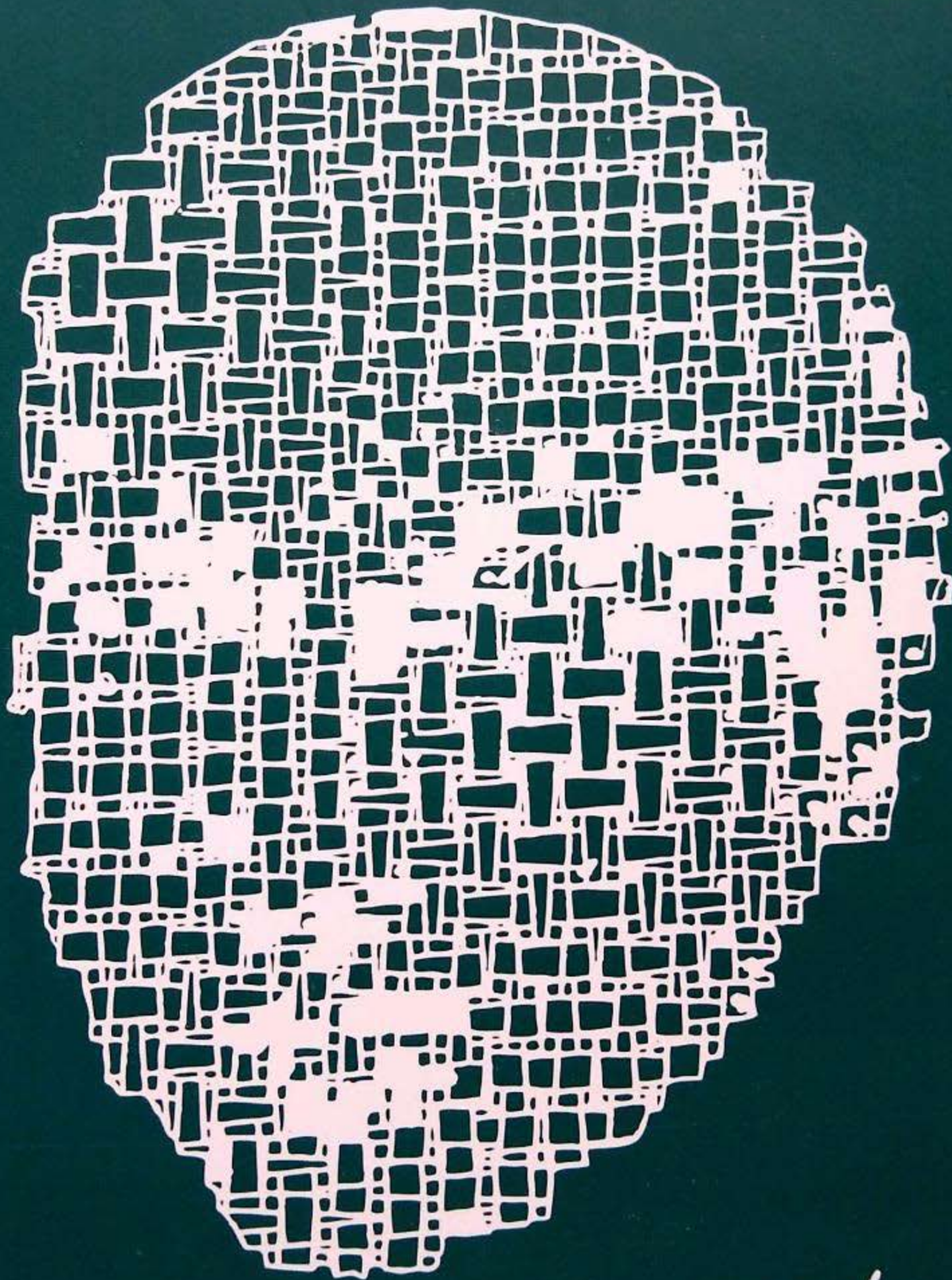


# ANALOGÍA

FILOSÓFICA

ISSN 0188-896X



REVISTA DE FILOSOFÍA

AÑO XXXV 2021 No. 1



*ANALOGIA* es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores. Los artículos publicados son de la responsabilidad de los autores.

*ANALOGIA* aparece semestralmente. El primer fascículo abarca de enero a junio y el segundo de julio a diciembre de cada año.

*ANALOGIA* está indexada en Dialnet y en Philosopher's Index.

