qui est la Sagesse divine, est le nom de Dieu. Un homme parfait est le nom de Dieu (Microcosme)” (OC VI 4, 346–, debe *conformarse* para alcanzar la plenitud del propio ser. Conformidad que, como hemos mencionado en otro contexto, no nace de la sola razón, sino de un “sí” profundo e implícito al amor de Dios que se esconde en el mundo trascendiéndolo.

<sup>50</sup> E. GABELLIERI, *Le phénomène et l’entre-deux*, 163-164.

<sup>51</sup> Weil, inspirada por el dogma trinitario, encuentra un paralelismo perfecto entre esta lectura de Platón y aquella presente el Evangelio de Juan. Cf. OC IV 2, 253-254.

En efecto, la Trinidad como igualdad entre *uno* y *muchos* [*plusieurs*] que constituye la “primera pareja de contrarios” y que es fuente de todas las demás, aparece como el arquetipo de todas las “relaciones” constitutivas de los seres del mundo, cada uno siendo una relación, en niveles diversos, de la “Relación absoluta” que es Dios. [...] Ningún fenómeno creado es Dios. Pero como “relación” a Dios, todo fenómeno es abierto al misterio de una mediación de la cual es una imagen lejana. [...] De esta manera, en el pensamiento weiliano fenomenología, hermenéutica, metafísica y mística son siempre, en niveles diversos de profundidad (según se esté en el nivel de la percepción, de la reflexión o de la gracia), experiencia de “relaciones” o de “mediaciones” que son igualmente niveles sucesivos que abren a una mediación más profunda<sup>52</sup>.

En síntesis, Dios como primera relación fundamental no es solo el modelo y la unidad última de todas las mediaciones, sino también la Mediación misma, a través de la cual todos los seres son, a su vez, *μεταξύ*. Cada ser creado se vuelve así símbolo del divino, “donde el ser atravesado por el amor *no es más* que una *relación entre todos* los seres. La sola relación, la sola «polaridad» donde coinciden perfectamente ser y amor parece ser entonces aquella del Uno y del Múltiplo que constituye la Trinidad”<sup>53</sup>.

## 6. El Supremo *Μεταξύ*: fundamento cristológico y trinitario del *entre*

Como ya se podía intuir de los párrafos precedentes, la inspiración relacional que anima a la reflexión del *entre-deux* weiliano no se reduce solamente a un principio metafísico presente

<sup>52</sup> E. GABELLIERI, *Le phénomène et l'entre-deux*, 65.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 183.

en el corazón de la creación, sino que se basa fundamentalmente en una *Mediación cristológico-trinitaria* de clara heredad cristiana, a luz de la cual la filósofa (re)interpreta a Platón y a sus autores griegos, así como a las demás tradiciones religiosas y de pensamiento (budismo, hinduismo, taoísmo, etc.), de las que se interesa durante este período de su meditación madura, caracterizada particularmente por su evolución religiosa y *mística*<sup>54</sup>.

Desde esta perspectiva, aquella relación y espacio de mediación que une y dona realidad a todas las cosas y que el alma atenta es capaz de reconocer y contemplar, es de la misma naturaleza de Aquel, a través y en vista del cual, todo fue creado y todo subsiste<sup>55</sup>. Se trata de la *Sabiduría eterna* que ordena

<sup>54</sup> Cf. M. VETÒ, *La méthaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, 2014. Sobre el valor fecundo de la mística para la filosofía y la vida práctica, dice Gabellieri: “Contrariamente al prejuicio según el cual el discurso místico no puede aclarar en nada a la experiencia ética e intersubjetiva más corriente, es justamente aquí donde el pensamiento religioso y místico nos puede ser precioso, particularmente aquella que encontramos en S. Weil en el modo en el que une la reflexión sobre el amor de Dios y el amor entre los hombres (o aquello que ella llama «amistad» entre el hombre y Dios y la «amistad» entre los hombres)” (E. GABELLIERI, *Le phénomène et l'entre-deux*, 267). Al respecto, el autor sostiene que para una plena comprensión del pensamiento weiliano es necesario ir más allá de una lectura puramente filosófica y situarse, a través de una *ontología trinitaria*, en el plan teológico y místico (cf. *ibid.*, 268). Efectivamente, para la ontología trinitaria: “La experiencia mística constituye el lugar fenomenológicamente pertinente en el cual se da la verdad de la Trinidad como verdad del S/ser que, como tal, se consigna a la ontología” (P. CODA – M. B. CURI – M. DONÀ – G. MASPERO, *Manifesto*, vol. 1: *Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria*, Roma, 2021, 257). Se confirma así la afinidad entre la “filosofía del *entre*” y la propuesta teórica de la ontología trinitaria, cuyo lema, según Piero Coda – uno de sus principales propulsores y exponentes –, hace justamente referencia “al hecho que el sentido del ser que somos y vivimos se desvela plenamente en el vínculo, en la relación, en el estar en red. Como don. En la libertad. Una afirmación que no es solamente teórica sino también práctica, concreta, experimental” (*ibid.*, p. XII). No se trata de una relación meramente “binaria” y dialécticamente atrapada en sí misma, “sino una relación que, de por sí, se da en tres términos: donde el T/tercero dice el espacio de vida, de libertad y de novedad de toda relación hacia algo más [*ad altro*]” (*ibid.*).

<sup>55</sup> Cf. Col 1, 16-17. “Dans Platon traduire τὸ ὄν avec le réel. Le réel est le Verbe. L'un est = Père, Fils et Esprit. [...] (Dans Parménide, le passage du trois à la pluralité correspond à la création)” (OC VI 2, 491).

a la entera existencia y está presente de manera oculta en la necesidad que gobierna al mundo. Es el *Hijo*, segunda Persona de la Trinidad, *belleza* del Padre y *Luz* que vino por y con cada hombre<sup>56</sup>, y que desde el profundo del alma humana suscita y guía todo *deseo* innato de verdad y de bien<sup>57</sup>. Es, en definitiva, el *Logos* encarnado que, resumiendo en sí naturaleza divina y humana en la figura de Cristo, es *Supremo Μεταξύ* entre las cosas, entre los hombres, entre inmanencia y trascendencia...

Λόγος, nom de la Nécessité, donné au Bien-Aimé – Lumière et pluie dans Évangile, stoïcisme. Nécessité, médiatrice entre la partie naturelle de nous et le consentement surnaturel. Par analogie, conçue comme médiatrice entre la matière et Dieu. Création ET action ordonnatrice. [...] Dieu médiateur entre: Dieu et Dieu. Dieu et l'homme. L'homme et l'homme. Dieu et les choses. Une chose et une chose. Moi et moi. Dieu est médiation en soi, et tout est médiation divine. Analogiquement, pour la pensée humaine, tout est rapport – λόγος. Le rapport est médiation divine. La médiation divine est Dieu<sup>58</sup>.

Habíamos mencionado que la plenitud del ser consiste en la adecuación al principio originario del mundo, a través de la conciencia y aceptación de la nulidad de las cosas y del

<sup>56</sup> "La parole; il s'agit du Verbe, la lumière qui naît avec chaque homme" (OC VI 3, 73).

<sup>57</sup> Cf. S. WEIL, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Paris, 1962, 276; OC V 1, 333-347.

<sup>58</sup> "Λόγος, nombre de la Necesidad atribuido al Amado – Luz y lluvia en el Evangelio, estoicismo. Necesidad, mediadora entre la parte natural de nosotros y el consentimiento sobrenatural. Por analogía, concebida como mediadora entre la materia y Dios. Creación Y acción ordenadora. [...] Dios mediador entre: Dios y Dios. Dios y el hombre. Hombre y hombre. Dios y las cosas. Una cosa y una cosa. Yo y yo. Dios es mediación en sí mismo, y todo es mediación divina. Análogamente, para el pensamiento humano, todo es relación - λόγος. La relación es de mediación divina. La mediación divina es Dios" (OC VI 3, 404, la traducción es nuestra).

vaciamiento humilde de la propia perspectiva. Dicha adecuación consiste, fundamentalmente, en la *imitación de Cristo* en su plena *obediencia* a la voluntad del Padre, hasta el pleno despoje de sí en la *Cruz*. Cristo es, de hecho, *Εἶδος* (idea) del hombre y, como tal, modelo antropológico por excelencia. Por otra parte, esta dinámica de imitación es propiciada por el mismo *Logos* que subyace en la parte increada del alma humana (es *gracia encarnada*), y que crece proporcional y exponencialmente a la par que se es capaz de reconocer y de adherir con todo el propio ser al orden (*logos*) necesario de las cosas (voluntad divina).

Cuando se verifica este “milagro” de la armonía entre interioridad y exterioridad, se da una especie de “nueva encarnación” de Dios, donde el alma, invadida por el sobrenatural, “ve” y “lee” el divino oculto en todas las cosas. El alma habitada por Cristo se vuelve instrumento (¡único instrumento!<sup>59</sup>) a través del cual Dios puede actuar concretamente en el mundo y *dialogar* consigo mismo en su creación, o sea, “amarse”. Este es el sentido y el significado profundo del dogma de la Trinidad para Simone Weil: “Le dogme de la Trinité est nécessaire pour qu’il n’y ait pas dialogue de nous avec Dieu, mais de Dieu avec lui-même en nous. Pour que nous soyons absents”<sup>60</sup>.

En última instancia, Cristo es, por medio del Espíritu de amor divino, la *clave hacia la unidad última* que es en el Padre. Como tal, es también la *clave del conocimiento sobrenatural* que va más allá de toda contradicción racional:

<sup>59</sup> “Le seul rapport de Dieu avec le monde consiste dans la possibilité que le surnaturel existe dans le monde, dans une âme humaine” (OC VI 2, 398).

<sup>60</sup> “El dogma de la Trinidad es necesario para que no haya diálogo entre nosotros y Dios, sino entre Dios y él mismo en nosotros. Para que seamos ausentes” (*ibid.*, 123, la traducción es nuestra).

Il y a une raison surnaturelle. C'est la connaissance, gnose, γνῶσις, dont le Christ était la clef, la connaissance de la Vérité dont le souffle est envoyé par le Père. Ce qui est contradictoire pour la raison naturelle ne l'est pas pour la surnaturelle, mais celle-ci ne dispose que du langage de l'autre<sup>61</sup>.

### **Para seguir reflexionando: Pensar desde el entre y el Tercero**

Luego de este largo recorrido en el cual hemos intentado exponer los puntos cardinales de la meditación relacional de Weil, a partir de su concepción ontológica del intermediario y su fundamento último de matriz platónico-cristológico-trinitaria, quisiéramos concluir –abriendo ulteriormente– nuestra contribución, exponiendo sucintamente qué tipo de “pensar juntos” se despliega desde esta reflexión weiliana.

Si, siguiendo la lógica propuesta, el ejercicio filosófico consiste básicamente en pensar las relaciones de manera humilde y despojada de sí, dicho ejercicio alcanza su punto culmen cuando se da en la *reciprocidad* interpersonal de los amantes de la verdad (*philia-sophia*), donde, cada uno siendo imitación de Cristo, actualiza la *presencia real* del *Logos* divino que se hace “Tercero” entre los hombres que se aman: “Il a dit exactement qu’il est toujours en tiers dans l’intimité d’une amitié chrétienne, l’intimité du tête-à-tête”<sup>62</sup>. En efecto, un pensamiento pleno solo puede ser fruto de la *amistad* en

<sup>61</sup> OC VI 4, 139.

<sup>62</sup> “Él dijo exactamente que siempre es un tercero en la intimidad de una amistad cristiana, la intimidad del tú a tú” (S. WEIL, *Attente de Dieu*, Fayard, Paris, 1966, 58, la traducción es nuestra). Esta afirmación se inspira en el pasaje evangélico “donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, Yo estoy en medio de ellos” (Mt 18, 15-20).

su sentido pitagórico, es decir, como *unidad de pensadores diversos que piensan separadamente juntos*<sup>63</sup>. La amistad es esencialmente *armonía y unidad de contrarios* para Weil y, por lo tanto, es una especie de *sacramento*<sup>64</sup>, pues, por mediación de Cristo, hace posible la participación de los hombres a la *Amistad originaria*, denominación que Weil aplica a la Trinidad como comunidad de Personas diversas (Padre e Hijo) que son “uno” en el Amor (Espíritu)<sup>65</sup>.

Hemos subrayado que pensar el *entre* implica un pensar abierto y a la vez encarnado, donde ejercicio intelectual y acción no se contraponen, sino que son coesenciales. Por lo tanto, un “pensar juntos” desde esta perspectiva no nace

63 “La formule: «L’amitié est une égalité faite d’harmonie», (*philia einai enarmonion isotêta* – φίλιαν εἶναι ἐναρμόνιον ἰσότητα), est pleine de significations merveilleuses, par rapport à Dieu, par rapport à l’union de Dieu et de l’homme, et par rapport aux hommes, à condition de tenir compte du sens pythagoricien du mot harmonie. L’harmonie est proportion. C’est aussi l’unité des contraires. Pour appliquer cette formule à Dieu, il faut la rapprocher d’une définition de l’harmonie au premier abord très étrange: (*dikha phroneontôn sumphronêsis* – δίχα φρονούντων συμφρόνησις), «la pensée commune des pensants séparés». Des penseurs séparés qui pensent ensemble, il n’y a qu’une chose qui réalise cela en toute rigueur, c’est la Trinité. La formule d’Aristote: «La pensée est la pensée de la pensée», n’enferme pas la Trinité, parce que le substantif peut être pris également au sens actif ou passif. La formule de Philolaos l’enferme parce que le verbe est à l’actif. La méditation de cette formule conduit à la meilleure manière de rendre compte à l’intelligence du dogme de la Trinité” (OC IV 2, 262). Siguiendo esta lógica, Cristo es también la “amistad” que une *armoniosamente* a las sociedades humanas: Le Christ est triple: 1° Le Fils de Dieu égal au Père, ne faisant avec lui qu’un seul Dieu, engendré et non créé. 2° Le premier-né de la Création, l’Âme du monde, l’unité écartelée à travers toute chose, l’harmonie. 3° Un être humain (ou plusieurs ?). [...] Il y a encore un quatrième être du Christ. Il est une relation de Dieu avec soi [...]. Il est aussi l’âme collective de la société formée par ceux qui l’aiment. Mais cette société n’est pas vraiment une société. C’est une amitié. Une âme collective ne peut être qu’un faux dieu» (OC VI 4, 275).

64 Cf. OC IV 1, 285-336.

65 “Le Père est création de l’être, le Fils est renoncement à être; cette double pulsation est un unique acte qui est Amour ou Esprit. Quand l’humilité nous y donne part, la Trinité est en nous” (OC VI 4, 130).

solamente del vacío de las consciencias que recíprocamente buscan y anhelan a la verdad, sino que, contemporáneamente, se da *desde el vacío y desde las contradicciones* más acuciantes de la realidad concreta en la que se vive y que nos interpelan a actuar concretamente.

La verdad trascendente, cuya imagen es aquella de Cristo como Justo sufriente, hace eco en los diversos espacios vacíos y silenciosos del mundo:

Par l'effet d'une disposition providentielle, la vérité et le malheur sont l'une et l'autre muets. Par ce mutisme la vérité est malheureuse. Car l'éloquence seule est heureuse ici-bas. Par ce mutisme, le malheur est vrai. Il ne ment pas. Par l'effet d'une autre disposition providentielle, la vérité et le malheur ont l'un et l'autre de la beauté. Par suite, malgré leur mutisme, l'attention peut se fixer sur eux<sup>66</sup>.

La verdad, entonces, resuena en modo particular en el *grito mudo* de aquellos que sufren. De aquí el precepto ético-político weiliano de saber “escuchar el grito silencioso de los desventurados” y de no permanecer indiferentes ante la necesidad y carencias del otro.

Podemos decir entonces –sin la pretensión de ser exhaustivos, sino de donar simplemente una ulterior pista de

<sup>66</sup> “Por efecto de una disposición providencial, tanto la verdad como la desventura son, una y otra, mudas. Por este silencio, la verdad es infeliz. Porque solo la elocuencia es feliz aquí abajo. Por este mutismo, la desgracia es verdadera. No miente. Por efecto de otra disposición providencial, tanto la verdad como la desventura son bellas. En consecuencia, a pesar de su mutismo, la atención puede fijarse en ellas” (*ibid.*, 364, la traducción es nuestra). Es también gracias a la belleza que la verdad y la justicia *llaman en silencio* nuestra atención: “Le beau consiste en une disposition providentielle par laquelle la vérité et la justice, non encore reconnues, appellent en silence notre attention” (*ibid.*, 369).

reflexión para un “pensar desde las víctimas”– que “pensar entre” es, en síntesis, un *pensar juntos a la luz del Tercero*, gracias a la cual es posible voltear la mirada hacia el mundo y “ver el invisible” que se esconde en las cosas y que se nos impone y llama de manera irreducible e imperativa. Es un pensamiento que no anula a las contradicciones, sino que las habita y las sufre en la piel, buscando conjugarlas de la manera más equilibrada y armónica posible. Es, en fin, un pensamiento humilde y dialogante que, porque sabe reconocerse pequeño y despojado de la verdad última, se abre a la misma a la par que se agacha ante los más pequeños y despojados, preguntándoles atenta y quedamente: *¿cuál es tu tormento?*<sup>67</sup>. Porque la realidad del dolor y del sufrimiento, a la luz del evento de la Cruz, es, en el fondo, manifestación sensible y extrema de aquella *esencia relacional que constituye al hombre y a toda la creación*. El grito del abandono es *búsqueda del o/Otro*, de aquel *Tú* que me constituye y sin el cual sencillamente no soy. Grito que para Weil es *suprema armonía* del Ser y que, desde la eternidad, resuena *entre* los infinitos puntos que componen el tejido (*tissu*) del universo entero. En modo particular en cada hombre, en cada mujer, en cada niño, *en cada ser que sufre* (incluso el planeta) y que espera, muchas veces sin esperanza, ser escuchado<sup>68</sup>.

<sup>67</sup> “La plénitude de l’amour du prochain, c’est simplement d’être capable de lui demander: «Quel est ton tourment ?»” (OC IV 1, 262).

<sup>68</sup> En este sentido, consideramos que el pensamiento relacional propuesto desde la perspectiva del “entre” (o del tercero), puede ser proficuo para el florecimiento del genio latinoamericano, de por sí culturalmente rico y diverso, así como afecto de inúmeras contradicciones sociales y políticas. Se trata de un tema que merecería una ulterior profundización.

## **Bibliografía**

CHENAVIER Robert, “Quand agir, c’est lire: la lecture créatrice selon Simone Weil”, en *Esprit* 387 (Août-septembre 2012) 116-130.

CODA Piero - CURI Maria Benedetta - DONÀ Massimo - MASPERO Giulio, *Manifesto*, vol.1: *Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria*, Città Nuova, Roma 2021.

FARRON-LANDRY Béatrice, “Lecture et non-lecture chez Simone Weil”, en *Cahiers Simone Weil*, III, 4 (1980) 225-244.

GABELLIERI Emmanuel, *Le phénomène et l’entre-deux: pour une métaxologie*, Hermann, Paris 2019.

GARCÍA Esteban Andrés, *Percepción y lectura en la filosofía de Simone Weil*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires 2015.

KÜHN Rolf, “Le monde comme texte: perspectives herméneutiques chez Simone Weil”, en *Revue de Sciences philosophiques et théologiques*, 64, 4 (1980) 509-530.

KÜHN Rolf, *Deuten als Entwerden: eine Synthese des Werkes Simone Weils in hermeneutisch-religionsphilosophischer Sicht*, Herder, Freiburg im Breisgau 1989.

MARIANELLI Massimiliano [eds.], “Introduzione”, en “*Entre*”: *la filosofia oltre il dualismo metafisico*, Città Nuova, Roma 2020.

MARTINO Marco, *Sul μετάζω in Platone: un itinerario*, Edizioni Angelo Guerini e Associati srl, Milano 2022.