Director:

Mauricio Beuchot

Secretaría de Redacción:

Diana Alcalá Mendizábal

Consejo Editorial:

Ignacio Angelelli (*Austin, Texas*)  
Tomás Calvo (*Granada, España*)  
Alberto Carrillo Canán (*U. Aut. Puebla*)  
Roque Carreón (*Valencia, Venezuela*)  
Juan R. Coca (*Valladolid, España*)  
Marcelo Dascal (*Tel Aviv, Israel*)  
Luis Flores H. (*PUC de Chile*)  
Jesús García (*Guadalajara, Jal., México*)  
Jorge J. E. Gracia (*Buffalo, N.Y.*)  
Jean Grondin (*Université de Montreal*)  
Klaus Hedwig (*Aquisgrán, Alemania*)  
Carlos I. Massini (*Mendoza, Argentina*)  
Angel Muñoz García (*Maracaibo, Venezuela*)  
Lorenzo Peña (*Madrid, España*)  
Livio Rosetti (*Perugia, Italia*)  
Philibert Secretan (*Friburgo, Suiza*)  
Alejandro Tomasini Bassols (*UNAM, México*)

**Suscripción anual (2 números): 50 US dls. o equivalente en moneda nacional**

**Precio de cada número: 25 US dls. o equivalente en moneda nacional.**

## Artículos

- Franz-Josef Bormann  
«Capacidad de Acción» y «Vida Buena»  
a Favor de un Perfeccionismo Débil 3
- Silvia Gabriel  
Acerca del Fenómeno de la “Imagen”  
en las Ciencias Humanas.  
Su Fundamentación Teórica  
y su Proyección Práctica. 27
- Ramón López González  
Acotaciones Hermenéuticas para la  
Enseñanza de la Historia de la Filosofía 61
- Julio Quesada  
Andros Saldaña  
Martin Heidegger:  
La “Destrucción” de la Historia de la  
Filosofía. Una Perspectiva Biopolítica 77
- Diana Alcalá Mendizábal  
Discriminación por los Contagios De  
Covid-19, Urgencia de una Educación Ética  
desde la Hermenéutica Analógica 119
- Mauricio Beuchot  
El Pluralismo Analógico de  
los Derechos Humanos. su Enseñanza 137

## «CAPACIDAD DE ACCIÓN» Y «VIDA BUENA» A FAVOR DE UN PERFECCIONISMO DÉBIL\*

Franz-Josef Bormann,  
Universidad de Tubinga,  
Tubinga, Alemania.

\*Este artículo forma parte del libro: Mathias Hoesch, Sebastina Muders, Markus Rüter (Eds.), Glück – Werte – Sinn. Metaethische, etische und theologische Zugänge zur Frage nach dem guten Leben, Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, 2012 pp. 177-194. Traducción del original en alemán por Luis Armando Aguilar Sahagún.

Los multifacéticos esfuerzos filosóficos que buscas rehabilitar la categoría de la “vida Buena”, durante mucho tiempo reprimida, han dado pié, entre tanto, al surgimiento de una discusión que, desde un punto de vista sistemático, al margen de su carácter heterogéneo e inconcluso, parece ofrecer al menos tres puntos significativos de cristalización. En primer lugar, la pregunta por *el contenido* del perfil de una vida „buena“, „lograda“ o „con sentido“. En segundo lugar, el debate epistemológico por el estatus y el alcance de los juicios de la razón práctica y, en tercer lugar, la discusión acerca de las consecuencias ontológicas de una interpretación (anti-)realista de valores y bienes morales.

El propósito de las siguiente reflexiones, que centran su interés ante todo en el primero de los contextos de discusión señalados consiste en argumentar a favor de una versión no-naturalista de una concepción objetiva, de un perfeccionismo débil dóbil de la „vida buena“, orientada por el concepto de capacidad de acción<sup>1</sup>. Para ello, en mi argumentación, como

---

<sup>1</sup> A fin de evitar posibles malentendidos a la vista de la pluralidad semántica del concepto de „bueno“ sea expresamente enfatizado que uso adjetivo en la expresión „vida buena“ es entendido aquí en concordancia con la tradición entendido en un sentido moral. En lo que sigue se trata entonces de la pregunta acerca de como podría entenderse un concepto de la „vida buena“ que se presente con la exigencia de rectitud moral, y no del intento, que precede a esta pregunta, de

un primer paso, delimitaré mi posición de otras dos, de las cuales, una es puramente formalista, y la otra se orienta por un naturalismo. En un segundo paso, más amplio, expondré la conexión entre „la vida buena“ y la „capacidad de acción“ del individuo. Estas consideraciones concluyen con algunas reflexiones ejemplares acerca de la relevancia de la fe religiosa para una interpretación más cercana de esta categoría.