SOURISSE Michel, “La perception - la lecture”, en *Cahiers Simone Weil*, IX, 2 (1986) 144-157.

VETÖ Miklos, *La méthaphysique religieuse de Simone Weil*, L'Hamarttan, Paris, 2014.

VOGEL Christina, “La lecture comme réception et production du sens: les enjeux de la pensée weilienne”, en *Cahiers Simone Weil*, XXXIII, 2 (2010) 201-213.

WEIL Simone, *Œuvres Complètes I: premiers écrits philosophiques*, Gallimard, Paris 1988.

WEIL Simone, *Œuvres complètes IV: Écrits de Marseille, vol. 1: Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales (1940-1942)*, Gallimard, Paris 2008.

WEIL Simone, *Œuvres Complètes IV: Écrits de Marseille, vol. 2: Grèce - Inde - Occitanie (1941-1942)*, Gallimard, Paris 2009.

WEIL Simone, *Œuvres Complètes V: Écrits de New York et de Londres, vol. 1: Questions politiques et religieuses (1942-1943)*, Gallimard, Paris 2019.

WEIL Simone, *Œuvres Complètes V: Écrits de New York et de Londres, vol. 2: L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain (1943)*, Gallimard, Paris 2013.

WEIL Simone, *Œuvres Complètes VI: Cahiers (1933-septembre 1941)*, vol. 1, Gallimard, Paris 1994.

WEIL Simone, *Œuvres Complètes VI: Cahiers (septembre 1941-février 1942)*, vol. 2: *La science et l'impensable*, Gallimard, Paris 1997.

WEIL Simone, *Œuvres Complètes VI: Cahiers (février 1942 - juin 1942)*, vol. 3: *La porte du transcendant*, Gallimard, Paris 2002.

WEIL Simone, Œuvres Complètes VI: *Cahiers (juillet 1942 - juillet 1943)*, vol. 4: *La connaissance surnaturelle (Cahiers de New York et de Londres)*, Gallimard, Paris 2006.

WEIL Simone, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, Paris 1962.

WEIL Simone, *Attente de Dieu*, Fayard, Paris 1966.

YACHAY ADHIERE A UNA LICENCIA CREATIVE  
COMMONS

ATTRIBUTION-NONCOMMERCIAL 4.0 INTERNATIONAL  
– (CC BY-NC 4.0)



DOI: 10.35319/yachay.20227539

# Fenomenología del cuerpo crucificado<sup>1</sup>

## Phenomenology of the crucified body

*Tommaso Bertolasi<sup>2</sup>*

### Resumen

La experiencia del sufrimiento es un desafío para el pensamiento filosófico, pero no tan solo para este, pues en ella se encuentra justamente el punto de inflexión de la filosofía y de la teología. La fenomenología ofrece una perspectiva privilegiada para observar dicho fenómeno: de hecho, quiere ser “ciencia de la experiencia”. Mediante los análisis de Edmund Husserl y de Martin Heidegger es posible, en efecto, demostrar que el dolor, mientras oculta la experiencia del otro/ Otro y la de la dación del sentido, por otro lado, revela su ineludible necesidad. Es esta la tesis que se quiere desarrollar en este artículo. La perspectiva que queremos abordar vincula en modo inédito, dado

- 1 Ponencia en las Jornadas Filosóficas: “El lugar del pensar: proyecciones de un pensar situado”, realizadas de forma virtual los días 20 y 21 de abril de 2022, en una colaboración entre la Facultad de Teología San Pablo, Cochabamba, Bolivia, y el Istituto Universitario Sophia, Florencia, Italia.
- 2 Es licenciado en *Filosofía y Ética de las Relaciones* por la Universidad de Perugia (Italia). Doctor en Filosofía por la USAL – Área San Miguel (Buenos Aires) y por la UCC (Córdoba). Ha sido docente (JTP) de “Filosofía y Antropología y *Ética y sus fundamentos*” en la UCA – Campus del Rosario (Argentina) y ha sido docente “ad honorem” de “Metafísica” en la UCC (Córdoba, Argentina). Actualmente se desempeña como investigador post-doctoral en el Instituto Universitario Sophia (Italia), donde además es docente encargado del curso “Gesù Abbandonato: al cuore dell’evento cristológico”. Sus intereses de investigación se concentran en la antropología filosófica y en la filosofía de la religión. En particular, estudia la fenomenología alemana de Husserl, autor al cual ha dedicado su tesis doctoral. E-mail: tommaso.bertolasi@gmail.com; ORCID: 0000-0002-0048-8638.

que son estudiadas en el horizonte del sufrimiento, las categorías fenomenológicas de cuerpo y de empatía.

### **Palabras clave**

Cuerpo – sufrimiento – empatía – fenomenología

### **Abstract**

The experience of suffering is a challenge for philosophical thought, but not only for this, as in suffering we find precisely the turning point of philosophy and theology. Phenomenology offers a privileged perspective for observing this phenomenon: in fact, it wants to be a “science of experience”. By means of the analyses of Edmund Husserl and Martin Heidegger, it is in fact possible to demonstrate that pain, while concealing the experience of the other/Other and that of the giving of meaning, on the other hand reveals its inescapable necessity. This is the thesis we wish to develop in this article. The perspective that we want to address links in an unprecedented way the phenomenological categories of body and empathy, given that they are studied in the horizon of suffering.

### **Key words**

Body – suffering – empathy – phenomenology

### **Introducción**

Las palabras grandes son a menudo palabras ambivalentes, pues la realidad que expresan se presenta siempre más compleja y rica que todo esfuerzo por intentar comprenderla. Así es también para el sufrimiento, el cual, a la vez que la oculta, devela la estructura antropológica relacional del ser humano.

Quien sufre sabe bien que el parte médico, aunque no miente, dice poco o nada del sentido del dolor del doliente o, mejor dicho, de lo que significa sufrir para el que está sufriendo. Y, sin embargo,

se ubica justamente aquí el punto de inflexión de la filosofía y de la teología. Albert Camus escribe que la urgencia de un problema se juzga por las consecuencias que implica e, irónicamente, glosa que no ha visto a nadie morir por el argumento ontológico<sup>3</sup>. Si, como nos recuerda Maurice Merleau-Ponty, la “encarnación lo cambia todo”<sup>4</sup>, podemos también añadir con Emmanuel Falque que “la Resurrección lo cambia todo”<sup>5</sup>, pues ella, que es la consecuencia de la encarnación, nos desafía a pensar a esta última hasta sus consecuencias extremas en la muerte por crucifixión. Entonces, he aquí explicada la importancia del tema que nos aprontamos a investigar y la tesis que deseamos proponer. Lo queremos repetir con otras palabras: las consecuencias para la historia de la humanidad de la muerte y Resurrección de Jesús de Nazaret obligan a pensar en el sufrimiento de quien cuelga del madero (Gal 3,13) para mostrar en toda su ambivalencia cómo el dolor, mientras oculta toda alteridad –pues en mi muerte solo yo muero–, a la vez muestra que la identidad del hombre doliente es *esencialmente* relacional. Dicho brevemente, el dolor vela y revela la empatía.

Para poder esbozar una reflexión sobre un tema tan complejo, nos parece que hace falta explicar, primeramente, cómo queremos acercarnos al asunto propuesto, esto es, es menester aclarar el método. De ahí será fácil comprender que un abordaje no agota todas las otras epistemologías y que tampoco pretende arrogarse el derecho de ser el único posible. Aclarado el método, hay que entrar en *medias res* describiendo lo que se da a ver. Esto es, en primer lugar, la figura del cuerpo sufriente y muriente del

3 A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, trad. A. BORELLI, Milano 2017, 5.

4 M. MERLEAU-PONTY, *Senso e non senso*, trad. P. CARUSO, Milano 2004, 206.

5 E. FALQUE, *Metamorfosi della finitezza: saggio sulla nascita e la risurrezione*, trad. F. V. TOMMASI, Cinisello Balsamo 2014, 133.

crucificado; en segundo lugar, la suspensión del sentido de la identidad propia y del otro; finalmente, el grito de derelicción que se eleva del madero de la cruz o, más bien, de lo que mienta el grito, a saber, el tú silente del Otro al cual el crucificado pregunta “por qué”. Cuerpo y alteridad son, entonces, los dos núcleos temáticos que queremos abordar a continuación.

## 1. La fenomenología como método

El método que proponemos es el de la fenomenología tal como fue concebida por Edmund Husserl a partir de su obra fundadora *Investigaciones Lógicas*<sup>6</sup>. El lema “«fenomenología» designa –como lo escribe el mismo Husserl– un nuevo método descriptivo que hizo su aparición en la filosofía a principios de siglo y una ciencia apriorica que se desprende de él”<sup>7</sup>. El método fenomenológico estriba –como alude la misma palabra– en el concepto de fenómeno, pues “se llama a sí misma ciencia de «fenómenos»”<sup>8</sup>. En otro texto –que puede considerarse un manifiesto de la nueva ciencia– el filósofo aclara:

La palabra “fenómeno” es ambigua por la correlación esencial entre *aparecer* (*Erscheinen*) y *lo que aparece* (*Erscheinendem*). Φαινόμενον significa propiamente “lo que aparece” y, sin embargo, se utiliza preferentemente para designar al aparecer mismo, el fenómeno subjetivo (si está permitido usar esta expresión que puede inducir a malentendidos si se la toma en un tosco sentido psicológico)<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> E. HUSSERL – M. GARCÍA MORENTE – J. GAOS, *Investigaciones lógicas*, Madrid 2006.

<sup>7</sup> E. HUSSERL, “El artículo «Fenomenología» de la Enciclopedia Británica”, trad. A. ZIRIÓN, en *Invitación a la fenomenología*, Barcelona 1998, 35.

<sup>8</sup> E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. J. GAOS, Vol. I, México - Buenos Aires 1962<sup>2</sup>, 7.

<sup>9</sup> E. HUSSERL, *La idea de la fenomenología*, trad. J. ESCUDERO, Madrid 2011, 73.

El fenómeno es, por lo tanto, lo que se muestra en sí mismo<sup>10</sup>, en transparencia, a la conciencia a la cual se dona<sup>11</sup>. ¿Y qué es lo que se muestra?

Uno de los afluentes más importantes de la fenomenología es el trabajo que se venía desarrollando en la segunda mitad del siglo XIX en el laboratorio de Carl Stumpf sobre la naciente psicología de la *Gestalt*. Los alumnos de Stumpf parten de un punto común, esto es, que la *realidad se da en modo organizado*. Husserl llama a la estructura organizacional de lo que se me muestra *eidos* o *esencia*. Por eso, afirma que “se fundará la fenomenología pura o trascendental no como una ciencia de hechos, sino como una ciencia de esencias (como una ciencia «eidética»)»<sup>12</sup>.

En nuestro caso, entonces, no se tratará de hacer una hermenéutica de los relatos evangélicos, ni tampoco de estudiar las causas de la crucifixión. Ni siquiera analizaremos biológicamente lo que padece un cuerpo al morir en la cruz. Lo que aquí nos interesa es ver la esencia de la experiencia del sufrimiento de ese cuerpo en la cruz. Debemos, sin embargo, ser precavidos, pues el ver que la esencia nos ofrece puede ser más o menos adecuado, más o menos claro<sup>13</sup>.

10 Cf. M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, J. GAOS (trad.), Buenos Aires 2009, § 7.

11 J.-L. Marion explica en modo puntual la discrepancia en la interpretación heideggeriana del fenómeno y la husserliana. Si para Husserl el fenómeno se muestra en sí mismo a la conciencia que lo capta en actitud fenomenológica, a saber, a través de la reducción, para Heidegger el fenómeno se manifiesta por iniciativa propia, incluyendo –eventualmente– disimulaciones. La fenomenología, entonces, hace manifiesto también lo no-manifiesto. Cf. J.-L. MARION, *Reducción y donación: investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, P. CORONA (trad.), Buenos Aires 2011, 89-95.

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

13 Cf. *ibid.*, § 3.

El ver fenomenológico pide, por lo tanto, humildad, la cual, además, es requerida en lo que atañe a la fidelidad a los fenómenos<sup>14</sup>. Cada cosa requiere ser conocida por lo que es y, por ende, en los límites en los cuales ella se ofrece a nuestra conciencia<sup>15</sup>. ¿Qué vemos, entonces, cuando miramos a este cuerpo muriente, clavado en la cruz, que grita el abandono?

## 2. El cuerpo doliente

El primer dato que se nos hace patente a los pies de la cruz es que ahí está clavado un cuerpo que está por fenecer. Es un cuerpo sufriente, que *padece* el dolor de las heridas. La pasividad –releva Husserl– es el nivel más ínfimo de toda nuestra experiencia; es el nivel fundamental, en el sentido de que está en el fundamento de nuestro estar en el mundo. Pues si podemos comunicarnos con otros o desenvolvemos en el mundo, por ejemplo, es porque poseemos de antemano todo un material que vamos organizando y componiendo de manera diversa según lo piden las distintas circunstancias. Tenemos un bagaje de vocablos que conectamos entre sí en muchos modos siempre que queremos decir algo. Ahora bien, este tener de antemano se funda en un haber ya recibido lo que se tiene. Por eso, afirma Husserl, “en todo caso la estructura de la actividad presupone por necesidad como grado ínfimo una pasividad que dé anticipadamente, y siguiéndola tropezamos con la

<sup>14</sup> Cf. R. DE MONTICELLI, *La conoscenza personale: introduzione alla fenomenologia*, Milano 1998, 24-27; 41-43.

<sup>15</sup> “No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al *principio de todos los principios*: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originalmente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la «intuición», hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da” E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, § 24.

constitución por medio de la síntesis pasiva”<sup>16</sup>. El sufrimiento que se muestra como puro padecer en la cruz nos muestra que Cristo, en cuanto hombre de carne y hueso, no se escapa – nos atrevemos a decir que *no puede* escaparse– de su destino corporal: asume y acepta, por lo tanto, los límites del cuerpo hasta el puro padecer el sufrimiento.

El padecer del cuerpo crucificado es un padecer también (y sin dudas) físico. Por lo tanto, es un padecer sensible, es decir, de la sensibilidad, de la sensación. Por eso, podemos afirmar que la pasividad de la experiencia, anterior a toda posible tematización, revela otra primacía, la de la percepción sensible. Si ponemos en marcha un camino hacia atrás (*Zurückfragen*)<sup>17</sup> y, partiendo de la teoría, de un juicio, volvemos a sus materiales constitutivos, nos tropezamos con la experiencia y con la percepción pasiva anterior a todo tipo de concepto: “De este modo, toda comprensión teórica conduce finalmente a una experiencia”<sup>18</sup>. Debemos concluir que la lógica de la encarnación, esto es, de ser –de algún modo, también– este cuerpo, nos reconduce a la lógica de la percepción y, por ende, de la pasividad.

<sup>16</sup> E. HUSSERL, *Meditaciones Cartesianas*, M. GARCÍA BRAO - J. GAOS (trads.), México D. F. 1986<sup>2</sup>, 134-135.

<sup>17</sup> “Pregunta retrospectiva por la naturaleza y desde la naturaleza como hilo conductor. Arqueología fenomenológica, la excavación de las construcciones constitutivas ocultas en sus elementos de construcción, las construcciones de operaciones sensoriales aperceptivas que están a nuestra disposición ya hechas como el mundo de la experiencia. El preguntar retrospectivamente y luego descubrir las actuaciones individuales que crean el sentido del ser hasta los últimos, los ἀρχαί, para permitir que surja de nuevo en el espíritu la unidad autoevidente de los estados del ser así fundados de forma múltiple con sus entes relativos. Como en la arqueología ordinaria: reconstrucción, comprensión en «zig-zag»”. E. HUSSERL – D. LOHMAR (ed.), *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): die C-Manuskripte*, Dordrecht 2006, 356-357.

<sup>18</sup> E. HUSSERL - P. JANSSEN (ed.), *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft; mit ergänzenden Texten*, The Hague 1974, 373.

Ahora bien, en la experiencia perceptiva la historia de la filosofía ha siempre puesto en primer plano –no sin razones– el sentido de la vista. El cuerpo crucificado, sin embargo, nos impone la primacía del tacto. Dicha primacía había sido puesta de relieve por Husserl ya a partir de *Ideas II*<sup>19</sup>, texto sobre el cual tendremos que volver. Lo dicho se debe a que el cuerpo clavado, herido, sangriento y agonizante es primeramente un cuerpo que toca el madero y los clavos que allí lo constriñen. Echar un vistazo a la fenomenología de la percepción –para decirlo con Merleau-Ponty– nos parece que puede arrojar luz sobre nuestro tema. Para hacerlo, queremos seguir algunos párrafos de las citadas *Ideas II* de Husserl, obra que ha sido el manantial del desarrollo sucesivo del tema del cuerpo en el movimiento fenomenológico.

Husserl explica que, si al mirar un objeto, podemos atribuirle cierto sentido, al tocarlo, no solo llevaremos a cabo la misma operación, sino que también podremos aprehender a nuestro propio cuerpo. Además, si el objeto que toco con la mano es otra parte de mi cuerpo, sucede pues que tengo una aprehensión doble. Nada de eso acontece con la vista: “No me veo a mí mismo, a mi cuerpo, como me palpo a mí mismo. Lo que llamo cuerpo visto no es algo visto que ve, como mi cuerpo en cuanto cuerpo palpado que palpa”<sup>20</sup>. Por lo tanto, podemos concluir con Husserl que “El cuerpo sólo puede constituirse primigeniamente como tal en la actualidad y todo lo que se localiza con las sensaciones táctiles, como calor, frío, dolor, y similares”<sup>21</sup>. Estas indicaciones son importantes por dos

<sup>19</sup> E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Vol. II, A. ZIRIÓN (trad.), México D. F. 2005, 183-202.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 187.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 190.

órdenes de razones. a) Primero, existen al menos dos modos de considerar al cuerpo: en cuanto cuerpo visto y en cuanto cuerpo afectado. Al primero, la tradición fenomenológica le asigna el nombre de *Körper* y al último, el de *Leib*. b) Segundo, el cuerpo que padece la afección sufriendo en carne propia, es decir, teniendo sensaciones localizadas (*Empfindnisse*) dolorosas, se capta a sí mismo y se constituye en la donación de sentido. Es justamente en mi estar afectado por algo –por el mundo, en definitiva– que me constituyo, que hago experiencia de mí mismo, y en el sufrimiento físico vivencio la finitud material del cuerpo. En el dolor, las sensaciones están todas concentradas en este sufrir por parte del cuerpo que, por así decirlo, está afectado en manera preponderante por el dolor que padece.

Si la percepción de fenómenos está en la base de la experiencia, la cual, a su vez, está en el fundamento de toda actividad; si además dicha percepción es posible solo mediante el cuerpo, entonces, defiende Husserl que “la *conciencia total de un hombre está enlazada en cierta manera con su cuerpo*”<sup>22</sup>. El cuerpo se halla, fenomenológicamente, en el límite entre la materia y la psiquis. Por eso, puede concluir:

El alma y el yo anímico “tienen” un cuerpo; existe una *cosa* material de cierta naturaleza, que no es meramente *cosa* material, sino cuerpo, o sea: una *cosa* material que como campo de localización de sensaciones y de motivaciones afectivas, como complejo de órganos sensoriales, como miembro y contramiembro fenomenal de todas las percepciones *cósicas* [...] compone un terreno fundamental de la dación *real* del alma y del yo<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 193.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 197.

Yo me recibo a mí mismo, conozco un mundo y me conozco como parte del mundo tan solo en el cuerpo vivido. La experiencia de la muerte, entonces, no es la experiencia del fenecer de algo material, sino la experiencia de la conclusión de mi modo de existir así como lo conozco: quien muere no es el cuerpo, soy yo. El que muere, en la cruz, por lo tanto, no es el cuerpo de Cristo, sino el mismo Cristo. A la vez, quien sufre en el madero no es tan solo el cuerpo de Jesús, como si su conciencia –o, si queremos, su alma– no sufriera, sino que sufre Jesús todo entero. En este sentido, esta vez en régimen cristiano y teológicamente, si afirmamos que Jesús, el Hijo, es *homoousios* con el Padre –según Nicea I (325)–, entonces, tenemos que afirmar que en la cruz el que sufre es (también) Dios.

El hecho de que, como hemos subrayado con Merleau-Ponty, la “encarnación lo cambia todo” nos lleva a una consideración ulterior, pues, si tomamos en serio el hecho del tomar carne por parte del Hijo, entonces, no se puede salir de la corporeidad a menos que se salga de sí mismo. En efecto, si bien normalmente puedo moverme libremente en el espacio y, por ende, puedo percibir la misma cosa desde diferentes puntos de vista, “no tengo la posibilidad de alejarme de mi cuerpo o de alejarlo a él de mí”<sup>24</sup>. Si esta imposibilidad de desplazamiento del yo de su cuerpo es válida para la muerte de Cristo, lo es también para la encarnación y hace de ella un caso serio, que “lo cambia todo”. Pues el cuerpo está sometido a la caducidad y al dolor y no puedo alejarme de él. Por lo cual, cuando el cuerpo muere, soy yo el que muere; cuando sufre, soy yo el que sufre.

El sufrimiento y la muerte son, entonces, el primer dato de la corporeidad, la cual es *esencialmente* finita. En consecuencia,

<sup>24</sup> *Ibid.*, 199.

tenemos que afirmar decididamente que la muerte y el dolor físico no son causados ontológicamente por un acto moral o ético, aunque (sin duda) un acto moral puede hacer que una vida termine. Esto, sin embargo, no nos autoriza a afirmar que toda vida fenece a causa de un acto moral. En un lenguaje teológico, entonces, hay que distinguir la finitud –y, consecuentemente, la muerte y el sufrimiento físico– del pecado. En este sentido, afirma Falque que “separar, sin embargo, el pecado de las consecuencias que no se siguen de él en absoluto (sufrimiento físico y muerte biológica), lo descubre a la inversa en su verdadera naturaleza espiritual, a saber: el auto-encerramiento de sí por sí mismo *injetado* o *encajado* en una finitud, como tal, no pecadora”<sup>25</sup>.

El cuerpo clavado en la cruz, además, muestra la imposibilidad de la posibilidad de responder a mi voluntad. Hemos considerado anteriormente la característica de auto-afectación que tiene el cuerpo a la hora de tocarse, como puede ser el caso de la mano derecha que toca a la mano izquierda. Esto quiere decir que las sensaciones localizadas son el presupuesto de las sensaciones de movimiento o kinestesías. Ahora bien, ello es debido a una peculiaridad inherente a la corporeidad, a saber, que el cuerpo es órgano de mi voluntad o, dicho de otro modo, la libertad de moverme muestra que el yo del cuerpo es un “yo-puedo” (*Ich-kann*):

[El cuerpo vivido] es órgano de la voluntad, el único objeto que para la voluntad de mi yo puro es *movible de manera inmediatamente espontánea* y medio para producir un movimiento espontáneo mediato de otras cosas [...]. Las meras *cosas materiales* son sólo *mecánicamente*

<sup>25</sup> E. FALQUE, *Pasar Getsemani: angustia, sufrimiento y muerte: lectura existencial y fenomenológica*, Salamanca 2013, 31.

*movibles y espontáneamente movibles sólo de modo mediato; solamente los cuerpos son movibles de modo inmediatamente espontáneo (“libre”), y justamente a través del yo libre que les pertenece y de su voluntad*<sup>26</sup>.

Las kinestesias son movimientos que pertenecen solo al cuerpo y son propiedades exclusivas del yo de este cuerpo en cuanto tienen un sentido funcional interno. Mi auto-afección en el movimiento, producida por las kinestesias, me manifiesta la peculiaridad del cuerpo: “él es sujeto-objeto”<sup>27</sup>.

Ahora bien, el cuerpo crucificado muestra la imposibilidad de la posibilidad del movimiento: en la cruz el yo-puedo se vuelve yo-no-puedo-más y, por eso, se hace patente la posibilidad de la imposibilidad del cuerpo en movimiento, del cuerpo en función y, por ende, la imposibilidad de la permanencia del yo-mismo.

Recapitulando, en síntesis, hemos visto que el cuerpo crucificado es, antes que nada, un cuerpo que padece. La pasividad es el grado más ínfimo de la experiencia y la primera afección que recibe uno es dada por la sensibilidad. En la geografía de lo sensorial el tacto juega un rol primario respecto de los otros sentidos. El cuerpo crucificado hace, por ende, experiencia de la pasividad en la afectación del cuerpo clavado al madero. La experiencia táctil es experiencia de la constitución, a saber, de la donación de sentido, de la conciencia de mí mismo, por lo cual, en la experiencia del desasimiento del cuerpo, el crucificado vivencia que no solo su cuerpo es el que está por fenecer, sino que es él mismo el que está de cara a la muerte. El hecho de que no puedo nunca alejarme de mi

<sup>26</sup> E. HUSSERL, *Ideas II*, cit., 191.

<sup>27</sup> E. HUSSERL – I. KERN (eds.), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921 – 1928*, *Husserliana XIV*, The Hague 1973, 457.

cuerpo nos ha llevado a remarcar que a la finitud del cuerpo está conectada la finitud del sujeto, por lo que, en la cruz, no muere el cuerpo de Cristo solamente, sino que muere Cristo mismo. Hemos mostrado, además, como *esencial* al cuerpo, esto es, perteneciente a su *estructura en cuanto cuerpo humano*, el hecho de su muerte biológica y de su sufrimiento físico. Por eso, hemos afirmado que el pecado no es causa de la finitud, aunque en ella puede injertarse. Finalmente, hemos observado que el que “cuelga del madero” no puede acceder más a la libertad de movimiento y, por ende, no puede hacer más la experiencia de responder a la voluntad kinestésica. Por lo dicho, en conclusión, hemos relevado que el cuerpo crucificado hace patente la posibilidad de la imposibilidad del yo-mismo. En el madero de la cruz, junto con el cuerpo crucificado, parecería suspendida también la identidad misma de Cristo.

### 3. *Solus ipse* y suspensión del sentido

Martin Heidegger, en el §50 de su obra maestra *Ser y Tiempo*, bosqueja la “estructura ontológico-existencial de la muerte”. Para el sujeto, definido como *Dasein*, “ser ahí”:

Su muerte es la posibilidad del no-poder-existir-más. Cuando el *Dasein* es inminente para sí como esta posibilidad de sí mismo, queda *enteramente* remitido a su poder-ser-más-propio. Siendo de esta manera inminente para sí, quedan desatados en él todos los respectos a otro *Dasein*. Esta posibilidad más propia e irrespectiva es, al mismo tiempo, la posibilidad extrema. En cuanto poder-ser, el *Dasein* es incapaz de superar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, J. E. RIVERA CRUCHAGA (trad.), Santiago de Chile 1997, 271.

En la cruz cae toda posibilidad de poder algo y queda en pie solo la “posibilidad de la radical imposibilidad de existir”. En términos esta vez levinaseanos, ello quiere decir que “termina toda posibilidad de proyecto”. En el sufrimiento físico y en el desasimiento del cuerpo en el cara a cara con la muerte, el sujeto es desnudado, pues no posee nada más que sí mismo y queda “suspendido” en una radical imposibilidad de constituir, esto es, de dar sentido a la identidad, y ello por dos razones. a) En primer lugar, recuerda Heidegger, la imposibilidad de existir remite al sujeto a sí mismo de modo tan radical que “quedan desatados en él todos los respectos a otro Dasein”, es decir, el sujeto se vuelve *solus ipse*, es soledad más radical. b) En segundo lugar, en el sufrimiento hasta la muerte, la afectación del cuerpo pone al sujeto sufriente en la condición de no poseer nada más que este cuerpo, pues todos los proyectos se desvanecen, toda referencia intersubjetiva queda “desatada”. Ya no se trata solo de fenecer, ni de dejar de vivir o de desaparecer, sino de dejar de existir. Se trata en definitiva de la pérdida de la identidad subjetiva.

Para Heidegger, en el cara a cara con la muerte se evidencia el encuentro con la angustia: “La condición de arrojado en la muerte se le hace patente en la forma más originaria y penetrante en la disposición afectiva de la angustia. La angustia ante la muerte es angustia «ante» el más propio, irrespectivo e insuperable poder-ser”<sup>29</sup>. Estudiando la analítica existencial de la angustia, en el §40 de *Ser y Tiempo*, Heidegger subraya que ella aísla al sujeto en su comprensión de sí mismo porque el mundo y los demás que están “a la mano” se hunden, pues la angustia no tiene nunca delante de sí a un objeto determinado o a un modo de ser del sujeto como posibilidad. En efecto, la angustia, a diferencia del miedo, no conoce por qué se angustia; su objeto queda indeterminado. “Así

<sup>29</sup> *Ibid.*

la angustia –afirma Heidegger– aísla y abre al Dasein como un *solus ipse*<sup>30</sup>. En otras palabras, la angustia suspende el sentido de los entes. En la conferencia *¿Qué es metafísica?*, el filósofo retoma el tema y añade:

“Estamos suspensos” en la angustia. Dicho más claramente: es la angustia la que nos mantiene en suspenso, porque es ella la que hace que escape lo ente en su totalidad. Éste es el motivo por el que nosotros mismos –estos existentes seres humanos– nos escapamos junto con lo ente en medio de lo ente. Y por eso, en el fondo, no “me” siento o no “te” sientes extraño, sino que “uno” se siente así. Aquí, en la conmoción que atraviesa todo ese estar suspenso, en el que uno no se puede asir a nada, ya sólo queda el puro ser-aquí<sup>31</sup>.

Heidegger está afirmando que en el estado afectivo de la angustia se encuentra uno de cara al hundimiento del sentido de los entes y de sí mismo. Por lo tanto, ya no me siento “yo”, sino que en el estado de indeterminación y de *nada* en el cual me arroja la angustia simplemente “estoy” y me siento ya no “yo mismo”, sino “uno”. En otras palabras, queda suspendida la identidad. ¿No es acaso esta la experiencia del Crucificado? El relato evangélico parece sostener esta hipótesis cuando afirma: “Después llevó con él a Pedro, Santiago y Juan, y comenzó a sentir temor y a angustiarse” (Mc. 14,33)<sup>32</sup>.

El planteo de la suspensión del sentido del mundo y de toda referencia al otro no es una novedad introducida por Heidegger, aunque sí lo es la curvatura en términos existenciales. De hecho, ya Husserl en los mismos años publicaba en francés las

<sup>30</sup> *Ibid.*, 210.

<sup>31</sup> M. HEIDEGGER, *¿Qué es metafísica?*, H. CORTÉS - A. LEYTE (trads.), Madrid 2003, 27.

<sup>32</sup> Por lo que atañe a la analítica existencial de la muerte y de la angustia en Heidegger, soy deudor de la perspectiva trazada por E. Falque en el ya citado *Pasar Getsemaní*.

*Meditaciones Cartesianas* que, si bien lo hacen en el marco gnoseológico, arrojan luz sobre nuestro tema<sup>33</sup>.

Ahora bien, Husserl se pregunta qué queda si se hace abstracción de toda referencia intersubjetiva. En otras palabras, el interrogante atañe a la posibilidad de una condición de absoluta soledad y, consecuentemente, la respuesta tiene que limitarse a tomar en consideración tan solo lo que pertenece, lo que es no-ajeno. ¿No es acaso el ofuscamiento de la alteridad lo que hemos visto pasar en la experiencia del sufrimiento físico y de la angustia? Cuando llevo a cabo esta operación, el mundo y sus entes me quedan indiferentes porque todo pierde el sentido de ser-para-mí. Hay tan solo un objeto material –o ente, diría Heidegger– que se destaca entre todos los demás. Es mi cuerpo vivido: “como el único que no es mero cuerpo físico, sino precisamente cuerpo vivo”<sup>34</sup>. Por eso, se puede inferir que, “si lo propio de la experiencia es la experiencia de lo propio, lo más propio de la experiencia de lo propio es la carne”<sup>35</sup>, es decir, el cuerpo vivido. Y el cuerpo me obliga a una transgresión, a saber, aunque los demás me aparecen solo como objetos animados, sin sentido, la experiencia que tengo de mi cuerpo me impone admitir que estos cuerpos físicos allí son parecidos al mío en el aquí. Entonces: “En esta señalada intencionalidad se constituye el sentido nuevo de ser que trasciende mi *ego* monádico en lo propio de él mismo, y se constituye en *ego*, no como yo-mismo, sino como reflejándose en mi yo propio, en mi «mónada»”<sup>36</sup>. El otro, por ende, tiene vivencias como yo las tengo, padece como yo padezco, sufre como yo sufro, aunque no padece del

<sup>33</sup> Cf. E. HUSSERL, *Meditaciones Cartesianas*, § 44.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 157.

<sup>35</sup> D. FRANK, *Chair et corps: sur la phénoménologie de Husserl*, Paris 1981, 96.

<sup>36</sup> E. HUSSERL, *Meditaciones Cartesianas*, 154.

mismo padecer y no sufre del mismo sufrimiento. Es este el sentido de lo que Husserl llama *transposición aperceptiva*<sup>37</sup>. Aunque no sé más nada del otro, sé que hay otro como yo, me lo revela –a través de mi corporeidad– el *eidós* de mi conciencia (*Bewusstsein*).

La suspensión del sufrimiento físico y la angustia, a la par que ofuscan la referencia a otro, me revelan la necesidad del otro por una transgresión de la auto-afectación del cuerpo. Si, por un lado, el crucificado pierde el sentido de la alteridad, por el otro, justamente esta pérdida le muestra lo ineludible de la alteridad. Por ende, podemos subrayar que la fenomenología del cuerpo crucificado nos ha mostrado cómo en el sufrimiento físico y en la angustia ante la muerte el sujeto se queda en suspensión con respecto al sentido de su misma identidad y con respecto al sentido de la identidad de los demás y de los entes de su mundo circundante. Ahora bien, justamente esta experiencia de soledad extrema muestra que el cuerpo es irreductible, ineludible, y, por ende, que el ego que padece en el cuerpo remite a otros como *alter ego*. A la par de la pérdida del sentido de sí y del otro, se manifiesta la necesidad ineludible de él.

#### 4. Empatía y abandono

Desde el madero de la cruz, a la hora tercera, se levanta un grito: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mc 15,34). El grito de derelicción del crucificado nos muestra a primera vista dos cosas: a) que aquí el otro/Otro es el primer yo; b) que el *solus ipse* para el cual el otro es ineludible se dirige justamente a Él.

En las citadas *Meditaciones Cartesianas*, el punto de vista

<sup>37</sup> *Ibid.*, 173-174.

—que también aquí hemos adoptado— es “en primera persona”, por lo cual la descripción de los decursos de conciencia estriba en el *ego*. Husserl, sin embargo y sorpresivamente, hace una afirmación en aparente contraste con esta postura desde el yo y defiende: “el otro hombre es constitutivamente el hombre en sí primero”<sup>38</sup>. Para comenzar, podemos observar que la constitución de la subjetividad y de la intersubjetividad parte —como se ha dicho— de la conciencia personal. En segundo lugar, agregamos que la constitución no acontece *ex nihilo*, sino a partir de los datos de sensación que el sujeto posee desde antes de su nacimiento biológico. El mundo y, antes, el otro, se donan anticipadamente a la acción constitutiva subjetiva: el otro y el mundo me son dados antes de que yo pueda pensarlos, darles sentido. No se trata entonces de dos perspectivas contrapuestas, sino que el autoconocimiento y el conocimiento del otro son contemporáneos. Por lo tanto, mi identidad y la del otro se dan como dos polos de un mismo dispositivo, esto es, de la empatía. Si uno de los dos polos desaparece, el otro también sufre una modificación. La fenomenología del cuerpo crucificado nos muestra justamente que ello encuentra una validación en el grito de abandono.

La historia de Jesús de Nazaret es una constelación de relaciones y de encuentros en los cuales Cristo descubre y da sentido a su propia identidad, misión y vocación. Un ejemplo entre todos es el encuentro con la mujer sirofenicia. Esta mujer,

cuya hija estaba poseída por un espíritu impuro, oyó hablar de él y fue a postrarse a sus pies [...], le pidió que expulsara de su hija al demonio. Él le respondió: “Deja que antes se sacien los hijos; no está bien tomar el pan de los hijos para tirárselo a los cachorros”. Pero ella le respondió: “Es verdad, Señor, pero los cachorros, debajo de la mesa, comen

<sup>38</sup> *Ibid.*, 190.

las migajas que dejan caer los hijos”. Entonces él le dijo: “A causa de lo que has dicho, puedes irte: el demonio ha salido de tu hija” (Mc. 7,25-29).

En el encuentro con la mujer sirofenicia, descubre Jesús la universalidad de su propia misión. Sin embargo, la relación fundamental que caracteriza y determina la acción de Cristo es la que él entretiene con el Padre. La relación fundamental de la vida de Jesús, que da sentido a su misión, que revela su vocación y que constituye su identidad, es la relación con Dios. Jesús, por lo tanto, como todo hombre, se recibe desde otro/Otro. La experiencia del cuerpo sufriente en el madero de la cruz muestra la imposibilidad de la posibilidad de la relación con el Otro/otro. Jesús grita el abandono y, de tal manera, cuestiona la visibilidad de la relación con el Padre, no ya la relación misma con él. Por la estructura misma de la empatía, mencionada más arriba, al perder el polo-tú de la relación, el crucificado se pierde también a sí mismo.

Ahora bien, la relación del Hijo con el Padre es una relación cualificada y su cualidad es la de ser una relación de amor. El relato evangélico según Marcos lo subraya dos veces, en relación a dos teofanías: durante el bautismo de Jesús (Mc. 1,11) y durante su transfiguración (Mc. 9,7). Una breve mención a la fenomenología del amor, así como la desarrolla Husserl, puede ayudarnos para arrojar luz sobre dicha relación.

Para Husserl, el fenómeno del amor se manifiesta como correlación entre un sujeto amante y un sujeto amado en una tarea que abarca toda la vida. Amar implica, en efecto, compartir el horizonte de la vida entera<sup>39</sup>. Se trata no solamente de proximidad, sino también de una sintonía de aspiraciones, en un esfuerzo

<sup>39</sup> Cf. E. HUSSERL – R. SOWA – T. VONGEHR (eds.), *Grenzprobleme der Phänomenologie: texte aus dem Nachlass (1908 - 1937)*, *Husserliana* XLII, Dordrecht 2014, 509.

colectivo para la realización de una comunidad de voliciones y aspiraciones. En otras palabras, como amante quiero que tú te realices en tus aspiraciones, que puedas llevar a cabo tu tarea de vida, pues el amado es aceptado y acogido en la esfera intencional del aspirar del amante y viceversa. Husserl condensa así este pensamiento, pues “podemos decir: los amantes no viven uno junto al otro y con el otro, sino uno en el otro, actual y potencialmente”<sup>40</sup>.

El uso del adverbio *ineinander* (uno en el otro) debe ser entendido, en este contexto, como la convergencia de las motivaciones de los amantes en el sentido de las metas de vida. Además, se puede interpretar como la cumbre de la experiencia empática<sup>41</sup>, un tender hacia una armonía de metas de vida.

Se reafirma así que el conocimiento del sujeto acontece *en* la intersubjetividad, pues Husserl parece intuir que en la experiencia del amor hay una convergencia hacia la unidad. Esta es posible solamente porque se mantiene una distinción entre los amantes que no es excluyente, sino relacional. El “lugar” de la unidad entre los amantes es la conciencia trascendental, no en el sentido de que diferentes conciencias se fusionan, sino en cuanto hay una sincronía motivacional, una experiencia y una auto-experiencia subjetiva común del amante/amado. El acceso (indirecto) al conocimiento de, y la participación afectiva al contenido noemático de las vivencias del otro son, entonces, el modo de vida de los amantes, porque el amor es un resonar constante de la vida del amado en la del amante.