## 1. Delimitación frente al formalismo y el naturalismo

Antes de intentar delinear mi propia posición, se habrá de aludir a dos intentos recientes de interpretación de la „vida buena“ que a mi modo de ver aparecen menos convincentes. Se trata, por una parte, de planteamiento interpretativo puramente formal de una Ética de la virtud de A. MacIntyre, y de la interpretación natralista del bien por parte de P. Foot, por otra.

### 1.1 El intento de A. MacIntyre de una determinación de la vida buena“ a partir de una Ética de la virtud

El profesor norteamericano de Ética A. MacIntyre no solo se ha destacado como un de los críticos más radicales de la herencia filosófica de la Ilustración, sino que en el proceso de su planteamiento por un giro hacia una Ética de la virtud también se ha comprometido en la teoría moral por una recuperación de la categoría del bien<sup>2</sup>. De acuerdo con MacIntyre la filosofía moral post-kantiana labora, junto con un notable olvido histórico, un individualismo cuestionable y en problemática dependencia de ese olvido histórico de una dicotomía entre hechos y valores, sobre todo en un problema no resuelto de carácter teleológico, que en último término hunde sus raíces en un esfuerzo inconsistente de la filosofía de la ilustración, para, por una parte, delimitarse radicalmente del esencialismo aristotélicos predominante hasta entonces, junto con su representación del telos normativo inscrito en la

---

asegurar argumentativamente el paso a una consideración decididamente moral a partir de una representación extra-moral de lo „bueno“.

<sup>2</sup> MacIntyre (1981).

esencia de la naturaleza humana, y por otra parte, sin embargo, creer poder sostenerse en esta fundamento normativo justamente mediante esta base metafísica.

Dado que, no obstante, esta doble estrategia obviamente no funcionaría, la Ética actual tiene, a su parecer, solo la opción, o bien de, con Nietzsche, despedirse de una vez por todas de una gran parte de las convicciones morales tradicionales, o bien de intentar reconstruir una reformulación adecuada a nuestra época de la Ética aristotélica, que supere su dependencia de una „biología metafísica“ que, entre tanto, es ya obsoleta. Justamente es este último objetivo lo que MacIntyre mismo se propone alcanzar. Para ello, una nueva formulación del concepto aristotélico de virtud constituye la pieza clave de su proyecto con ayuda del cual espera poder romper con el dominio del concepto de norma, regla y decisión en la teoría moral contemporánea, e iniciar así un giro dentro de la teoría moral.

Para ello son decisivos tres elementos constitutivos en la definición de una tal transformación de la comprensión de la virtud. El primero de ellos consiste en el concepto de „praxis“, bajo el cual MacIntyre comprende „toda forma coherente y compleja de actividad humana fundamentada y cooperativa mediante la cual se realizan los bienes inherentes a esta forma de actividad“<sup>3</sup>. Con base en la posible conflictividad entre campos de acción específicos y la necesidad de asegurar la identidad de la persona durante toda una vida, es necesario, en segundo lugar, de un Telos que abarque toda la acción humana, que MacIntyre describe como „la unidad de una búsqueda narrativa del bien“. Expresamente MacIntyre constata en este sentido:

Para el ser humano la vida buena es la vida que se emplea en la búsqueda de la vida buena; y las virtudes necesarias para la búsqueda son aquellas que nos ponen en situación de comprender, qué además y en qué más consiste la vida buena del hombre.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> MacIntyre (1981), 175.

<sup>4</sup> MacIntyre MacIntyre (1987), 293.



El tercer elemento de la definición que amplía la perspectiva predominantemente individual hasta este punto en una de tipo social consiste en el concepto de la „tradición“<sup>5</sup>. MacIntyre cree que con esta nueva formulación „teleológico-social“ de tres miembros no solo ha rescatado el contenido decisivo de la teoría moral aristotélica, sino que también vuelve a colocar la ética moderna sobre una base objetiva.

Sin poder entrar aquí en una crítica completa de esta posición, que junto a lo forzado de la construcción del marco histórico<sup>6</sup> también tendría que tematizar la cuestionabilidad de la afirmación acerca de un primado lógico del concepto de virtud ante el concepto de la norma<sup>7</sup>, se aludirá en este contexto solamente a algunas Ungereimtheiten en el propia concepción de virtud de MacIntyre.

De hecho, ninguna de las tres aspectos definitorias nombradas es adecuado para garantizar la objetividad de este concepto. Dado que también pueden darse formas de praxis moralmente dudosas, lo cierto es MacIntyre remite a una representación de un Telos comprensivo que trasciende el de bienes parciales dispares de las acciones concretas hacia un bien comprensivo, y de este modo tendría que proveer el buscado criterio de objetividad de acciones individuales hacia lo comprensivo. Esta conexión entre virtud y Telos, en el fondo aristotélica, presenta, no obstante, un deficit decisivo.

De manera distinta de como lo hace Aristóteles, MacIntyre no entiende bajo este Telos el despliegue de las capacidades humanas fundamentales<sup>8</sup>, sino la „unidad narrativa“ de una „búsqueda del bien del hombre“, que como tal es definida de manera puramente formal o funcional. Sin embargo es

---

<sup>5</sup> De acuerdo con MacIntyre la „meta y objetivo de las virtudes no consiste solamente en mantener las relaciones necesarias para lograr la multitude de bienes inherentes a una práctica, como tampoco en mantener la forma de una vida individual en la que puede ese individuo puede buscar ese bien particular como el bien de toda su vida, sino también en preservar aquella tradición que provee el contexto histórico necesario tanto de la práctica como de la vida del individuo“ (traducción de la traducción alemana citada por el autor). (MacIntyre [1987], 297).

<sup>6</sup> Cf. Schneewind (1983).

<sup>7</sup> Cf. Bormann (1988), especialmente pp. 48-76.

<sup>8</sup> Vgl. EN I 6.

fácilmente imaginable que también la búsqueda consecuente de un objetivo vital moralmente inaceptable pueda establecer la unidad del proyecto de vida, y así ofrecer el contexto necesario para comprender el sentido de acciones individuales.

Por ello, para asegurar la objetividad moral, se requiere de un criterio de juicio con contenido de la cualidad de un proyecto de vida que vaya más allá de la constatación de la mera unidad.

Lamentablemente MacIntyre queda en deuda respecto a este criterio.<sup>9</sup> Con ello se le asigna un significado primordial al concepto de la „tradición“ como tercer y último factor de la definición de su concepto de virtud. Basado en la renovada carencia, para nada casual, de un principio de juicio plausible de tradiciones disparadas<sup>10</sup> se hace cercana la conclusión de que la doctrina de la virtud de MacIntyre (¿contra su voluntad?) conduce a una ética extremadamente conservadora que, como consecuencia de su sistemática represión de la problemática normativa, en último término cae víctima de aquel relativismo que precisamente pretendía superar bajo el signo de una comprensión objetiva de la virtud.

### 1.2 P. Deteminación naturalista de „lo bueno“ según Foot

Un tratamiento del problema teleológico, en el fondo igualmente cuestionable lo encontramos en la obra tardía de P. Foot<sup>11</sup>. En ella, sin embargo, se interpreta la representación de un bien omniabarcante de la vida humana no de modo *formalista*, sino *naturalista*.

Foot cree „que las valoraciones del querer humano y del actuar tienen la misma estructura conceptual que las

---

<sup>9</sup> De ahí que M.S. Prakash y M. Weinstein hayan constadado con razón: „The telos must emerge as more than a necessary formal fiction. MacIntyre owes us more of an account of ‚the good for man‘ than the opaque if not circular definien ‚search for the good for man‘ if he is to combat relativism and resuscitate the healthy sense of objectivity that he claims pervades the pre-Enlightenment moral project.“ (Prakash/Weinstein [1982], 44). Cf. también Schneewind (1982), 659; Downing/Thigpen (1984), 43; Wachbroit (1983), 573; así como Feldman (1986), 313-316.

<sup>10</sup> Para el esfuerzo tardío de MacIntyre de debilitar este reproche mediante un análisis diferenciado del concepto de tradición Cf. MacIntyre (1990).

<sup>11</sup> Cf. Foot (2003).



valoraciones de propiedades y procesos de otros seres vivos y solo pueden entenderse de acuerdo con este modelo<sup>12</sup>.

Dado que para la fundamentación de juicios de valor extra-morales en el ámbito de las plantas y del mundo de los animales solemos remitirnos a rasgos a los que corresponde “una „cualidad natural“, „independiente“, intrínseca“, que, por tanto no tienen nada que ver con las necesidades y deseos de los miembros de otra de alguna otra especie<sup>13</sup>, para Foot queda establecido, por una parte, que las teorías de valor subjetivistas ampliamente difundidas, en su totalidad tienen que ser falsas. A su modo de ver, por otra parte, también se abre la posibilidad de entender los defectos morales como „una forma del defecto natural<sup>14</sup>. Así Foot está convencido de que nuestras valoraciones morales<sup>15</sup> de las acciones humanas revelan los mismos “*patrones de normatividad natural*” que el de evaluación de nuestro comportamientos extra-morales. El significado de la palabra „bueno“ es, a su modo de ver, el mismo „*que cuando se utiliza para el de la palabra „buenas raíces“ o en „buena disposición de la voluntad humana“*»<sup>16</sup>.