Si en la experiencia del sufrimiento físico y de la angustia

<sup>40</sup> HUSSERL Edmund – KERN Iso (ed.), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921 – 1928, Husserliana XIV*, The Hague 1973, 173-174.

<sup>41</sup> Cf. HUSSERL Edmund – SOWA R. – VONGEHR T. (eds.), *ibid. Grenzprobleme der Phänomenologie: texte aus dem Nachlass (1908 - 1937), Husserliana XLII*, Dordrecht 2014, 470.

es ocultado el sentido constitutivo de la identidad personal y de la relación que en el amor encuentra su cumbre, entonces podemos afirmar que el sufrimiento oculta con más razón al amor. Al mismo tiempo, sin embargo, el sufrimiento manifiesta el máximo del amor de Cristo respecto del Padre, pues sabe que el sentido de su identidad, misión y vocación reverbera en el Padre.

Podemos resumir a continuación que la fenomenología del cuerpo crucificado muestra la ambivalencia del sufrimiento que, si por un lado oculta la relación, por el otro manifiesta su esencialidad en cuanto polaridad de la constitución de subjetividad, intersubjetividad y mundo.

## 5. Proyecciones

Hemos tratado de mostrar la ambivalencia del sufrimiento en cuanto experiencia que oculta y a la vez manifiesta la estructura empática e intersubjetiva de la subjetividad humana. Intentando esbozar una fenomenología del cuerpo crucificado, hemos querido afirmar que Cristo pasa por la angustia y el sufrimiento físico, por la finitud del cuerpo. En este sentido, se ha tratado de dar cuenta de que “la encarnación lo cambia todo”. Sin embargo, esto no concluye el discurso porque, sin Resurrección, la muerte de Jesucristo sería tan solo la muerte de un hombre justo.

“El velo del Templo se rasgó en dos, de arriba abajo. Al verlo expirar así, el centurión que estaba frente a él, exclamó: «¡Verdaderamente, este hombre era Hijo de Dios!»” (Mc. 15,38-39). Dios, en el abandono de Jesús, atraviesa la finitud de la subjetividad humana hasta la muerte y la transforma. No en un más allá, en otro lugar, sino que la transforma en su ser-en-

el-mundo. El Resucitado viene así a habitar en todo lugar y en todo hombre, también en las cruces de maldición; toma morada en el sufrimiento y en la angustia. Por eso, la Resurrección no es huida a un más allá, sino que es “*transformación de sí por parte de otro*”<sup>42</sup>.

Podemos plantearnos la pregunta: ¿transformación en qué? Pues nos lo revelan las palabras del centurión: “este hombre era Hijo de Dios”. Ser hijos en el Hijo, ya y todavía no plenamente, es la transformación que obra la Resurrección siempre y para siempre. Por ello, podemos concluir con Falque que “el creyente es llamado por la Resurrección a *ser lo que deviene*”<sup>43</sup>.

## **Bibliografía**

CAMUS Albert, *Il mito di Sisifo*, trad. BORELLI Attilio, Bompiani, Milano 2017.

DE MONTICELLI Roberta, *La conoscenza personale: introduzione alla fenomenologia*, Guerini, Milano 1998.

FALQUE Emmanuel, *Metamorfosi della finitezza: saggio sulla nascita e la risurrezione*, trad. TOMMASI Francesco Valerio, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014.

FALQUE Emmanuel, *Pasar Getsemani: angustia, sufrimiento y muerte: lectura existencial y fenomenológica*, Sígueme, Salamanca 2013.

FRANK, Didier, *Chair et corps: sur la phénoménologie de Husserl*, Minuit, Paris 1981.

<sup>42</sup> E. FALQUE, *Metamorfosi della finitezza*, 153.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 204.

HEIDEGGER Martin, *¿Qué es metafísica?*, trads. CORTÉS Helena - LEYTE Arturo, Alianza, Madrid 2003.

HEIDEGGER M., *El ser y el tiempo*, trad. GAOS José, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2009.

HEIDEGGER Martin, *Ser y tiempo*, trad. RIVERA CRUCHAGA Jorge Eduardo, Universitaria, Santiago de Chile 1997.

HUSSERL Edmund - KERN Iso (ed.), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921 - 1928*, *Husserliana* XIV, Nijhoff, The Hague 1973.

HUSSERL Edmund - SOWA R. -VONGEHR T. (eds.), *Grenzprobleme der Phänomenologie: texte aus dem Nachlass (1908 - 1937)*, *Husserliana* XLII, Kluwer, Dordrecht 2014.

HUSSERL Edmund - GARCÍA MORENTE Manuel - GAOS José, *Investigaciones lógicas*, Alianza, Madrid 2006.

HUSSERL Edmund - JANSSEN Paul (ed.), *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft; mit ergänzenden Texten*, Nijhoff, The Hague 1974.

HUSSERL Edmund - LOHMAR Dieter, (ed.), *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): die C-Manuskripte*, Springer, Dordrecht, 2006.

HUSSERL Edmund, “El artículo «Fenomenología» de la Enciclopedia Británica”, trad. ZIRIÓN Antonio, en *Invitación a la fenomenología*, Barcelona 1998.

HUSSERL Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. GAOS José, Vol. I, México - Buenos Aires 1962<sup>2</sup>.

HUSSERL Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. ZIRIÓN Antonio, Vol. II, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 2005.

HUSSERL Edmund, *La idea de la fenomenología*, trad. ESCUDERO Jesús Adrián, Herder, Madrid 2011.

HUSSERL Edmund, *Meditaciones Cartesianas*, trads. GARCÍA BRAÓ Miguel – GAOS José, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 1986<sup>2</sup>.

MARION Jean-Luc, *Reducción y donación: investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, CORONA Pablo (trad.), Prometeo, Buenos Aires 2011.

MERLEAU-PONTY M., *Senso e non senso*, trad. CARUSO Paolo, Il Saggiatore, Milano 2004.

YACHAY ADHIERE A UNA LICENCIA CREATIVE  
COMMONS

ATTRIBUTION-NONCOMMERCIAL 4.0 INTERNATIONAL  
– (CC BY-NC 4.0)



DOI: 10.35319/yachay.20227540

## **Filosofar desde Bolivia: una aproximación y balance en seis pensadores del siglo XX<sup>1</sup>**

### **Doing philosophy from Bolivia: approximation and assessment in six twentieth century thinkers**

*Ramiro Gastón Lobatón Patiño<sup>2</sup>*

#### **Resumen**

Este artículo tiene por objetivo examinar en términos exploratorios el sentido, contenido y alcance de la reflexión filosófica preocupada por pensar Bolivia en Alcides Arguedas, Franz Tamayo, Carlos Montenegro, Fausto Reinaga, René Zavaleta Mercado y Luis Tapia. Para alcanzar este objetivo se caracteriza previamente la noción filosofar desde Bolivia. A partir del análisis de los ensayos seleccionados de los autores de estudio se identificó cuatro perspectivas de pensar

- 1 Ponencia en las Jornadas Filosóficas: “El lugar del pensar: proyecciones de un pensar situado”, realizadas de forma virtual los días 20 y 21 de abril de 2022, en una colaboración entre la Facultad de Teología San Pablo, Cochabamba, Bolivia, y el Istituto Universitario Sophia, Florencia, Italia.
- 2 Estudió Filosofía en la Universidad Católica Boliviana, es Magíster en Formación Docente e Innovación en la Universidad de Barcelona y Doctor en Ciencias Sociales. Tiene una especialidad Ciencias de la Educación en Eberhard Karls Universität Tübingen, Alemania. Se desempeñó desde el 2015 al 2020 como académico e investigador del Centro de Investigación en Educación para la Justicia Social (CIEJUS) y fue director del programa de Magíster en Ética y Formación Ciudadana en la Universidad Católica del Maule (Chile). Actualmente es coordinador del Centro de investigación en Ciencias Sociales (CICS), profesor de la Facultad de Teología y de la carrera de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Boliviana San Pablo – Sede Cochabamba (Bolivia). Su interés es examinar a nivel teórico y empírico los problemas y desafíos éticos y educativos que nos plantea la sociedad democrática emergente. E-mail: ramirogastonlobaton@gmail.com; ORCID: 0000-0003-3122-8991.

Bolivia. Entre los principales resultados se encuentran: i) Los marcos filosóficos que han contribuido a interpretar la realidad boliviana en el siglo XX fueron el darwinismo social, el marxismo tercermundista y el vitalismo; ii) tanto el discurso del nacionalismo revolucionario planteado por Carlos Montenegro como el indianismo de Fausto Reinaga privilegian en su análisis social la lucha de contrarios en términos de irreconciliabilidad; iii) pensar Bolivia como condición multisocietal permite comprender la diversidad estructural que posee el país a diferencia de otras formas de diversidad cultural.

### **Palabras clave**

Filosofar desde Bolivia – pensamiento social boliviano en el siglo XX – condición multisocietal

### **Abstract**

This article aims to examine in exploratory terms the meaning, content and scope of the philosophical reflection concerned with thinking Bolivia in Alcides Arguedas, Franz Tamayo, Carlos Montenegro, Fausto Reinaga, René Zavaleta Mercado and Luis Tapia. In order to achieve this objective, we first characterise the notion of philosophising from Bolivia. From the analysis of the selected essays of the authors under study, four perspectives for thinking Bolivia were identified. Among the main results are: i) the philosophical frameworks that have contributed to interpreting Bolivian reality in the 20th century were social Darwinism, Third World Marxism and vitalism; ii) both the discourse of revolutionary nationalism proposed by Carlos Montenegro and Fausto Reinaga's indigenism prioritise in their social analysis the struggle of opposites in terms of irreconcilability; iii) thinking Bolivia as a multi-societal condition allows us to understand the structural diversity that the country possesses in contrast to other forms of cultural diversity.

### **Key words**

Doing philosophy from Bolivia – Bolivian social thought in the XX century – multisocietal condition

## Introducción

La preocupación por filosofar desde Bolivia no es una cuestión nueva. A lo largo del siglo XX, encontramos pensadores interesados por comprender ¿quiénes somos los bolivianos?, ¿por qué Bolivia es cómo es? Estas cuestiones ponen sobre la testera preguntas radicales propias del quehacer filosófico. El medio privilegiado para exponer estas reflexiones y planteamientos en el caso boliviano ha sido el “ensayo”. Según H. C. F. Mansilla, “el ensayo pertenece a un género difícil de ser clasificado, pero abierto y exploratorio, ha constituido el principal instrumento de estos intelectuales porque permite un enfoque multidisciplinario de las temáticas tratadas”<sup>3</sup>. El ensayo es considerado como “un modelo legítimo de creación filosófica, pues así la sociedad adquiere una noción fundada de su sentido histórico, de su propio pasado y de las perspectivas de futuro”<sup>4</sup>. Por ello, el ensayo “ha representado probablemente la porción más creativa y conocida del quehacer intelectual en Bolivia”<sup>5</sup>.

El propósito de ese artículo es examinar en términos exploratorios el sentido, contenido y alcance de la reflexión filosófica preocupada por pensar Bolivia en Alcides Arguedas, Franz Tamayo, Carlos Montenegro, Fausto Reinaga, René Zavaleta Mercado y Luis Tapia, seis intelectuales que han escrito a lo largo del siglo XX. La intención es recoger, entre las huellas registradas por el pensamiento político y social, los estudios de la cultura y las revisiones filosóficas de la historia,

<sup>3</sup> H. C. F. MANSILLA, “Apuntes críticos sobre la filosofía política en Bolivia”, en *Revista Ciencia y Cultura* 39 (2017) 130.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

¿cómo se ha significado la visión de lo boliviano?, ¿cuáles son los principales temas y problemas que se mantienen a lo largo de estos años? y ¿cuáles son las perspectivas que se abren en este momento de inflexión que vive Bolivia como país?

Aproximarse a la problemática de filosofar desde Bolivia requiere previamente precisar qué se entiende por “filosofar”. Filosofar, más que un tipo de pensamiento especial, es una “actitud”, es un “modo de pensar”. Tanto los pensadores griegos como los pensadores contemporáneos describen el filosofar como una “actividad propiamente humana”. Platón señala en el “Teeteto” que la “fuente del filosofar se encuentra en la admiración”<sup>6</sup>. Por su parte Aristóteles, en su libro *Metafísica*, nos ofrece una interesante descripción de la función que juega la admiración en el quehacer filosófico. Para Aristóteles,

[...] los hombres –ahora y desde el principio– comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose, en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, en las peculiaridades de la luna y las del sol y los astros, y [finalmente] ante el origen del todo<sup>7</sup>.

Así expuesto, la admiración se nos presenta como una capacidad propia que poseen todos los seres humanos. El núcleo de la admiración estriba no solo en sentirse perplejo y maravillado ante algo sino, ante todo, en lo que la admiración desata en el sujeto, el reconocimiento que no se sabe, la interpelación, el impulso a saber y a buscar la verdad.

<sup>6</sup> PLATÓN, “Teeteto” (155d), en *Diálogos* V, Madrid 1988, 202.

<sup>7</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid 1994, 76.

Una segunda característica propia del filosofar es su preocupación por comprender y responder a las cuestiones vitales de la existencia humana y del mundo. Recordemos en esta línea las tres grandes interrogantes formuladas por Immanuel Kant en su pequeña ciudad de Königsberg en el siglo XVIII, a saber: ¿Qué puedo saber?, ¿qué debo hacer? y ¿qué me cabe esperar? Estas cuestiones buscan responder no solo a su comprensión del conocimiento humano o de la moral, sino más a fondo, interpelan por la cuestión ¿qué es el hombre?

Una tercera característica del filosofar es su examen crítico, su propensión a examinar y desentrañar los nudos que se encuentran ocultos o subyacentes en las prácticas, en las teorías y discursos que pretenden imponerse como verdades o en el establecimiento de proyectos que buscan legitimar y establecer visiones de hombre y de sociedad.

Una cuarta característica del filosofar es que cada pensador/a o filósofo/a piensa y busca responder a las cuestiones existenciales sobre la vida humana dentro de un determinado tiempo y lugar. Es decir, dentro de una determinada realidad, enmarcada en un contexto histórico cultural. De esta manera, filosofar desde Bolivia significa más que reflexionar simplemente sobre un marco geográfico, *pensar la realidad misma contenida dentro de ese marco*. Aquí la categoría *desde* afirma la necesidad de *arraigo*, enfatiza los temas y problemas propios que problematizan a los bolivianos como miembros de una comunidad, su relación con la naturaleza, su visión antropológica y el establecimiento de proyectos societales, tomando en consideración su trayectoria histórica, cultural y social, así como su relación con el mundo. Por lo tanto, filosofar

desde Bolivia no consiste en un mero pensar abstractamente el pensamiento, sino pensar la realidad boliviana desde el pensamiento propio o ajeno. El filosofar desde Bolivia nos invita a ir a fondo en estas cuestiones, requiere detectar sus facetas, articular sus contenidos, detectar sus vínculos y dilucidar si los proyectos sociales presentados se contraponen, yuxtaponen o complementan.

## **1. Antecedentes**

Una mirada a la historia de las ideas en Bolivia durante el siglo XX permite detectar una producción ensayística valiosa; encontramos un conjunto de pensadores preocupados por pensar la realidad Bolivia. En sus escritos encontramos planteamientos que buscan responder a cuestiones como: ¿Quiénes somos los bolivianos?, ¿por qué Bolivia es cómo es? Sus reflexiones y análisis buscan ofrecer una fundamentación de sentido histórico de la sociedad boliviana y de las perspectivas de futuro. El rastrear esas ideas, sus facetas, sus contenidos y vínculos nos permiten no solo mostrar las visiones antropológicas, éticas y políticas subyacentes en las propuestas sociales sino también, visibilizar aquellos problemas de carácter filosófico que como país no hemos logrado abordarlos y resolverlos de manera coherente e integral a lo largo de estos últimos cien años.

Por la extensión disponible, este artículo se limita a presentar algunas ideas clave. El análisis se organiza en cuatro perspectivas. La primera es denominada “Pensar Bolivia desde el lente de Alcides Arguedas”; el planteamiento central apunta a subrayar el proyecto social civilizatorio a espaldas del pasado. La segunda perspectiva hace referencia al “Pensar Bolivia desde el lente de Carlos Montenegro”, remarcando la construcción del

proyecto de Estado Nación bajo el molde mestizo. En cambio, la tercera perspectiva hace alusión al “Pensar Bolivia desde el lente de Franz Tamayo y Fausto Reinaga”, reivindicando la idea de un proyecto social indio a espaldas de occidente y, finalmente, la cuarta perspectiva, denominada “Pensar Bolivia desde el lente de René Zavaleta Mercado y Luis Tapia”, muestra la idea de pensar Bolivia como condición multisocietal.

### **1.1. Pensar Bolivia desde el lente de Alcides Arguedas: El sueño por un proyecto social civilizatorio a espaldas de nuestro pasado**

Al comenzar el siglo XX se desarrolla una genuina preocupación por pensar Bolivia, causada según Guillermo Francovich por el fracaso de la guerra contra Chile, la pérdida territorial sufrida como consecuencia de ella, así como la aparición de diferentes opiniones en el momento de decidir cómo encauzar la dirección o “conducta que debía seguir el país”<sup>8</sup>.

En ese contexto histórico aparece Alcides Arguedas (1879-1946), conocido escritor y representante del partido liberal, quien se plantea la tarea de diseccionar la realidad boliviana y *denunciar los males que tiene el país*. En su ensayo *Pueblo enfermo*, publicado en 1909, busca responder a la pregunta ¿por qué Bolivia no ha podido conectarse al progreso modernizador y civilizatorio, enarbolado por los ideales del progreso y desarrollo? La argumentación para formular su respuesta se apoya en las teorías positivistas y del darwinismo social, muy influyentes por cierto en Hispanoamérica en ese periodo histórico. Marie Danielle Dèmellas sostiene que el “positivismo

<sup>8</sup> Cf. G. FRANCOVICH, *El pensamiento boliviano del siglo XX*, México 1956, 9.

boliviano es una manera convencional de reagrupar bajo el mismo término el interés de las élites criollas por las ciencias exactas, el liberalismo y algunas veleidades anticlericales”.<sup>9</sup> Su estudio mostró que en Bolivia no influyó el pensamiento de Augusto Comte sino el darwinismo social, que de 1880 a 1910, aproximadamente, representa el modo de pensamiento común a la mayor parte de los dirigentes que tratan de aplicar a la sociedad leyes científicas, en particular las de la lucha por la existencia y selección natural por “la supervivencia del más apto”<sup>10</sup>.

Arguedas examina la realidad boliviana a partir de un enfoque sociológico y psicológico. Su estudio toma en consideración las categorías de raza, ambiente e historia<sup>11</sup>. Desde su perspectiva, Bolivia no ha podido engancharse a la *civilización* debido a su población mayoritariamente indígena y mestiza, caracterizada por la falta de iniciativa, estrechez de calidad moral y su criollismo deformante<sup>12</sup>. Para Arguedas la raíz de la enfermedad es de carácter antropológico y moral. En sus palabras: “Todo es inmenso en Bolivia, todo, menos el hombre”<sup>13</sup>. Si bien el ensayo de pueblo enfermo produjo una reacción en cadena de los intelectuales de su tiempo contra la obra y su autor, la faceta literaria de Alcides Arguedas en sus obras *Pisagua* (1903), *Wata*

<sup>9</sup> M. D. DÉMELAS, “Darwinismo a la criolla: el darwinismo social en Bolivia, 1880-1910” (01.02.1981), en [http://www.aportescriticos.com.ar/es/travauxenligne.php?\\_cv=2](http://www.aportescriticos.com.ar/es/travauxenligne.php?_cv=2) (fecha de consulta 15.03.22).

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Cf. A. ARGUEDAS, *Pueblo enfermo*, La Paz 1999.