A pesar de la diversidad de la vida humana sería posible „enlistar necesidades humanas bastante generales... de las que depende el bien del hombre en su totalidad.“<sup>17</sup>. Es cierto que el bien del hombre es una categoría sui generis, pero no solo en el caso de plantas y animales, sino también en el caso de los seres humanos, estamos ante una „historia natural“ narrada que, en ambos casos, describe la forma de vida „en que los respectivos individuos logran lo que les conviene“<sup>18</sup>.

¿Qué pensar de esta argumentación? Veamos ante todo los puntos fuertes de este planteamiento: Foot se dirige con razón de manera típicamente realista contra una interpretación subjetivista del referente de acción de los juicios morales. El reconocimiento de una razón para actuar se basa „en hechos

---

<sup>12</sup> Foot (2003), 5.

<sup>13</sup> Foot (2003), 26.

<sup>14</sup> Foot (2003), 27.

<sup>15</sup> Foot (2003), 38.

<sup>16</sup> Foot (2003), 39.

<sup>17</sup> Foot (2003), 43.

<sup>18</sup> Foot (2003), 51.

y conceptos, no en cualesquiera actitudes, sentimientos o metas anteriores<sup>19</sup>. De ahí que no solo se equivoquen teorías extrínsecas de la motivación, sino también el antinaturalismo de G.E. Moore, que desprecia la conexión entre valorar y describir y lo sustituye por un intuicionismo llevado al extremo.

Sin embargo, a esta observación, acertada, a mi modo de ver, se contraponen también una serie de dudosas aseveraciones. De entre los numerosos puntos de crítica, sea destacado solamente la siguiente objeción, que se refiere al concepto central de *„natural goodness“*. Dado que solo puedo calificar como „bueno“ a un hombre o a un contexto vital solo cuando, ante todo, es claro en qué consiste el bien del hombre, la plausibilidad de toda la teoría acerca del bien de Foot depende ultimamente de la fuerza de persuasión de su determinación del bien, para la que se remite a „la historia natural“ y la „forma de vida específica de la especie“ humana.

Ahora bien, el problema de estos dos conceptos centrales consiste en que ambos son moralmente *neutrales* o, con otras palabras, *indeterminados*. Cada una de las capacidades específicas de cada especie discutidas por Foot – la capacidad de habla así como el seguimiento de reglas y la capacidad de cooperación – pueden ser utilizadas en forma moralmente diversa, es decir, bien o mal.

Con ello, sin embargo, la argumentación de Foot se expone a la objeción de la *circularidad*<sup>20</sup>. *En contraste con sus fuentes*, Aristoteles<sup>21</sup> y G. E. M. Anscombe<sup>22</sup>, Foot no distingue entre la vida *humana* específica y la moralmente *Buena* y, por lo tanto, tiende a disolver la Ética en historia natural. Mientras que el problema fundamental en MacIntyre consistió en que, por razón de su *carácter formal* el concepto de la „vida buena“ puede llenarse arbitrariamente, en Foot nos encontramos con la dificultad complementaria de una comprensión del concepto de contenido ciertamente con claras

---

<sup>19</sup> Foot (2003), 23.

<sup>20</sup> Cf. Ricken (2010), 202.

<sup>21</sup> Cf. EN I 6; también: Heinaman (1995).

<sup>22</sup> Cf. Anscombe (1981), 10-21.

conturas, cuyo *realismo*, no obstante, desemboca en un *naturalismo* moral apenas menos peligroso naturalismo.

2. Acerca del significado de la „capacidad de acción“ para la „vida buena“

A la luz del tratamiento, muy problemático, de la herencia aristotélica que se pueden constatar tanto en MacIntyre como también, *mutatis mutandis*, en Foot, podría parecer acertado, tanto más desde una perspectiva de teología moral, proponer aquí el intento de reconstruir los argumentos reales de Aristóteles para una determinación más detallada de lo bueno para el hombre (en el sentido de *to agathon*, *to ariston* o *eudaimonia*), especialmente considerando su famoso argumento-*ergon* en la ÉN I 6, así como las consideraciones correspondientes en EN X – y su influjo en la tradición de la teología moral.

Dado que un análisis histórico de esta naturaleza, que en otro lugar he documentado de frente a la concepción tomásica<sup>23</sup>, que de todos modos sería necesario transmitir con el horizonte de plausibilidad del pensamiento contemporáneo, en lo que sigue se habrá de conectar con otro interlocutor que, si bien desde el punto de vista del contenido se orienta en la dirección bastante semejante, nos conduce más directamente en la controversia actual acerca de la determinación de la „vida buena“. En concreto, me gustaría recordar algunas de las dilucidaciones centrales de J. Rawls y A. Gewirth que, a mi modo de ver, es posible desarrollar en una concepción de un perfeccionismo débil de la „vida buena“.