<sup>12</sup> Alcides Arguedas desarrolla sus principales planteamientos en torno a la falta de iniciativa, la estrechez de calidad moral y criollismo deformante en el capítulo II “Psicología de la raza indígena” y en el capítulo III “Psicología de la raza mestiza”. *Ibid.*, 31- 81.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 130.

*Wara* (1904) y *Raza de bronce* (1919) visibilizó el maltrato a los indígenas y abrió un debate en torno a las leyes indígenas. De esta manera, desde la faceta literaria y ensayística, Arguedas señala la existencia de profundos problemas de discriminación y racismo contra el indígena.

## **1.2. Pensar Bolivia desde el lente de Carlos Montenegro: El Proyecto de Estado Nación sobre el molde mestizo**

En 1943 aparece el ensayo *Nacionalismo y coloniaje* de Carlos Montenegro (1903-1953), periodo histórico marcado por las consecuencias de la pérdida de la Guerra del Chaco (1932-1935). Desde la perspectiva de Montenegro, Bolivia aún no existe como Nación. Sin embargo, se propone en *Nacionalismo y coloniaje* “restablecer la verdad del devenir boliviano”<sup>14</sup>. Montenegro reflexiona sobre la realidad boliviana desde su dimensión histórica. En su obra critica la forma de hacer historiografía en Bolivia, pues ella está caracterizada por la existencia de un pensar y sentir antiboliviano.

A nivel filosófico, Montenegro utiliza las categorías *nación* y *coloniaje* desde una lógica maniquea. Es decir, reduce la explicación de la realidad a dos principios opuestos. En esta línea, divide la sociedad boliviana en dos polos irreconciliables que representan el bien y el mal. Por una parte, está *la Nación*, asociada a la *bolivianidad*, compuesta por el pueblo, integrada por los diversos sectores explotados y marginados de Bolivia, tales como los campesinos, obreros y clase media; en cambio, *coloniaje* es asociado a *antinación* y a *antibolivianidad*, compuesta por la rosca minera y las oligarquías terratenientes

<sup>14</sup> C. MONTENEGRO, *Nacionalismo y coloniaje*, La Paz 2003, 13.

preocupadas por los intereses foráneos. En el último capítulo de su obra, Montenegro muestra el despertar de la conciencia nacional como ansia de superación afirmativa, que podría describirse como aquel proyecto que no está, sin embargo, se tiene que construir bajo el formato mestizo. El trabajo conceptual de Montenegro contribuyó a establecer las tesis básicas del discurso del Nacionalismo revolucionario que influyó poderosamente en la Revolución de 1952 en Bolivia.

La Revolución Nacional de 1952 permitió construir en Bolivia el Estado-Nación y con el Código de Educación de 1955, el discurso del nacionalismo promovió la formación de un tipo de hombre boliviano bajo el molde de lo mestizo. El modelo de educación de este periodo no apostó a eliminar al indio, pero tampoco lo consideró como pieza central del proyecto político; su apuesta fue *asimilarlo* al proyecto nacional. Es decir, el objetivo final de la educación boliviana era hacer del campesino un eficiente trabajador del campo con la posibilidad de hacer de este un mestizo.

### **1.3. Pensar Bolivia desde el lente de Franz Tamayo y Fausto Reinaga: El proyecto social indio a espaldas de occidente**

En esta perspectiva se examinan a dos pensadores. Por una parte, Franz Tamayo y por otra Fausto Reinaga. Para ambos pensadores el indio representa el sujeto y protagonista de la nación; sin embargo, debe subrayarse que existen diferencias cualitativas entre estos dos autores. Reinaga es crítico de Tamayo.

Franz Tamayo (1879-1956), reconocido poeta, escritor y político consideraba –en el tiempo de Arguedas– que la raíz del

problema boliviano no es nuestra condición antropológica sino, por el contrario, ella es nuestra solución. A sus ojos, Bolivia es una nación naciente, y consideraba fundamental estudiar el alma de nuestra raza. En su libro *Creación de la pedagogía nacional*, publicado en 1910, busca reflexionar el problema de fondo que a sus ojos puede formularse en los siguientes términos: ¿Cómo formar el carácter nacional en Bolivia a partir de la vitalidad de nuestra raza?

Mientras Arguedas se apoyó en el positivismo y el darwinismo social para leer la realidad boliviana, Franz Tamayo utilizó el lente teórico del vitalismo y romanticismo alemán. Se inspira en Schopenhauer, Nietzsche, Kant, Fichte, Goethe. Para él, nuestra primera tarea es mirar detenidamente nuestra raza, estudiar nuestras virtudes y fuerza, sus potencialidades y mecanismos para superar los vicios<sup>15</sup>. De esta manera, la pedagogía propuesta por Tamayo apunta a un fondo moral, busca forjar el carácter y la voluntad.

Por su parte, Fausto Reinaga (1906-1994), pensador que se presenta a sí mismo como indio, publica en 1970 el libro *Revolución India*, y allí sostiene que el problema de lo nacional no ha sido resuelto en Bolivia. Mientras Carlos Montenegro y los intelectuales nacionalistas sostienen que la revolución de 1952 permitió constituir en Bolivia el Estado Nación. Por el contrario, a juicio de Fausto Reinaga, “el cholaje desde 1825 hasta 1970 no ha hecho de Bolivia una nación, ni siquiera ha llegado a plantearse teóricamente el Problema nacional”<sup>16</sup>. Desde su perspectiva, las revoluciones mestizas, sean estas del

<sup>15</sup> Cf. F. TAMAYO, *La creación de la Pedagogía Nacional*, La Paz 1994.

<sup>16</sup> F. REINAGA, *La revolución india*, La Paz 2010, 163.

pasado, como la revolución de 1952, u otras en el futuro, están destinadas a su fracaso. La raíz de su inviabilidad se encuentra en no colocar al indio como sujeto de ese proceso.

A los ojos de Reinaga, el problema de lo nacional no ha sido resuelto, primero porque no se ha preguntado siquiera si Bolivia es una nación. Segundo, porque en Bolivia hay dos Bolivias. Una mestiza europeizada y otra Bolivia autóctona<sup>17</sup>. Tercero, el pueblo indio es un pueblo oprimido. A través de la revisión de la historia boliviana, Reinaga visibiliza la situación de racismo que ha padecido el indio, adquiriendo en el país proporciones monstruosas. Se pregunta, “si este es el trato que el cholaje blanco-mestizo da al indio, ¿por qué de un momento a otro ha de ser el indio «su» HERMANO CAMPESINO?”<sup>18</sup>. Para Reinaga no es posible que esa *fobia racial* ha de transformarse en amor fraternal. “Para el cholaje hoy como ayer –dice– no somos otra cosa que «indio bruto»”<sup>19</sup>. Así descrito, el problema del indio no es asunto de asimilación o integración a la sociedad *blanca, civilizada*; el problema del indio es para Reinaga el problema de su LIBERACIÓN”<sup>20</sup>.

A nivel filosófico, Reinaga usa por una parte un enfoque dialéctico y, por otra, una estructura vitalista. Desde su interpretación dialéctica, identifica una tensión irreconciliable entre dos polos. Por una parte el polo proveniente de Occidente, y por otra el polo de lo indio. A sus ojos, Occidente representa el polo negativo. En sus palabras, “todo lo que llega de Occidente

<sup>17</sup> Cf. F. REINAGA, *La Revolución India*, 174.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 55.

es veneno y explotación para Latinoamérica”<sup>21</sup>. En cambio, el polo de lo autóctono y de lo indio representa el polo positivo. En sus palabras, “nuestra naturaleza humana es distinta de la naturaleza humana de las fieras blancas. Nosotros forjamos un hombre que no sabía mentir, no sabía robar, no sabía explotar [...] En tanto que Europa era y es todo lo contrario. La mentira, el robo, la explotación, el asesinato y el odio, no solo que son fundamento de la moral social e individual, sino la esencia misma, la razón misma de la existencia de la naturaleza blanca”<sup>22</sup>.

En su estructura vitalista, Reinaga muestra el rol protagónico que jugó el indio a lo largo de la historia para forjar su liberación, desde la revolución india de 1780 hasta la revolución de 1952. A sus ojos, sin la revolución india de 1780 no se puede concebir ni siquiera imaginar la historia del siglo XIX<sup>23</sup>.

En el libro *Revolución India*, Reinaga busca “reafirmar la moral imbatible de nuestros antepasados nativos y efectuar la Revolución India, que es alcanzar el reino de la abundancia por el camino del gobierno comunal, ético y cósmico”<sup>24</sup>. Para él, el futuro de la humanidad se encuentra en el ser comunitario, idéntico al de nuestras antiguas comunidades indígenas. A sus ojos, este socialismo se distancia de las teorías socialistas occidentales. Así planteada, la Revolución India será “la resurrección de la conciencia, del sentimiento y de la voluntad del hombre nativo autóctono”<sup>25</sup>. La Revolución India será

<sup>21</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 91-92.

<sup>23</sup> Cf. *ibid.*, 96.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 15-16.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 76.

“la sustitución de la naturaleza humana de occidente por la naturaleza humana del inkanato”<sup>26</sup>. La Revolución India antes que nada será una “Revolución de conciencias”<sup>27</sup>.

Reinaga cae en una visión romantizada del indio, como una entidad metafísica buena en sí misma, y el indianismo que defiende se constituye en un antioccidentalismo. Un problema muy delicado que se extrae de los planteamientos de Reinaga es que no es posible pasar de una fobia racial a un amor fraternal. Conforme lo expuesto, da la impresión de que la tensión y la confrontación son irresolubles.

#### **1.4. Pensar Bolivia desde el lente de René Zavaleta Mercado y Luis Tapia. Bolivia como condición multisocietal**

Entre la década de los años ‘80 del siglo XX hasta el 2000, surgen intelectuales preocupados por explicar el tipo de diversidad que posee Bolivia. Aquí se hace referencia a René Zavaleta Mercado y Luis Tapia.

La noción *condición multisocietal* es una categoría conceptual presentada por Luis Tapia (nacido en 1960), que describe y explica el tipo de complejidad y diversidad estructural que posee Bolivia. Ella se inspira y da continuidad a una línea de pensamiento social boliviano que se inicia con el aporte teórico del pensamiento de René Zavaleta Mercado, particularmente, con su noción de *formación social abigarrada*.

René Zavaleta Mercado (1937-1984) es considerado uno de los pensadores más destacados del pensamiento social boliviano de la segunda mitad del siglo XX. Su pensamiento

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*, 91; 443.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 71.

estuvo marcado por la intención de comprender la dinámica de las *multitudes* en la historia y escena política boliviana. Sus conceptos de *abigarramiento*, *crisis*, *democracia* y *poder* ofrecen una lectura de la acción popular en la historia y en el escenario político de Bolivia del siglo XX<sup>28</sup>.

La pregunta que busca responder René Zavaleta Mercado es ¿por qué Bolivia es como es? Zavaleta, al observar la sociedad boliviana desde su dimensión histórica, económica y cultural, reconoce que se encuentra frente a un tipo de complejidad que requiere ser comprendida y explicada. La categoría que utiliza para pensar Bolivia es *formación social abigarrada*. Ella describe y explica la estructuración de países como Bolivia que se forman a partir de la dominación colonial y el capitalismo.

La palabra *abigarrado* en lengua española es un adjetivo que proviene del verbo abigarrar, que denota “Dar o poner a algo varios colores mal combinados”, de allí abigarrado significa “de varios colores, mal combinados. Heterogéneo, reunido sin concierto”<sup>29</sup>. De esta manera, abigarramiento significa que coexisten o se juntan muchos colores unos al lado de otros, pero no se fusionan produciendo otro solo tono o color nuevo y único.

<sup>28</sup> Zavaleta pensaba que “una sociedad que carece de capacidad de autoconocimiento, que no tiene los datos más pobres de base como para describirse, con relación a su propio ojo teórico esta sociedad se vuelve un noumenon”. Cf. L. ANTEZANA, “La crisis como método en René Zavaleta Mercado”, en *Ecuador Debate* 77 (2009) 107-124; véase R. ZAVALETA MERCADO, *Lo nacional-popular en Bolivia*, México 1986. Luis. H. Antezana ha demostrado la existencia de una teoría local de conocimiento en el pensamiento zavaletiano: véase L. H. ANTEZANA, *La diversidad social en Zavaleta Mercado*, La Paz 1991. Ahora bien, para tener una explicación global de su pensamiento, véase Luis Tapia, *La producción del conocimiento local: historia y política en la obra de René Zavaleta*, La Paz 2002.

<sup>29</sup> REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, actualización 2021, en <https://dle.rae.es/abigarrar> (fecha de consulta 23.02.2022).

René Zavaleta Mercado significa la noción de abigarramiento como la “condición de sobreposición de diversos tipos de sociedad que coexisten de manera desarticulada, estableciendo relaciones de dominación y distorsión de una sobre otras”<sup>30</sup>, es decir, “el abigarramiento es la desarticulación y densa coexistencia de diversas estructuras productivas, sociales y políticas, así como diferentes concepciones de mundo”<sup>31</sup>.

René Zavaleta señala que en Bolivia no existen solo relaciones sociales de una sola civilización, sino, por el contrario, de dos civilizaciones, que las describe como *la civilización agraria* y *la civilización moderna capitalista*. Él las ha descrito, de manera general, en los siguientes términos:

Por un lado está el tipo de civilización agraria, que se caracteriza porque las relaciones sociales son una respuesta a la adaptación de las comunidades humanas a la naturaleza y su ritmo, es decir, que la civilización agraria, por lo general, va acompañada de concepciones cíclicas del tiempo y el movimiento de la sociedad sigue el tiempo de la naturaleza. Otro tipo de sociedad corresponde a la civilización moderna que se caracteriza por la ruptura de la concepción cíclica del tiempo, hacia concepciones progresistas, lineales del movimiento social, transformación que es producida por los procesos de industrialización y, por lo tanto, la condición moderna o el tipo de sociedad moderna correspondiente a la histórica separación entre estado y sociedad civil, en la que el núcleo de la producción se organiza como modo de producción capitalista y, por otro lado, se da la concentración

<sup>30</sup> L. TAPIA, *La condición multisocietal: multiculturalidad, pluralismo, modernidad*, La Paz 2002, 10.

<sup>31</sup> L. TAPIA, *La condición multisocietal*, 59.

del poder político en el Estado. Esta condición de separación necesita de mediaciones que, por lo general, se han organizado a través de sistemas de representación. Estas son diferencias cualitativas de diferentes modos de articular totalidades sociales y no así diferencias territoriales<sup>32</sup>.

Debe aclararse que no se entienden los regímenes civilizatorios desde una perspectiva esencialista, es decir que estos se mantengan independientes sin contacto con los otros; por el contrario, se concibe desde un enfoque dinámico, en el sentido que estos regímenes civilizatorios en la realidad interactúan, se fusionan o combinan y se desarrollan. No quepa duda de que la realidad es mucho más compleja y que los marcos teóricos no pueden explicar la totalidad de esa realidad; pero es innegable la necesidad de marcos teóricos y categorías conceptuales que nos permitan aproximarnos más a la comprensión de la compleja realidad.

Ahora bien, siguiendo a René Zavaleta Mercado, se hace necesario ampliar las características fundamentales del régimen civilizatorio agrario en Bolivia. Se entiende como civilización agraria a aquellas comunidades humanas que han establecido relaciones sociales, actividades y estructurado instituciones para satisfacer sus necesidades de subsistencia, acordes a la adaptación a la naturaleza y su ritmo. Así descrito, la caracterización de civilización se apoya en tres componentes, a saber, su *cosmovisión*, formas de *organización política* y su forma de *estructuración productiva o económica*.

René Zavaleta Mercado describe la noción de *formación social abigarrada* en *Las masas en noviembre*, aparecido en 1983:

<sup>32</sup> Citado en L. TAPIA, *La invención del núcleo común: ciudadanía y gobierno multicultural*, La Paz 2006, 30-31.

Si se dice que Bolivia es una formación social abigarrada es porque en ella no sólo se han superpuesto las épocas económicas (las de uso taxonómico común) sin combinarse demasiado, como si el feudalismo perteneciera a una cultura y el capitalismo a otra y ocurrieran sin embargo en el mismo escenario o como si hubiera un país en el feudalismo y otro en el capitalismo, superpuestos y no combinados sino en poco<sup>33</sup>.

De esta manera, la noción de *abigarramiento* significa una “condición de sobreposición de diversos tipos de sociedad que coexisten de manera desarticulada, estableciendo relaciones de dominación y distorsión de una sobre otras”<sup>34</sup>, es decir, “el abigarramiento es la desarticulación y densa coexistencia de diversas estructuras productivas, sociales y políticas, así como diferentes concepciones de mundo”<sup>35</sup>.

Aquí se hace necesario plantear algunas preguntas que permitan comprender con mayor precisión la noción de *abigarramiento social*, tales como: ¿por qué y cómo se ha generado esta condición de sobreposición entre diferentes tipos de sociedad?, ¿por qué se dice que el abigarramiento establece relaciones de dominación y distorsión de una sobre otras?

Primero debe afirmarse que Zavaleta construye un esquema interpretativo que le permitió abordar la falta de articulación de los modos de producción y formas de organización política en sociedades como la boliviana. Para su abordaje teórico se apoya sobre la noción de formación económico social proveniente del marxismo, particularmente en los trabajos de Emilio Sereni<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> R. ZAVALA MERCADO, *Las masas en noviembre*, La Paz 1983, 17.

<sup>34</sup> L. TAPIA, *La condición multisocietal*, 10.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 59.

<sup>36</sup> Véase L. TAPIA, *La invención del núcleo común*, 307-311.

Luis Tapia da continuidad al esquema interpretativo, mostrando que toda sociedad está conformada por principios organizativos. Al respecto dice: “Trabajo con la idea marxista de que generalmente el principio organizativo está constituido por las relaciones sociales de producción. Dado que ninguna sociedad es solo su principio organizativo, la forma de la sociedad depende o resulta del proceso de comprensión de todas las relaciones y procesos sociales”<sup>37</sup>.

El planteamiento de Tapia para explicar la falta de articulación de los modos de producción y formas políticas, por decirlo de una forma, está en la cualidad de los principios organizativos. Al respecto dice:

Mientras exista mayor homogeneidad entre la cualidad del principio organizativo y las otras relaciones configurantes de una sociedad, la forma de ésta tiende a ser más regular y estable, con formas de experiencias y sentido más compatibles y compartidos.

En la medida que la composición sea más heterogénea, la forma de la sociedad se vuelve más irregular e inestable, a la vez que se torna más polisémica. La heterogeneidad puede provenir de la existencia de varios principios organizativos con o sin predominio de uno de ellos, o de la experiencia de un principio organizativo único en torno al cual se articulan relaciones provenientes de otro horizonte civilizatorio<sup>38</sup>.

A partir del esquema interpretativo de René Zavaleta y Luis Tapia, *el carácter abigarrado*, entendido aquí en su primera nota

<sup>37</sup> L. TAPIA, *La condición multisocietal*, 57

<sup>38</sup> *Ibid.*, 57

como *condición de sobreposición de diversos tipos de sociedad*, emerge como efecto del colonialismo. Al respecto se afirma:

El colonialismo ibero en particular no desorganiza ni sustituye las estructuras sociales básicas, no desorganiza ni sustituye el principio organizativo de las sociedades conquistadas. Desorganiza y subalterniza lo que se podría llamar el momento sintético de la formación social que es su gobierno político. Esta permanencia o no sustitución de los principios de organización de las sociedades locales y las civilizaciones del continente es la principal característica del abigarramiento social y de la ambigüedad morfológica.

El descabezamiento político producido por el colonialismo no hace desaparecer las estructuras tradicionales de autoridad, las subordina haciéndolas trabajar parcialmente para el poder colonial, sobre todo en las cadenas de poder que organizan el trabajo tributario<sup>39</sup>.

La explicación del esquema interpretativo de los autores citados muestra que *el abigarramiento social* se produce cuando no hay sustitución de principios organizativos sino simplemente sobreposición; este fenómeno se ha formado como resultado de *la colonización*. Tapia afirma al respecto: “Allá donde los colonizadores conquistaron pueblos que eran ya una civilización agraria más o menos compleja, la sociedad conquistadora no tenía un principio de organización sustituto. Por eso la colonia española fue más dominio político que transformación social y económica. La colonia tiene la forma de una gran formación tributaria”<sup>40</sup>. Es decir, la colonización española no eliminó a

<sup>39</sup> *Ibid.*, 64-65.

<sup>40</sup> Cf. *ibid.*, 65.

los aborígenes, ni tampoco eliminó los modos de producción comunitaria, por el contrario, las mantuvo y las redireccionó a la metrópoli.

Sobre esta base teórica, el pensador Luis Tapia escribe un libro en el año 2002 titulado *La condición multicultural*. En este ensayo explica cómo se ha originado la diversidad estructural que poseen países como Bolivia, resultado de su historia colonial y republicana. Lo multisocietal denota que Bolivia posee no solo una diversidad de grupos étnicos, sino que existe también una densa coexistencia de diversas estructuras productivas, sociales y políticas, así como diferentes concepciones de mundo que coexisten de forma yuxtapuesta.

El aporte de René Zavaleta Mercado y Luis Tapia fue pensar el tipo de diversidad que posee Bolivia y diferenciarla de otros modelos de diversidad cultural, como es el caso del multiculturalismo. Mientras *la sociedad multicultural* denota la existencia y convivencia de diferentes culturas, que poseen diferentes lenguas, creencias y tradiciones, al interior de las sociedades democráticas liberales, compuestas por unas minorías nacionales y étnicas y por unas mayorías culturales que poseen el poder. Concepto que describe realidades de países como Canadá, Estados Unidos y Australia<sup>41</sup>. En cambio, Bolivia como país con condición multisocietal posee otro tipo de diversidad cultural. Su diversidad existente es de carácter estructural, es decir, se refiere no solo a la existencia de grupos étnicos y naciones, sino que en ella coexisten dos sociedades sobrepuestas, que responden a diferentes tipos de civilización,

<sup>41</sup> Cf. W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona 1996; también consulte W. KYMLICKA, *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona 2003.

una agraria y la otra moderna capitalista. La categoría *condición multisocietal* se presenta como una categoría útil para explicar, por una parte, cómo se origina la diversidad estructural que posee Bolivia y, por otra, contribuye a mostrar la relación existente entre la exclusión social y la discriminación racial entre los denominados indígenas y mestizos.

## **2. Balance**

En este apartado formularemos cuatro proposiciones en relación a la reflexión filosófica hallada en los seis intelectuales bolivianos abordados.

### **2.1. Primera proposición**

A lo largo del siglo XX, es decir, a principios, mediados y fines del siglo XX, se ha encontrado intelectuales preocupados por pensar Bolivia. En sus ensayos se detecta una preocupación por comprender qué es Bolivia. El dato interesante se encuentra en los lentes teóricos utilizados para interpretar y explicar la realidad boliviana. Aquí se detecta tres marcos filosóficos que van a jugar un rol importante en la interpretación de la realidad boliviana durante el siglo XX, ellos son: el darwinismo social, el marxismo tercermundista y el vitalismo.

El estado liberal utilizó el lente categorial del darwinismo social a lo largo de las primeras décadas del siglo XX en Bolivia para abordar el *problema indio*. El núcleo del darwinismo social está no solo en sustentar la *lucha por la existencia y supervivencia del más apto*, sino –sobre todo– en pretender acuñar que la existencia de ciertas desigualdades sociales parezcan justificadas por la naturaleza. Las categorías que utiliza el darwinismo social son *raza* y *racismo*, categorías

por cierto vigentes hasta hoy, tanto en el discurso social como político boliviano.

El segundo marco filosófico que va a tener un gran protagonismo a la hora de interpretar la realidad boliviana es el marxismo tercermundista, sea este en su interpretación socialista, nacionalista o indianista. Guillermo Lora sintetiza esta idea en los siguientes términos: después de los años cuarenta del siglo XX, “el método marxista se soldó con la acción creadora de los explotados, lo que permitió vitalizar el árbol reseco de la teoría. Lentamente, a través de tremendas luchas ideológicas, fue elaborándose la teoría de la revolución, lo que con propiedad puede considerarse como marxismo boliviano”<sup>42</sup>, subrayando así el carácter de instrumento revolucionario de los explotados. Desde una perspectiva amplia, H. C. F. Mansilla señala que el marxismo tercermundista

se concentró en dos aspectos: (1) el establecimiento de una ideología de modernización acelerada, al servicio de un Estado altamente centralizado y bajo la atmósfera rutinaria de autoritarismo, y (2) la propagación de una estrategia para movilizar a los estratos subalternos que parecían corresponder al proletariado concebido por la filosofía marxista, estrategia adornada con elementos socialistas y nacionalistas<sup>43</sup>.

Ahora bien, una mirada panorámica nos permite detectar que tanto Carlos Montenegro como Fausto Reinaga utilizan categorías del marxismo tercermundistas, apelando a explotación y lucha de clases, representadas en el discurso del nacionalismo

<sup>42</sup> G. LORA, “El marxismo en Bolivia” (10.02.2011), en <https://www.marxists.org/espanol/lora/1985/ene00.htm> (fecha de consulta: 20.04.2022)

<sup>43</sup> H.C.F. MANSILLA, “El marxismo tercermundista y la ideología de la modernización acelerada: el aporte de René Zavaleta Mercado a la formación de un marxismo autónomo”, en *Revista de investigaciones políticas y sociológicas* 2 (2015) 193.

revolucionario en la tensión irreconciliable entre *nación* y *antinación*, o en el caso de Fausto Reinaga que apunta desde su indianismo a un proceso revolucionario de los indios en pro de su liberación.

## **2.2. Segunda proposición**

Los pensadores abordados contribuyen a identificar en su diagnóstico facetas de una realidad compleja que requiere ser transformada, así en sus ensayos identifican temas y problemas que aparecen con diferentes grados de intensidad a lo largo del siglo XX. Entre los principales podemos citar: i) El problema de la identidad nacional; ii) el problema del indio, iii) el problema del racismo y iv) el problema de la sociedad boliviana como condición multisocietal.

## **2.3. Tercera proposición**

La interpretación del ser y deber ser de lo boliviano y lo nacional ha sido presentado en una constante lucha de contrarios, simbolizados por dos polos irreconciliables, *nación* vs. *antinación*; lo nativo vs. occidental; indígena vs. mestizo. Así presentado en términos de perspectiva, las relaciones humanas parecen ingresar a una relación amigo/enemigo, donde la construcción de las identidades particulares, es decir, las identidades culturales, étnicas y sociales, se van configurando por oposición y negación respecto al otro, fortaleciendo así los procesos de atomización.

## **2.4. Cuarta proposición**

Los pensadores estudiados hilvanan ideas en relación a la formulación de tres tipos de proyectos societales, que a ojos de Leopoldo Zea no logran articular aún pasado, presente y futuro. El

primero se encuentra en Pueblo Enfermo; su idea de sociedad se apoya en los ideales del progreso y desarrollo, pero su concreción sería posible solo extirpando la causa de la enfermedad, atribuida en el caso boliviano al componente moral y antropológico. Esto significa que ni los indios y mestizos tienen lugar en ese imaginario social. El segundo proyecto de sociedad fue impulsado por el Nacionalismo. Este mira también los ideales de la sociedad moderna, pero a diferencia de Arguedas, se construye bajo el sujeto mestizo: aquí el indio es asimilado al proyecto del Estado-Nación. El tercer proyecto de sociedad es propuesto por Reinaga, quien coloca en el centro al indio. Su proyecto tiene por principal objetivo mirar al pasado, pero cortando con el futuro y con occidente. De esta manera, el proyecto societal en Bolivia parece ser un proyecto inconcluso, pues se erige la sociedad sobre un actor y no sobre todos los actores. Dependiendo al enfoque en el que se apoye, se tiene una mirada fragmentada y fracturada entre pasado, presente y futuro.

## Conclusiones

- El filosofar se presenta como un modo de pensar que interpela críticamente por aquellas cuestiones radicales que afectan el sentido de la vida y del hombre. Filosofar desde Bolivia no consiste en un mero pensar abstractamente el pensamiento, sino pensar la realidad boliviana desde el pensamiento propio o ajeno. La categoría *desde* enfatiza los temas y problemas propios que problematizan a los bolivianos como miembros de una comunidad, su relación con la naturaleza, su visión antropológica y el establecimiento de proyectos societales.
- A lo largo del siglo XX, encontramos pensadores interesados por comprender ¿quiénes somos los bolivianos? y ¿por qué Bolivia es cómo es?

- La revisión de los principales ensayos de seis pensadores bolivianos permitió identificar supuestos teóricos a partir de los cuales se examinan y proponen proyectos societales.
- Se ha constatado que a lo largo del siglo XX tres marcos filosóficos han jugado un rol importante a la hora de interpretar la realidad boliviana en los seis pensadores estudiados, ellas son el darwinismo social, el marxismo tercermundista y el vitalismo.
- Se han identificado tres proyectos que se han formulado a lo largo del siglo XX. El sueño del proyecto civilizatorio a espaldas de nuestro pasado; el proyecto del Estado-Nación bajo el molde mestizo y el proyecto indio a espaldas de occidente. Cada uno de estos proyectos se contraponen entre sí. Mientras el proyecto social del Estado Nación buscó promover la formación del hombre boliviano como mestizo, el proyecto indianista busca construir la nación bajo la raza india.
- Pensar Bolivia como condición multisocietal permite explicar, por una parte, cómo se origina la diversidad estructural que posee Bolivia y, por otra, contribuye a mostrar la relación existente entre la exclusión social y la discriminación racial entre los denominados indígenas y mestizos.
- Para finalizar, uno de los principales desafíos que se presenta a Bolivia es reconocer la existencia de un conjunto de problemas históricos, estructurales, socioculturales y éticopolíticos que no pueden ser resueltos bajo la lógica amigo/enemigo. Para abordar estos complejos problemas es necesario crear espacios de investigación en el área de las

ciencias humanas y las ciencias sociales con la finalidad de profundizar el conocimiento de la realidad boliviana y fundamentar modelos para promover relaciones de reconocimiento positivo entre miembros de una comunidad política. Ello exige ética y socialmente reducir las asimetrías sociales y superar las relaciones de racismo.

- Pensar Bolivia desde su base sociológica, cultural e histórica requiere avanzar en construir no solo instituciones democráticas solidas sino también de una cultura democrática inclusiva para que todos los ciudadanos, para que independientemente de sus identidades sociales y culturales, se sientan y participen como miembros de esta comunidad política.

## **Bibliografía**

ANTEZANA Luis H., *La diversidad social en Zavaleta Mercado*, CEBEM, La Paz 1991.

ANTEZANA Luis H., “La crisis como método en René Zavaleta Mercado”, en *Ecuador Debate* 77 (2009) 107-124.

ARISTÓTELES, *La metafísica*, Gredos, Madrid 1994.

ARGUEDAS Alcides, *Pueblo enfermo*, Juventud, La Paz 1999.

DEMELAS Marie Danielle, “Darwinismo a la criolla: el darwinismo social en Bolivia, 1880-1910” (1.02.1981), en [http://www.aportescriticos.com.ar/es/travauxenligne.php?\\_cv=2](http://www.aportescriticos.com.ar/es/travauxenligne.php?_cv=2). (fecha de consulta: 15.03.2022)

MAYORGA Fernando, *El discurso del nacionalismo revolucionario*, CIDRE, Cochabamba 1985.

FRANCOVICH Guillermo, *La filosofía en Bolivia*, Juventud, La Paz 1966.

FRANCOVICH Guillermo, *El pensamiento boliviano del siglo XX*, FCE, México, 1956.

GIL Mauricio, “El campo intelectual boliviano en la época liberal”, en *Temas Sociales* 33 (2013) 37-56.

KYMLICKA Will, *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona 1996.

KYMLICKA Will, *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, Barcelona 2003.

MANSILLA H.C.F, “El marxismo tercermundista y la ideología de la modernización acelerada: el aporte de René Zavaleta Mercado a la formación de un marxismo autónomo”, en *Revista de investigaciones políticas y sociológicas* 2 (2015) 193.

MANSILLA H.C.F, “Apuntes críticos sobre la filosofía política en Bolivia”, en *Revista Ciencia y Cultura* 39 (2017) 123–144.

MONTENEGRO Carlos, *Nacionalismo y coloniaje*, Juventud, La Paz 2003.

LOAYZA Rafael, *Halajtayata: racismo y etnicidad en Bolivia*, Fundación Konrad Adenauer, La Paz 2010.

LORA, Guillermo, “El marxismo en Bolivia” (10.02.2011), en <https://www.marxists.org/espanol/lora/1985/ene00.htm> (fecha de consulta: 20.04.2022)

REINAGA Fausto, *La revolución india*, MINKA, La Paz 2010.

REINAGA Fausto, *El pensamiento amáutico*, Partido Indio de Bolivia, La Paz 1978.

TAPIA Luis, *La producción del conocimiento local: historia y política en la obra de René Zavaleta*, Muela del Diablo/CIDES-UMSA, La Paz 2002.

TAPIA Luis, *La condición multisocietal: multiculturalidad, pluralismo, modernidad*, Muela del Diablo, La Paz 2002.

TAPIA Luis, *La invención del núcleo común: ciudadanía y gobierno multicultural*, Muela del Diablo, La Paz 2006.

TAMAYO Franz, *Creación de la pedagogía nacional*, América, La Paz 1994.

PLATÓN, “Teeteto”, en *Diálogos V: Parménides – Teeteto – Sofista – Político*, Gredos, Madrid 1988, 137-318.

ZAVALETA MERCADO René, *Las masas en noviembre*, Juventud, La Paz 1983.

ZAVALETA MERCADO René, *Lo nacional-popular en Bolivia, Siglo XXI*, México 1986.

ZEA Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, Ariel, Barcelona 1976.

ZEA Leopoldo, *La filosofía de la historia americana*, FCE, México 1978.



YACHAY ADHIERE A UNA LICENCIA CREATIVE  
COMMONS

ATTRIBUTION-NONCOMMERCIAL 4.0 INTERNATIONAL  
– (CC BY-NC 4.0)



DOI: 10.35319/yachay.20227541

## **Hacia una experiencia estética como mística: prolegómenos de un juicio estético universal trans- subjetivo en Duns Escoto**

### **Towards an aesthetic experience as mysticism: prolegomena of a trans-subjective universal aesthetic judgement in Duns Scotus**

*Wilson Vasquez<sup>1</sup>*

#### **Resumen**

El presente artículo retoma uno de los aspectos fundamentales de la metafísica escotista, a saber: la univocidad del concepto del ser, “una verdadera revolución en la historia de la metafísica”, al decir de H. Salinas, porque inauguraba la posibilidad de fundarla como ciencia: Dios podía ser inteligible en la inteligibilidad de la creatura. En el marco de la pregunta en torno a las implicaciones en campo estético que una tal aproximación metafísica podría tener, después de una breve introducción acerca de la centralidad de la *Opus Oxoniense*, el ensayo aborda progresivamente las cuestiones sobre el concepto escotista de univocidad del ser y del *primum cognitum*; el concepto del *primum cognitum* como *ens logicum*; el de *ens verum* como

<sup>1</sup> Wilson Z. Vasquez V., nacido en La Paz, Bolivia, con estudios en filosofía y teología, por la UCB y la FTSP (Cochabamba, Bolivia), y Sagradas Escrituras, por el PIB (Roma, Italia), el EBAF (Jerusalén, Israel) y el SBF (Jerusalén, Israel), con particular atención a las lenguas bíblicas y semíticas noroccidentales, es actualmente docente de asignaturas y lenguas bíblicas en la FTSP (Cochabamba, Bolivia). Tiene por principal interés académico la literatura sapiencial bíblica, el arameo de los textos de Qumrán y el griego helenístico del s. I a.C. E-mail: wilsonzarko@gmail.com; ORCID: 0000-0003-0609-9104.

horizonte de validez universal; y, a manera de conclusión, el ser como *ens pulchrum*, un concepto al que, como trascendental, le corresponde un juicio estético immanente universal trans-subjetivo que permite comprender la experiencia estética como experiencia mística.

### **Palabras clave**

Escoto – univocidad – *primum cognitum* – trans-subjetividad

### **Abstract**

This article takes up one of the fundamental aspects of Scotist metaphysics, namely: the univocity of the concept of being, “a true revolution in the history of metaphysics”, according to H. Salinas, because it inaugurated the possibility of establishing it as science: God could be intelligible in the intelligibility of the creature. Within the framework of the question about the implications in the aesthetic field that such a metaphysical approach could have, after a brief introduction about the centrality of the *Opus Oxoniense*, the essay addresses progressively the questions about the Scotist concept of the univocity of being and of the *primum cognitum*; the concept of the *primum cognitum* as *ens logicum*; that of *ens verum* as a horizon of universal validity; and, by way of conclusion, being as *ens pulchrum*, a concept to which, as a transcendental, corresponds an immanent universal trans-subjective aesthetic judgment that allows us to understand the aesthetic experience as mystical experience.

### **Key words**

Scotus – univocidad – *primum cognitum* – trans-subjectivity

### **A manera de introducción: la *Opus Oxoniense***

A la pregunta sobre cuál pudiese ser el objeto propio de la metafísica al decir de Escoto, la respuesta parece estar dividida según se parta de uno u otro de dos de sus escritos más representativos: las *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam*

*Aristótelis* y las *Quaestiones in IV libros Sententiarum*, u *Opus Oxoniense*. Desde el punto de vista de la crítica de textos, a diferencia de la primera, más problemática, la autenticidad de la segunda es incuestionable.<sup>2</sup>

A nivel de las posturas adoptadas particularmente en estos escritos, la posición de Escoto sobre el objeto de la metafísica depende del concepto de ser por el que se inclina en una u otra obra. En efecto, mientras en las *Quaestiones subtilissimae* parece defenderse el concepto analógico del ser,<sup>3</sup> en la *Opus Oxoniense* se postula su univocidad. En el presente ensayo se releen comprensivamente algunas páginas de ésta última; a saber, las *cuestiones* 2-3 de la *distinción* 3 del *primer libro* (*Op. Ox*, I, d. 3, qq. 2-3)<sup>4</sup>, máxime el consenso unánime sobre la principalidad de esta obra, la continuidad también unánime de la escuela escotista sobre ello y su importancia en la argumentación de la metafísica como ciencia.

- <sup>2</sup> La crítica moderna se inclina por su autenticidad y explica las dificultades redaccionales apelando a la idea de una composición realizada en diversos momentos a lo largo de la vida académica de Escoto. Con todo, como J. Riesco señalara al final de un artículo publicado bajo el título “Evolución del concepto de ser en el pensamiento de Escoto”, nada definitivo podría decirse sobre el punto en cuestión mientras no se poseyese una edición crítica completa de las obras del Doctor Sutil (cf. J. RIESCO, “Evolución del concepto de ser en el pensamiento de Escoto”, en *Salmanticensis* 13/3 (1966) 619). La publicación de una edición crítica de la *Ordinatio* (u *Opus Oxoniense*), recientemente llevada a término por la Commissio Scotistica, dependiente de la Pontificia Universidad Antonianum (Roma) y del Collegio San Bonaventura (Grottaferrata), no ha estado a nuestro alcance. El presente trabajo ha seguido, en su defecto, el texto de la *Opera Omnia* de la edición de Vivès.
- <sup>3</sup> Cf. J. RIESCO, “Evolución del concepto de ser en el pensamiento de Escoto”, en *Salmanticensis* 13/3 (1966) 615. Sin embargo, en su obra temprana (como las *Cuestiones sobre las categorías de Aristóteles*), Escoto rechaza tanto el concepto analógico como unívoco del ser y da lugar a la tesis de su equivocidad lógica. A este respecto, cf. H. H. SALINAS L., “Juan Duns Escoto: cuestiones sobre las categorías de Aristóteles, QQ. 1-3”, en *Universitas Philosophica* 67 (2016) 275-302. Todo ello sugiere que la tesis escotista sobre la univocidad del ser se fue haciendo camino en diálogo con las posturas académicas de la época.
- <sup>4</sup> O bien, según aparece en la edición crítica Vaticana, t. III, *Ordinatio* I, d. 3, pars. I, qq. 2-3.