## 2.1 La mirada liberal del bien de J. Rawls

En el contexto de este trabajo esencialmente me parecen significativas dos reflexiones de Rawls. La primera se refiere al lugar sistemático de la categoría del „lo bueno“. Dado que, de acuerdo con Rawls, las dos conceptos fundamentales de la Ética son „lo justo y lo bueno“<sup>24</sup> decisivamente de lo que se trata es de la relación en que ambas categorías se

---

<sup>23</sup> Cf. Bormann (1999), especialmente, 61-143.

<sup>24</sup> Rawls (1971), 24.



determinan una a la otra. En clara delimitación frente a teorías deontológicas, como por ejemplo, el utilitarismo, que definen „lo bueno en dependencia de lo justo“ y luego determinan lo justo como aquello „que maximaliza lo bueno“<sup>25</sup>, es conocido que el mismo Rawls aboga a favor de una „teoría deontológica... que no determina lo bueno independientemente de lo justo ni lo justo como maximalización de lo bueno“<sup>26</sup>. Su afirmación de un primado lógico de lo justo últimamente tiene la función de asegurar la dignidad moral de lo bueno, y de ninguna manera se propone – como falsamente se le reprocha de parte de comunitaristas- llevar a su marginalización sistemática.<sup>27</sup>

La segunda concepción de refiere a la necesaria diferenciación de diversos niveles de racionalidad teórica al interior del discurso sobre el bien.

Ya el Rawls temprano había indicado que tenemos que „distinguir dos teorías de lo bueno“<sup>28</sup>: una así llamada „teoría débil“<sup>29</sup>, que proporciona las condiciones necesarias acerca de los bienes básicos para la derivación de los principios básico de la justicia<sup>30</sup> –; y otra teoría que, sobre esta base, responde a la pregunta ulterior acerca, por ejemplo, de la definición de una buena acción, de la virtud o del valor moral de una persona y, en último término, remite al último horizonte abarcador de una „vida buena“.

A fin de evitar la fatal impresión de que la concepción de la equidad que él propaga solamente contendría representaciones puramente instrumentales o individualistas del bien, Rawls ha subrayado más tarde la conexión de su tesis de la primacía del bien con cinco ideas significativas para su propio planteamiento: „(1) con la idea de lo bueno como lo racional; (2) la idea de los bienes básicos; (3) con la idea de las concepciones amplias aceptables del bien; (4) con la idea de

---

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Rawls (1971), 30.

<sup>27</sup> Cf. para ello Bormann (2011b), en particular, 168-175.

<sup>28</sup> Rawls (1971), 396.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Ebd.

las virtudes políticas y (5) con la idea de lo bueno de una sociedad (políticamente) bien ordenada“.<sup>31</sup>

La idea de „las concepciones comprensivas aceptables de lo bueno“ resulta de especial interés para nuestra indagación. Pues tras esta idea se esconde la concepción del Rawls tardío según la cual „una pluralidad de doctrinas comprensivas racionales y, no obstante, mutuamente excluyentes, es el resultado natural del uso de la razón humana en el marco de las instituciones libres de una democracia constitucional“<sup>32</sup>.

Para Rawls la causa de este „factum de un pluralismo racional“ es el así llamado „garante del juzgar“<sup>33</sup>, que no solo conducen a una serie de distinciones conceptuales ulteriores (como, por ejemplo, „concepciones políticas“ y „doctrinas comprensivas“), sino que también obligan a una diferenciación de nuestros esquemas de orden de la racionalidad teórica comunes en nuestro país.

Más allá de aquel contraste trivial entre, por una parte, *subjetivismo* racional y *objetividad* universal, por otra, existe, según esto, una forma de *pluralismo* que no solo se muestra como significativo desde el punto de vista de la estabilidad política –por ejemplo, en vista de un posible „consenso comprensivo“<sup>34</sup> de múltiples doctrinas racionales comprensivas-, sino que también se muestra epistemológicamente no sospechoso, por cuanto, no obstante todos los esfuerzos de debilitamiento en el curso del „método de evitación se sustenta en un concepto de razón que desempeña una función de filtro crítico frente a las diversas concepciones de lo bueno.“<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> Rawls (1988), 449.

<sup>32</sup> Rawls (1993), XVI.

<sup>33</sup> Cf. Rawls (1993), 2. Lección §2.