Es central en este ensayo la cuestión de si tal aproximación metafísica conlleva (o no) una postura sobre el juicio estético en la obra escotista. Creemos que sí. Nuestra proposición fundamental es que sin un concepto –lógicamente– previo del *ens pulchrum*, no habría experiencia de lo bello. Al *ens pulchrum* como trascendental le corresponde un juicio estético inmanente universal trans-subjetivo.

### 1. *Distinctio III, quaestiones II-III*

Se pregunta si Dios es o no conocido *naturaliter*, naturalmente, en esta vida<sup>5</sup>; esto es, si su conocimiento y predicación se alcanzan según el régimen de la intelección humana en relación al mundo. El intelecto, según Escoto, no entendería por vía *natural* otros objetos que no estén comprendidos bajo el primer objeto-motivo que es la quiddidad de la cosa sensible<sup>6</sup>. Lo primero, pues, en ser concebido por orden de adecuación (o causa precisa<sup>7</sup>) es la *especie* cuya singularidad (*species specialissima*) mueve al sentido que, por vía de proporción, involuntariamente, se conforma a aquella<sup>8</sup>. Escoto expone con ello una aproximación epistemológica sobre las causas que mueven a intelección: el *phantasma*, o la imagen/representación del objeto, y el *intellectus agens*, o el

<sup>5</sup> *Op. Ox*, I, d. 3, q. 2, n. 1: “Juxta hoc quaero: Utrum Deus sit primum cognitum a nobis *naturaliter* pro statu isto?” (Las cursivas son mías).

<sup>6</sup> *Ibid.*, q. 3, n. 24: “Primum objectum adaequatum sibi in movendo pro statu isto sit quidditas *rei sensibilis*” (Las cursivas son mías).

<sup>7</sup> Escoto plantea el problema del *primum cognitum* en tres órdenes: “Unus est ordo originis vel secundum generationem; alius est ordo perfectionis; tertius esto ordo adaequationis vel causalitatis praecise” (*Op. Ox*, I, d. 3, q. 2, n. 21).

<sup>8</sup> *Op. Ox*, I, d. 3, q. 3, n. 22-23: “Dico, quod primum actualiter cognitum confuse est species specialissima, cuius singulare efficacius et fortius primo movet sensum, sive sit audibile, sive visibile, sive tangibile...”.

entendimiento agente (o posible) cooperante en ese afán, son causales ambos del concepto<sup>9</sup>.

Ahora bien, si Dios es conocido bajo un concepto completamente distinto al que se predica de la creatura alcanzado *naturaliter*; es decir, si es conocido bajo un concepto adquirido sólo (*nisi*) por fuerza *analógica*, el cual, por ser otro y anterior (*alius et prior*), no procedería ni por representación ni por el entendimiento agente<sup>10</sup>, la respuesta a la cuestión inicial sería evidentemente negativa. Tal conocimiento correspondería o bien al del campo propiamente teológico de la predicación *revelada* sobre Dios; o bien, como *prior*, sería *innato*<sup>11</sup>, a lo cual Escoto se opone: el concepto análogo de Dios no procedería naturalmente conforme a las causales por las que hombre alcanza intelección en esta vida, lo cual –dice– *est falsum*<sup>12</sup>. La defensa de la posibilidad de un conocimiento *natural* de Dios pasa necesariamente por la introducción de la *univocidad* del concepto del ser –Dios es conocido en un concepto unívoco a Dios y a la creatura<sup>13</sup>– y del *primum cognitum*, el primer objeto del entendimiento por orden de generación (*ordo secundum generationem*)<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> *Ibid.*, q. 2, n. 8: “nullus conceptus realis causatur in intellectu viatoris naturaliter, nisi ab his quae sunt naturaliter motiva intellectus nostri, sed illa sunt *phantasma* vel *objectum* relucens in phantasmate, et *intellectus agens*. Ergo nullus conceptus simplex fit modo naturaliter in intellectu nostro, nisi qui potest fieri virtute istorum” (Las cursivas son mías).

<sup>10</sup> *Idem.*: “(Sed) conceptus, qui non esset univocus alicui objecto relucens in phantasmate, sed omnino alius et prior, ad quem iste haberet analogiam, non posset fieri virtute intellectus agentis et phantasmatis”.

<sup>11</sup> Esto es, que Dios lo infundiría directamente. Queda abierta también la posibilidad teórica del *iluminismo*: Dios elevaría de alguna forma nuestras capacidades naturales (así, por ejemplo, San Agustín, San Buenaventura...).

<sup>12</sup> *Op. Ox*, I, d. 3, q. 2, n. 8: “...et ita non poterit naturaliter haberi aliquis conceptus de Deo, quod est falsum”.

<sup>13</sup> Cf. *Op. Ox*, I, d. 3, q. 2, n. 4.

<sup>14</sup> Cf. nota 7.

## 1.1. Univocidad del concepto del ser

Escoto define así lo que entiende por *unívoco*:

Y para que no haya disputa sobre el nombre de univocación, digo unívoco a aquel concepto que es uno de tal manera que su unidad es suficiente para la contradicción, afirmándolo o negándolo del mismo sujeto; es suficiente también como término medio silogístico, para que se pueda concluir, sin la falacia de la equivocación, que los extremos unidos por ese medio están unidos entre sí<sup>15</sup>.

Ciertamente se puede llegar a la diversidad de pareceres sólo bajo un único concepto en cuestión (dicho unívoco), pues no hay diversidad –ni contradicción– allí donde se conciben dos conceptos inteligidos distintamente (equivocos): no existe ningún concepto que sea a la vez cierto y dudoso<sup>16</sup>. Asimismo, desde el punto de vista silogístico al que se refiere Escoto, si el término medio (del tipo  $a = b$  y  $b = c$ ; luego,  $a = c$ ) no es unívoco, el silogismo presenta evidentemente cuatro términos y no lleva a ningún conocimiento verdadero. Es el caso de los homónimos: nominalmente iguales, conceptualmente distintos. Así, si el conocimiento de Dios ha de ser posible y verdadero, ha de establecerse en relación al de la creatura de manera más que meramente nominal (como se hace por *equivocación*). La misma posibilidad de la comparación (*analogía*) se funda sobre algo que de algún modo es unívoco entre los extremos

<sup>15</sup> *Op. Ox*, I, d. 3, q. 2, n. 5: “Et ne fiat contentio de nomine univocationis, conceptum univocum dico, qui ita est unus, quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem. Sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno, sine fallacia aequivocationis, concludantur inter se uniri”.

<sup>16</sup> Cf. *Op. Ox*, I, d. 3, q. 2, n. 6-7.

comparados: “la univocidad es el fundamento de la analogía”, decía B. De Saint Maurice<sup>17</sup>.

En efecto, si el ser creado respecto del increado es equívoco, no se podría señalar ningún objeto primero (*primum objectum*), ni en razón de su *virtualidad* (uno conteniendo a otro) ni en razón de su *comunidad* (algo común a uno y a otro)<sup>18</sup>. Sin embargo, adoptada la univocidad del concepto del ser, es posible salvar un primer objeto del entendimiento adecuado a Dios y a la creatura. Ahora bien, son los objetos más comunes (*comunissimum*) los primeros en ser conocidos<sup>19</sup>, ya que éstos, respecto al conocimiento habitual y virtual<sup>20</sup>, son también primeros en orden de generación. Se postula, pues, que el conocimiento de Dios es posible (y verdadero) sólo si se tiene un concepto común bajo el que se predique la creatura y la divinidad, y éste es el del *ser* (*ens*), no pudiendo haber nada más común que él, ya que en él concurren la doble primacía de la *comunidad* y la *virtualidad* <sup>21</sup>:

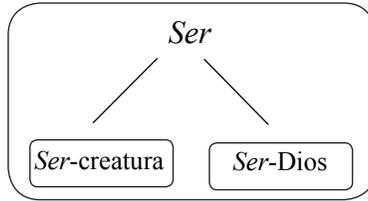
<sup>17</sup> B. DE SAINT MAURICE, *Juan Duns Escoto: un doctor de los nuevos tiempos*, Buenos Aires 1956, 136. En este sentido, la defensa del concepto analógico del ser expuesta en las *Questiones subtilissimae* habría estado abogando en fondo y a la larga por el concepto de univocidad.

<sup>18</sup> Cf. *Op. Ox*, I, d. 3, q. 3, n. 6.

<sup>19</sup> *Op. Ox*, I, d. 3, q. 2, n. 24: “Primum sic conceptum est comunissimum”.

<sup>20</sup> “Llamo al conocimiento «habitual» –dice– cuando el objeto está presente de tal manera al entendimiento como inteligible en acto, que el entendimiento puede al punto tener un acto elícito acerca de él. Y «virtual» cuando algo se entiende en algo como parte del primer objeto entendido, pero no como lo primero entendido” (*Op. Ox*, I, d. 3, q. 2, n. 24).

<sup>21</sup> *Op. Ox*, I, d. 3, q. 3, n. 8: “...sequitur, cum nihil possit ese communius ente (...) dico quod primum objectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurren duplex primitas, scilicet communitatis, et virtualitatis”.



Como se dijo sobre el régimen de la intelección en esta vida, éste procede naturalmente en contacto a la especie sensible, cuya representación (*phantasma*), bajo la acción del entendimiento agente, da lugar al concepto<sup>22</sup>. Consecuentemente, es en virtud de este régimen intelectual que el conocimiento de Dios se funda unidireccionalmente *a partir* del mismo concepto (unívoco) que se obtuvo de las creaturas: “*omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eundem univocum quem accipit ex creaturis*”<sup>23</sup>; esto es, considerando, por ejemplo, la razón formal de algo y removiendo de esta razón formal la imperfección que tiene en las creaturas, atribuírsela a Dios en grado perfecto<sup>24</sup>.

## 1.2. *Primum cognitum*

Es verdad que, en el estado actual, el entendimiento no entenderá por vía natural sino lo que esté comprendido bajo el primer motivo: objetos cuyas especies se hallan en el *phantasma* por natural concordancia de las potencias superiores e inferiores en el hombre, pues siempre que entendemos un universal imaginamos su correspondiente singular. Pero –continúa

<sup>22</sup> Cf. notas 7-9.

<sup>23</sup> *Op. Ox*, I, d. 3, q. 2, n. 10: “Toda investigación sobre Dios supone que el entendimiento posee el mismo concepto unívoco que obtuvo de las creaturas” (Las cursivas en el texto latino son mías).

<sup>24</sup> *Idem*.

Escoto— esa concordancia que toca al estado actual en que el hombre se encuentra no es esencial al entendimiento en cuanto tal<sup>25</sup>. Por lo que toca a la naturaleza de éste, el *primum cognitum*, el primer y adecuado objeto no será el de la especie (la cual es *confusa*<sup>26</sup>), pues nada puede adecuarse a nuestro entendimiento, en cuanto a su naturaleza como potencia, sino lo más común<sup>27</sup> (v.g. el *ens*). “Adecuado” significa apropiadamente proporcionado a la potencia intelectual, según el principio de que “el primer objeto natural de una potencia se ordena naturalmente a esa potencia”<sup>28</sup>: el objeto es capaz de motivar en el entendimiento una conciencia suya, esencial y sus implicaciones virtuales<sup>29</sup>. En la primacía de la *comunidad*, este objeto no es una entidad física (la *species specialissima*) sino un concepto común, o una *ratio* que puede ser predicada de todos los objetos físicos que lo motiven.

Escoto se opone, pues, a las posturas sobre el *primum cognitum* de su tiempo. Por un lado, el aristotelismo hacía de la *quiddidad de lo sensible* el primer objeto del entendimiento. Escoto había llegado a afirmar esto según el orden de adecuación (*ordo adaequationis* o *causalitatis praecise*), dado el estado actual (*statu isto*) del conocer<sup>30</sup>, no según la generación (*ordo originis* o *secundum generationem*), proporcional de la potencia intelectual. Por otro lado, el iluminismo agustiniano había

<sup>25</sup> Cf. *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 3, n. 10.

<sup>26</sup> Cf. *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 2, n. 22: “Dico, quod primum actualiter cognitum *confuse* est species specialissima, cuius singulare efficacius et fortius primo movet sensum...” (Las cursivas son mías).

<sup>27</sup> Cf. nota 18.

<sup>28</sup> *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 3, n. 5: “Primum objectum naturale alicuius potentiae habet naturalem ordinem ad illam potentiam”.

<sup>29</sup> *Ibid.*, n. 3: “...quidquid per se cognoscitur a potentia cognitiva, vel est eius objectum primum, vel continetur sub illo objecto”.

<sup>30</sup> Cf. notas 7-8.

hecho de Dios el objeto adecuado del entendimiento, lo cual Escoto niega<sup>31</sup>, porque no se ajusta al régimen intelectual en el estado presente de la existencia: Dios no es un objeto que está naturalmente ordenado al intelecto en tanto causa-motivo (*sub ratione motivi*)<sup>32</sup>. De este modo, el objeto adecuado al entendimiento para Escoto debe: a) ser capaz de *motivar* el intelecto, y b) ser co-extensivo con aquello que el intelecto es de hecho capaz de conocer; esto es, un objeto cuya propia *ratio* no esté ni esencial ni virtualmente contenida en la simple aprehensión de la quiddidad sensible, y sea adecuado a la potencia natural del entendimiento que conoce las cosas *sub ratione communiiori*<sup>33</sup> (lo cual define y da prueba de garantía la existencia misma del pensamiento metafísico); a saber, bajo el concepto más común que es el del ser (*ens*), pues en él concurren, como se dijo, lo común y lo virtual. Escoto expresa su posición de esta forma:

...digo que el primer objeto de nuestro entendimiento es el ser (*ens*), ya que en él concurren las dos primacías, de comunidad y de virtualidad. Todo inteligible por sí o incluye esencialmente la razón del ser (*rationem entis*) o está contenido virtual o esencialmente en lo que

<sup>31</sup> *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 3, n. 10: "... parece que Dios podría ser conocido naturalmente por nosotros, y también las sustancias inmateriales, cosa que hemos negado".

<sup>32</sup> *Ibid.*, n. 5: "Deus non habet naturalem ordinem ad intellectum nostrum *sub ratione motivi*, nisi forte sub ratione alicuius generalis attributi, sicut ponit illa opinio; ergo non est objectum primum nisi sub ratione illius attributi" (Las cursivas en el texto latino son mías).

<sup>33</sup> *Ibid.*, n. 3: "Visus non cognoscit aliquid sub ratione communiiori, quae sit ratio coloris vel lucis, nec imaginatio aliquid sub ratione communiiori, quam sit ratio imaginabilis, quod est primum objectum eius; sed intellectus cognoscit aliquid sub ratione communiiori, quam sit ratio entis materialis, quia cognoscit aliquid sub ratione entis in communi, alioquin Metaphysica nulla esset scientia intellectui nostro".

incluye esencialmente la razón del ser. Todos los géneros, especies e individuos, y todas las partes esenciales de los géneros y el ser increado, incluyen el ser quidditativamente (*quidditative*). Todas las diferencias últimas están incluidas en alguno de éstos esencialmente. Todas las pasiones del ser están incluidas en el ser y en sus inferiores virtualmente. Por tanto, aquellos [objetos] que no son (dichos) unívocos *in quid*<sup>34</sup>, están incluidos en aquellos que son unívocos de la manera dicha. Y así queda claro que el ser tiene la primacía de la comunidad quidditativa en relación a los primeros inteligibles; es decir, a los conceptos quidditativos de los géneros, especies e individuos, y de las partes esenciales de todos éstos, y del ser increado; y tiene la primacía de la virtualidad a (todos) los inteligibles incluidos en los primeros inteligibles; es decir, en relación a los conceptos cualitativos de las diferencias últimas y sus propias pasiones...<sup>35</sup>.

Frente a la especie, de sí confusa e indistinta<sup>36</sup>, el ser, en tanto absolutamente simple, se presenta como el primero

<sup>34</sup> Predicar *in quid* significa predicar la esencia entera o una parte de ella.

<sup>35</sup> *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 3, n. 8: "...dico quod primum objectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrunt duplex primitas, scilicet communitatis, et virtualitatis. Nam omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter, vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis. Omnia enim genera et species, et individua, et omnes partes essentiales generum, et ens increatum includunt ens quidditative. Omnes differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum essentialiter. Omnes passiones entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter. Igitur illa, quibus ens non est univocum [dictum] *in quid*, includuntur in illis quibus ens est sic univocum. Et ita patet, quod ens habet primitatem communitatis ad prima intelligibilia, hoc est, ad conceptus quidditativos generum et specierum et individuorum et partium essentialium omnium istorum et entis increati, et habet primitatem virtualitatis ad [omnia] intelligibilia inclusa in primis intelligibilibus, hoc est, ad conceptus qualitativos differentiarum ultimarum et passionum propriarum" (Las cursivas en el texto latino son mías).

<sup>36</sup> Cf. nota 25; *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 2, n. 21: "Confuse dicitur aliquid concipi, quando concipitur sicut exprimitur per nomen; distincte vero quando concipitur, sicut exprimitur per definitionem".

en concebirse distintamente<sup>37</sup>: en él todos los elementos comprendidos en su razón esencial, incluidos todos los conceptos inferiores *quiditativos*, hallan definición<sup>38</sup>. Los objetos concebidos distintamente parten, pues, de lo más común, que es su razón esencial, y todo lo que en ella se incluye. Es en esta esfera del conocimiento ontológico-trascendental en que se funda el conocimiento posible y verdadero de Dios, que no puede ser conocido más que en el concepto unívoco del ser (*ens*), común y distinto, obtenido de las creaturas, y elevado según el orden de perfección (*ordo perfectionis*); porque la razón unívoca del ser se extiende tanto al ser finito, del que puede predicarse *in quid*, como al ser infinito<sup>39</sup>: el ser está contenido esencialmente en todo lo que es, “porque – como dice Riesco– lo que es, es esencialmente un ser”<sup>40</sup>. Así, la metafísica se postula como primera en el orden del saber distintamente y ofrece conocimiento cierto y distinto sobre el que se construyen las demás ciencias.

## **2. El ser unívoco en tanto *primum cognitum* es un *ens logicum***

Como queda dicho, la posibilidad del concepto unívoco del ser es concomitante a la postulación del *primum obiectum* del entendimiento por orden de generación, porque el *primum cognitum* en ese orden no es –contrariamente a Aristóteles–

<sup>37</sup> *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 2, n. 24: “Ens est primus conceptus distincte conceptibilis”.

<sup>38</sup> *Idem.*: “Nihil concipitur distincte, nisi quando concipiuntur omnia quae includuntur in ratione eius essentiali (...) Cognoscere distincte habetur per definitionem, quae inquiritur per viam divisiones, incipiendo ab ente usque ad conceptum definiti”.

<sup>39</sup> *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 2, n. 5: “Intellectus viatoris potest esse certus de Deo quod sit ens, dubitando de ente finito, vel infinito creato vel increato; ergo conceptus entis de Deo est alius conceptus a conceptu isto vel illo, et ita neuter ex se, sed in utroque includitur: ergo univocus”.

<sup>40</sup> J. RIESCO, “Evolución del concepto de ser en el pensamiento de Escoto”, en *Salmanticensis* 13/3 (1966) 619.

una entidad física (la *species specialissima*) sino un concepto *sub ratione communiori* que es el *ens* en el que concurren lo común y lo virtual: “...dico quod primum objectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrunt duplex primitas, scilicet communitatis, et virtualitatis”<sup>41</sup>. Si bien Dios no es objeto que se ordena al intelecto *sub ratione motivi*<sup>42</sup> (como causa-motivo), sí lo es *sub ratione entis in communi*<sup>43</sup>, conforme a la potencia del entendimiento cuya *ratio* no está contenida en la simple aprehensión de la quiddidad sensible, de sí confusa y múltiple. El *primum cognitum* por orden de adecuación no es, pues, sino el de la especie singular (audible, visible, tangible) que mueve al sentido *efficacius et fortius*<sup>44</sup>, involuntariamente; pero por orden de generación u origen, la causa que mueve a intelección pasa por la representación del objeto y la agencia voluntariosa del *intellectus agens*. Ningún concepto se realiza sino en virtud de ellas<sup>45</sup>. Mientras lo primero toca al estado actual en que el hombre se encuentra de frente a las cosas, lo segundo atiende al entendimiento en cuanto tal en el que se dan propiamente los objetos de conocimiento. Un objeto que no es conocido no es un objeto.

Esta diferencia de *ordo*, de orden en la generación del *primum cognitum* introducida por Escoto, halla eco en la célebre obra –pseudo-escotista– de Thomas de Erfurt, en su *Tractatus*

<sup>41</sup> Cf. *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 3, n. 8.

<sup>42</sup> Cf. *ibid.*, n. 5.

<sup>43</sup> Cf. *ibid.*, n. 3.

<sup>44</sup> Cf. *ibid.*, n. 22-23.

<sup>45</sup> Cf. *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 2, n. 8: “...nullus conceptus simplex fit modo naturaliter in intellectu nostro, nisi qui potest fieri virtute istorum”.

*de modis significandi seu Grammatica speculativa*<sup>46</sup>, para quien el concepto del *ens* es el primero y pertenece a los *maxime scibilie*, a los de mayor certeza, en el sentido de que es el más cierto al comienzo de todo, no en el orden temporal sino lógico, porque –como comenta Heidegger– es “la condición para la posibilidad de conocer objetos en general”<sup>47</sup>. Como en Escoto, se ha de establecer necesariamente una doble distinción: una de tipo ontológico, entre el *ens reale (ens naturae)*, el mundo real sensible, y el *ens rationis (ens in anima)*, una realidad lógica que pertenece al alma; y, correlativa a ésta, una distinción de tipo epistemológico, entre la simple aprehensión involuntaria y el juicio voluntarioso *in anima*, en el que se da precisamente una composición de elementos a través de la cópula *est*<sup>48</sup> que vehicula no la predicación de existencia ni la simple adecuación (*subsumption*) entre los extremos –como era generalizado pensar en la escolástica–, sino el conocimiento de la verdad: el *juicio* es el lugar en el que el sentido de validez se manifiesta. Mientras a la simple aprehensión se opone un no-conocimiento

<sup>46</sup> Thomas de Erfurt (alrededor del 1300) fue uno de los filósofos medievales que más influencia tuvo por la centralidad que dio a los *modi significandi* en su análisis del discurso. El *De modis significandi* de Thomas de Erfurt, constituido en el manual del modismo durante el s. XIV, fue editado al interior de la *Opera Omnia* de Duns Escoto en virtud –quizá– de la proximidad de las posturas metafísicas que se encuentran en ambos filósofos. La adjudicación a Escoto de la obra de Thomas fue un error histórico del que no fueron conscientes sus comentaristas, como M. Heidegger, cuya tesis de habilitación *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916) debía haber llevado por titulado *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Thomas von Erfurt*.

<sup>47</sup> “[E]ns has the exact meaning of the condition for the possibility of knowing objects in general”. Cf. H. J. ROBBINS, *Duns Scotus’ Theory of the Categories and of Meaning by Martin Heidegger*. Translated from the German and with Introduction by H. J. Robbins, Ann Arbor, MI 1978, 30.

<sup>48</sup> “Est” equivale a “ser válido para”, afirma Heidegger en J. A. ESCUDERO, “Del sujeto epistemológico al horizonte translógico de la vida humana: un estudio crítico del problema de la fundamentación de la lógica en los primeros escritos de Heidegger (1912-1916)”, en *Diánoia* 45 (1999) 94.

(*non-cognizance*), una in-consciencia del objeto, al juicio se le opone la falsedad: “todo conocimiento es un juicio y todo juicio es un conocimiento”<sup>49</sup>.

Todo ello postula que el objeto de conocimiento cuya verdad se da en el juicio excluye que la conformidad con el objeto sea una simple reproducción de la cosa (adecuación aristotélica a la quiddidad de lo sensible, el *ens naturae*). Esto se ilustra a través de la distinción entre el contenido del juicio y el acto de juzgar (la capacidad de juzgar). Si para la determinación del sentido válido y objetivo del juicio el acto de juzgar procede comparando “la relación de juicio de sentido A”, recibido como conocimiento por el sujeto, con “el estado de cosas B”, tal como ocurre en la realidad, ¿qué es lo que determina la validez y objetividad de la nueva relación de juicio resultante C? ¿Una nueva comparación mediada a partir de este juicio? Por un lado, ello llevaría a un *processus in infinitum* sin lograr nunca establecer un conocimiento verdadero; por otro, y lo que es más, “el estado de cosas B”, tal como ocurre en la realidad, no se da sino como *primum obiectum* de conocimiento por orden de generación, un juicio de sentido que o bien es el mismo del juicio de sentido A (lo cual llevaría a tautología), o bien es otro juicio de sentido D, lo cual daría lugar a dos juicios de sentido distintos sobre el mismo estado de cosas<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> “All cognition is judgment and every judgment is cognition”. Cf. H. J. ROBBINS, *Duns Scotus’ Theory of the Categories and of Meaning by Martin Heidegger*, 86.

<sup>50</sup> El texto latino –más conciso– de esta ilustración se encuentra en la obra ya citada de H. J. ROBBINS, *Duns Scotus’ Theory*, XXI (en la nota 11 correspondientes al segundo capítulo de su disertación), bajo la cita l. c. 339a ff.: “Contra hoc quod superius dictum est, quod veritas complexi cognoscitur per hoc, quod intellectus apprehendit conformitatem actus componendi entitati extremorum istius complexi, arguitur: quoniam quando comparo actum compositionis A rei B, hoc facio actu compositionis C; quomodo sciam istam secundam compositionem C esse veram? Si per aliam compositionem, erit processus in infinitum, antequam cognosatur

Esto deja al descubierto la dificultad de la mencionada teoría de la reproducción que ve el conocimiento como un representar, porque, como señala M. Heidegger a este respecto, “es simplemente imposible comparar el sentido del juicio con los objetos reales, pues sólo se sabe de los objetos reales precisamente a través del conocimiento —el juicio”<sup>51</sup>. Asentada la heterogeneidad existente entre el *juicio* (la validez y la objetividad) y los objetos conocidos en él, se abandona la teoría de la reproducción y se apuesta por la del pensamiento de la inmanencia. Se rompe con la postulación del sentido de verdad por simple adecuación fisio-psicológica a la quiddidad de lo sensible y se funda, comenta Heidegger, “la validez absoluta de la verdad y la auténtica objetividad”<sup>52</sup>.

Se marca así los límites entre los ámbitos de la psicología y la lógica. Mientras el *primum objectum* por orden de adecuación es un *ens naturae*, una *species specilissima*, confusa e indistinta, que mueve a los sentidos, y en el que el psicologismo aristotelista pretende encontrar el fundamento de la verdad (por adecuación al estado de cosas *extra anima*, lo cual ha sido abandonado), el *primum objetum* por orden de generación, el *ens comunissimum*,

veritas compositionis A et ita nunquam cognoscetur... Item si debeo cognoscere A esse veram per collationem ad rem, oportet igitur rem cognoscere; quo ergo actu? Si eodem qui est A, ídem cognosco per C, si alio ut ipso D, ergo duo actus simul de eadem re...”

51 “For it is simply impossible to compare the sense of judgment to the real objects (Objekte) since I only know of the real objects (Objekte) just exactly through cognition —judgment”. H. J. ROBBINS, *Duns Scotus’ Theory of the Categories and of Meaning by Martin Heidegger*, 91.

52 “It is precisely because of the absolute primacy of valid sense that the measuring rod of all psychological, psychological, and economic-pragmatic theories of cognition is broken and there is inconcussibly grounded the absolute validity of truth, genuine objectivity”. H. J. ROBBINS, *Duns Scotus’ Theory of the Categories and of Meaning by Martin Heidegger*, 91.

es un *ens rationis* en el que la lógica<sup>53</sup> centrada en el juicio *in anima* halla la manifestación inmanente de la verdad y de la objetividad; un *ens logicum* que no hace parte de la realidad psicológica, sino que, en tanto sentido y significado, se muestra como una esfera distinta y propia respecto al mundo de lo real<sup>54</sup>. El *ens rationis*, que es el contenido (el sentido de los actos psíquicos), es un *ens cognitum*, conocido y juzgado, del que se dice que tiene su propia objetividad. La univocidad del ser escotista, en tanto categoría de las categorías bajo la que se conocen en homogeneidad los singulares y múltiples *ens reale*, es propia del ámbito de sentido.

### 3. Hacia un horizonte de validez universal: el *ens verum*

La distinción de la esfera lógica del *ens in anima* (el *ens logicum*) respecto de la psicológica del *ens extra anima* (el *ens reale*), permite fundar una lógica pura centrada en la validez del sentido del juicio. Lo que ha de entenderse por *sentido* es posible leerlo en la tesis doctoral de 1913 de Heidegger, una intuición que la lectura y descubrimiento del *Tractatus de modis significandi* sólo parece respaldar:

El *sentido* se halla en la más estrecha conexión con aquello que designamos de manera general con *pensar*; pero por pensar no comprendemos el concepto amplio de representación, sino el pensar que puede ser correcto o

<sup>53</sup> “Lógica” no ya en sentido aristotélico-silogístico sino en sentido de una lógica filosófica que atiende a la naturaleza de la verdad y la validez del juicio; o, como lo expresara J. A. Escudero, “una ciencia que da validez a las estructuras de sentido o formas de significación”; un “afrontar la lógica desde la óptica de la validez del sentido en detrimento del proceso mental del pensar”. J. A. ESCUDERO, “Del sujeto epistemológico al horizonte translógico de la vida humana”, 67s.

<sup>54</sup> “Rickert calls logical sense «non-real»”. H. J. ROBBINS, *Duns Scotus’ theory of the categories and of meaning by Martin Heidegger*, 95.

incorrecto, verdadero o falso. A cada juicio le acompaña, pues, un sentido inmanente. La forma real y efectiva del sentido es la validez [...]. Reconocemos la validez como la forma real y efectiva de la lógica; es el sentido el que vale y el que, por tanto, “encarna” la lógica<sup>55</sup>.

El conocimiento del ser es ya valorativo<sup>56</sup>; y el juicio, con su intencionalidad y estructura, con su valor de verdad y validez, es el lugar en el que la lógica filosófica encuentra su punto de viraje hacia una fundamentación metafísica de lo lógico, porque –con Lotze<sup>57</sup>– mientras los actos psicológicos del pensar existen como algo temporalmente localizable (*ens naturae*), los contenidos de esos actos existen en su validez intemporal (*ens comunissimum*). El acto de juzgar lo singular está mediado siempre por un nivel de precomprensión del valor de verdad que no responde a la “objetividad” de la disposición psicológica del sujeto respecto al objeto, sino al juicio lógico inmanente de validez universal trans-subjetivo. La verdad objetiva no puede ser una adecuación a lo real temporal sino que se presenta como una manifestación y descubrimiento (*ἀλήθεια*) del ser que se transparente en el juicio de validez intemporal: “la lógica está construida sobre un fondo ontológico”, comprende Heidegger<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Citado en J. A. ESCUDERO, “Del sujeto epistemológico al horizonte translógico de la vida humana”, 68. Escudero expone una amplia síntesis del pensamiento heideggeriano temprano antes y al momento de su contacto con el pensamiento metafísico escolástico.

<sup>56</sup> El conocer como comportamiento valorativo es algo que Heidegger incluye en *Ser y tiempo* como parte de la estructura fundamental de Da-sein: el “cuidado” (*Sorge*).

<sup>57</sup> En J.A. ESCUDERO, “Del sujeto epistemológico al horizonte translógico de la vida humana”, 71.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 80.

## A manera de conclusión: el ser como *ens pulchrum*

De lo dicho se sigue que la pregunta por lo verdadero en sentido propio y originario apela a una realidad transcendental que pasa, en terminología escolástica, de la consideración de un *modus significandi* (forma de significado), fundada en un *modus intelligendi* (el conocimiento en la conciencia), a la de un *modus essendi* (lo dado como *ens unum*<sup>59</sup> et *verum*<sup>60</sup>) que los determina: “la manera como el lenguaje significa algo tiene su fuente inmediata en la manera como el objeto es comprendido por el entendimiento y ambos tienen su raíz y su fundamento en la manera de ser del mismo objeto”<sup>61</sup>. El *primum objectum*, el *ens ut commune omnibus*, convertible a sus *trascendentia*<sup>62</sup> (*unum, verum, bonum et pulchrum*), es la condición de posibilidad de cualquier conocimiento y juicio: sólo en él se da el objeto y la objetividad.

Ahora bien, la consideración del ser como *ens pulchrum* permite señalar las siguientes anotaciones conclusivas en campo estético.

<sup>59</sup> *Unum* que, sin añadir nada a *ens*, lo categoriza de modo privativo: algo es lo que es y no otro.

<sup>60</sup> *Verum* que es una propiedad de todo objeto de conocimiento.

<sup>61</sup> J. A. ESCUDERO, “Del sujeto epistemológico al horizonte translógico de la vida humana”, 96. Las investigaciones en torno a la “gramática especulativa” medieval cobran relevancia, como comenta Escudero, por «el intento de exponer los principios lógicos y ontológicos últimos del pensamiento a partir de las estructuras gramaticales del lenguaje» (*ibid.*, 97).

<sup>62</sup> Los *trascendentia*, los trascendentales, lo son porque *trascienden* todos los géneros categoriales: “un trascendental cualquiera no tiene ningún género bajo el cual está contenido” (*Ord.* I, d. 8, n. 114). Aunque Duns Escoto da a los trascendentales una amplitud mayor que sus contemporáneos, asume “los convertibles con el ser” como parte de su metafísica de los trascendentales. Sobre esto, cf. J. A. MERINO, *Juan Duns Escoto: introducción a su pensamiento filosófico-teológico*, Madrid 2007, 56-58.

1. Porque “todas las pasiones del ser están incluidas en el ser y en sus inferiores virtualmente”<sup>63</sup>, en tanto *ens pulchrum*, el *primum objetum* es la condición de posibilidad de un tipo específico de juicio inmanente universal trans-subjetivo del que dependa no la validez de un juicio de sentido (*ens verum*) o la validez de un juicio moral (*ens bonum*), sino la validez universal de la predicación de lo bello; esto es, un juicio estético fundado no en esfera fisio-psicológica (*extra anima*) sino lógica, porque el ser es, por definición, *ens in anima*. El *ens logicum*, del que sólo puede decirse que es y sobre el que descansa toda otra apertura, “es el claro en cuyo interior pueden manifestarse todas las cosas. Sin un concepto previo del ser no hay experiencia”<sup>64</sup>. Sin un concepto previo del *ens pulchrum* no habría, pues, experiencia de lo bello.
2. Por otro lado, el hecho del abandono del escotismo a una teoría de la reproducción y su apuesta por la del pensamiento de la inmanencia, como queda dicho, no significa que lo real se pierda de vista: “una idea de inmanencia correctamente entendida no descarta la realidad ni causa que el mundo exterior se pierda en un sueño”<sup>65</sup>. El *ens reale* es la ocasión necesaria, metodológicamente primera, de la generación del

63 *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 3, n. 8: “Omnes passionis entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter...”. Las “pasiones del ser” son los atributos o conceptos cualitativos del ser –aquellos que lo cualifican directa y simplemente–; es decir, los tradicionalmente llamados trascendentales convertibles con el ser.

64 J. A. ESCUDERO, “Del sujeto epistemológico al horizonte translógico de la vida humana...”, 98.

65 “A correctly understood idea of immanence doesn’t remove reality and cause the external world to fade into a dream”. H. J. ROBBINS, *Duns Scotus’ theory of the categories and of meaning by Martin Heidegger*, 91.

*primum objetum*. Los juicios lógicos presuponen una experiencia ante-predicativa (*modus essendi* previo al *modus intelligendi* y *significandi*) que se articula en la vida y en relación a las cosas: en virtud de un juicio estético inmanente válido universalmente se dice que algo es bello, aquí y ahora.

3. Siendo Dios el *ser* en grado sumo, con todos sus *transcendentia*, unívoco al ser de la creatura, se debe seguir que toda experiencia estética (del tipo “esto *est* bello”) fundada bajo el concepto previo del *ens pulchrum*, derivaría, por univocidad, de una experiencia de lo bello en grado sumo; una experiencia (mística) de lo divino en la creatura.

## Bibliografía

DE SAINT MAURICE Beraud, *Juan Duns Escoto. Un doctor de los nuevos tiempos*, Spiritus, Buenos Aires 1956.

DUNS SCOTI Ioannis, *Opera Omnia*. Tomo IX, Vivès, Paris 1893.

ESCUADERO Jesús Adrián, “Del sujeto epistemológico al horizonte translógico de la vida humana. Un estudio crítico del problema de la fundamentación de la lógica en los primeros escritos de Heidegger (1912-1916)”, en *Diánoia* 45 (1999) 65-113.

ESCUADERO Jesús Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Herder, Barcelona 2010.

HEIDEGGER Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid 2003.

MERINO José Antonio, *Juan Duns Escoto: introducción a su pensamiento filosófico-teológico*, BAC, Madrid 2007.

RIESCO José, “Evolución del concepto de ser en el pensamiento de Escoto”, en *Salmanticensis* 13/3 (1966) 609-620.

ROBBINS Harold J., *Duns Scotus' Theory of the categories and of meaning by Martin Heidegger*. Translated from the German and with Introduction by H. J. Robbins, University Microfilms International, Ann Arbor, MI 1978.

SALINAS L. Héctor H., “Juan Duns Escoto: cuestiones sobre las categorías de Aristóteles, QQ. 1-3”, en *Universitas Philosophica* 67 (2016) 275-302.

## **Evaluadores de artículos, yachay N° 75**

Dra. Noemi Sanches	Instituto Universitario Sophia, Italia
Dr. Tommaso Bertolasi	Instituto Universitario Sophia, Italia
Dr. Raúl Buffo	Instituto Universitario Sophia, Italia
Dra. Cristina Montoya	Instituto Universitario Sophia, Italia
Dr. Daniel López	Universidad Católica de Córdoba
Dr. Enrique Mayocchi	Universidad Católica Argentina
Dr. Waldecir Gonzaga	Pontificia Universidad Católica, Rio de Janeiro, Brasil
Dra. Aparecida Vasconcelos	Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, Brasil
Dr. Jhon Jairo Serna	Universidad Católica del Oriente, Colombia
Dra. Bernardeth Caero	Facultad de Teología San Pablo, Universidad Católica Boliviana
Dra. Sonia Vargas	Facultad de Teología San Pablo, Universidad Católica Boliviana
Dr. Ramiro Lobatón	Facultad de Teología San Pablo, Universidad Católica Boliviana
Dr. Luis Alberto Vaca	Facultad de Teología San Pablo, Universidad Católica Boliviana
Dr. Walter Viviani	Facultad de Teología San Pablo, Universidad Católica Boliviana
Dr. Óscar Gracia	Facultad de Teología San Pablo, Universidad Católica Boliviana
Mgr. Larissa Arancibia	Facultad de Teología San Pablo, Universidad Católica Boliviana
Mgr. Iván Gutiérrez	Filosofía y Letras, Universidad Católica Boliviana
Lic. Luis Ponce de León	Facultad de Teología San Pablo, Universidad Católica Boliviana





**yachay**