<sup>34</sup> Cf. Rawls (1987), 421-448 así como Rawls (1989), 473-496.

<sup>35</sup> Rawls constata en este sentido: „La unidad de la razón práctica se expresa en que, por definición, lo razonable enmarca lo racional y está absolutamente por encima de ello; es decir, los principios fundamentales de justicia compatibles, en su aplicación dentro de una sociedad bien ordenada son lexicalmente prioritarias frente a las exigencias de lo bueno... lo razonable y lo racional están unidos en un único sistema de la razón práctica que afirma [establece firmemente] un estricto primado de lo razonable frente a lo racional.“ (Rawls [1980], 319). (traducción del traductor de la cita original). Cf. también Rawls (1988), 449-472.

Sin que nos sea posible aquí ocuparnos más de cerca en los detalles acerca de la razón teórica de la obra tardía de Rawls,<sup>36</sup> séame permitido mencionar aquí solamente dos problemas a mi modo de ver irresueltos que merecen una atención especial para una determinación convincente de la „vida buena“.

El primer problema se refiere a la doctrina acerca de los bienes que constituye el núcleo de la así llamada „teoría débil del bien“. Es sabido que la lista que el mismo Rawls de los „bienes sociales básicos“ relevantes para la distribución ha suscitado una discusión al mismo tiempo controvertida como fructífera,<sup>37</sup> que ha conducido a un doble resultado: en primer lugar, a la concepción de que los bienes básicos fundamentales no solo tienen un carácter *instrumental*, que últimamente es extrínseca a la realización humana por la que hay que esforzarse (y con ella a la „teoría fuerte de lo bueno“); sino que tienen ampliamente una función *constitutiva* en la determinación de lo bueno;<sup>38</sup>

En segundo lugar, para el conocimiento de que una doctrina de los bienes de esta naturaleza, por consideraciones éticas de la justicia ya tendría una orientación hacia la ampliación de las *capacidades* humanas, dado que la disponibilidad objetiva de un bien por sí mismo todavía no garantiza que pueda ser aprovechado. Si bien en este contexto, las reflexiones teóricas acerca de las capacidades presentadas por ejemplo por A. Sen<sup>39</sup> y M. Nussbaum<sup>40</sup> representan sin duda un avance considerable frente a la antropología estrecha de Rawls, sus reflexiones permiten reconocer todavía un cierto *eclecticismo* en la elección de las correspondientes capacidades elegidas, así como de sus correspondientes bienes, que provoca la pregunta por el principio de elección convincente.

El segundo problema no resuelto de la posición de Rawls consiste a mi modo de ver en que la con mucho justificada remisión a la posible *diversidad* de „doctrinas comprensivas“

---

<sup>36</sup> Cf. para esto Bormann (2008).

<sup>37</sup> Cf. Bormann (2006), 152-165.

<sup>38</sup> Cf. Finnis (1993), 85-90.

<sup>39</sup> Cf. Sen (1980) así como Sen (2009), 225-290.

<sup>40</sup> Cf. Nussbaum (1988) así como Nussbaum (1995).



racionalmente configuradas acerca de lo bueno, por sí misma no permite extraer un criterio objetivo suficiente para la determinación precisamente de esta forma de racionalidad, y con ella para la delimitación de determinaciones irracionales de „la vida buena“. Dado que la compatibilidad con la propia concepción de la justicia de Rawls por sí misma se excluye ya como criterio de delimitación, por el hecho de que inevitablemente conduciría a la circularidad de la argumentación, se requiere de un criterio de valoración independiente de ello, con ayuda del cual se determinaría el núcleo racional común y las legítimas pretensiones de validez de la configuración de legítimos espacios de juego, sino que se pudiera introducir también la clara determinación de la relación hasta el momento no explicada por Rawls entre una „teoría débil“ de una „teoría fuerte“ del bien.

Con el fin de aproximarnos a la solución de ambos problemas, en lo que sigue me gustaría poner en juego, en conexión con la posición de A. Gewirth, el concepto de „capacidad de acción“.

## 2.2 La aproximación teórica de la acción de A. Gewirth

A partir de la doble experiencia de la *inevitabilidad* y la *vinculación a presupuestos* de la acción humana el eticista norteamericano A. Gewirth ha propuesto un plantemiento de una Ética principialista cuya especificidad consiste en que „la peculiaridad de la acción entra en el contenido y la fundamentación del principio moral supremo“<sup>41</sup>. A pesar de la múltiple configurabilidad de nuestra acción existe, a su modo de ver, una *estructura* o *característica invariante* que, junto con la voluntariedad o libertad, forma parte ante todo de la „orientación a la meta o fin o intencionalidad“<sup>42</sup>. Gewirth cree poder mostrar „que, en virtud del hecho de que actúa, todo actor está lógicamente bajo la exigencia de reconocer un principio moral supremo bien definido“<sup>43</sup>. Para la

---

<sup>41</sup> Gewirth (1978), 26.

<sup>42</sup> Cf. Gewirth (1978), 25 und 27.

<sup>43</sup> Expresamente Gewirth constata: “The main thesis of this book is that all agent, by the fact of engaging action, logically committed to accept a supreme moral

fundamentación de esta tesis Gewirth se sirve de un triple paso metódico: En el primer paso se trata de una exposición de una así llamada *estructura evaluativa* de la acción, que no significa, , otra cosa, ante todo, *que* el hecho de que bajo cada actuar necesariamente subyacen determinadas valoraciones por parte del actor, que resultan a partir de la estructura invariante del actor. En efecto, *si* un actor realmente persigue un determinado fin de la acción, entonces no puede ser indiferente frente a las condiciones necesarias de su búsqueda del fin o alcance de una meta. No puede querer alcanzar su meta de forma consistente y al mismo tiempo no quererla alcanzar, de tal modo que no perjudique las condiciones necesarias, los medios de los que dispone para ello y la posesión de los medios. Dicho de forma positiva esto significa: el actor tiene necesariamente ha de tener un interés real en la posesión o disposición de las condiciones necesarias para alcanzar su meta.

Ahora bien, dado que la condición necesaria de *toda* obtención de metas es la *capacidad de acción*, el actor está obligado a evaluar la propia capacidad de actuar positivamente, al menos de manera instrumental, y considerarla como un bien. Esta valoración positiva de las propias capacidades de acción, de acuerdo con Gewirth, conduce directamente a la concepción de que determinados „bienes necesarios (o constitutivos)“ (*generic goods*) que no están ligados al esfuerzo de determinados fines subjetivos concretos de acción, sino que representan condiciones necesarias de todo actuar en general. Entre estos bienes constitutivos Gewirth cuenta la „libertad“ (*freedom*), así como el „bienestar“ (*well-being*) del actor.

---

principle having a certain determinate normative content. Because any agent who denies or violates this principle contradicts himself, the principle stands unchallenged as the criterion of moral rightness, and conformity with its requirements is categorically obligatory.” “La tesis principal de este libro es que todo agente, por el hecho de la acción que compromete, está lógicamente comprometido a aceptar un principio moral supremo que tiene un cierto contenido normativo determinado. Dado que cualquier agente que niega o viola este principio se contradice a sí mismo, el principio permanece inobjetable como criterio de rectitude moral, y es categóricamente obligatoria la conformidad con sus exigencias”. (Gewirth [1978], 48) (traducción del traductor).

Mientras que el bien de la „libertad“ resulta, analíticamente, del aspecto invariante de la libre voluntad del actor, el concepto complejo de „bienestar“ resulta de la orientación a fines o metas del actor, cuyas diversas dimensiones a su vez corresponden correspondientemente a especies específicos de bienes: primero, a „bienes elementales“ (*basic goods*); segundo, a bienes no disminuibles‘ (*non-subtractive goods*), y tercero, a „bienes adicionales‘ (*additive goods*). Con esta diferenciación de la relación a fines se hace claro ya que la capacidad de acción misma es una facultad extraordinariamente dinámico, que conoce diversos grados de despliegue y distintas dimensiones en su realización.<sup>44</sup>

El segundo paso argumentativo de Gewirth consiste en la demostración de que el actuar humano, en virtud de su carácter *evaluativo* posee al mismo tiempo también un carácter *deóntico* que obliga a cada actor a determinadas exigencias de derechos frente a todos los demás actores capaces de acción. Así cada actor ha de partir razonablemente de que tiene un derecho a los „bienes necesarios“ y que este derecho establece estrictas obligaciones de los demás actores capaces de acción.

En el tercer paso, luego, Gewirth intenta pasar de la perspectiva de la primera persona a la de la tercera, y mostrar que, con base en el principio de universalización, cada actor esta obligado al reconocimiento de derechos y obligaciones morales. Dado que el actor ha de partir de que, en virtud de la razón suficiente de que *él* es un actor o un ser capaz de acción necesariamente le corresponden los derechos a los bienes necesarios, ha de reconocer así mismo, que a *cualquier otro* ser capaz de acción corresponden los mismos derechos, y que *él* mismo tiene obligaciones estrictas frente a otros seres capaces de acción.

---

<sup>44</sup> Para comprender el significado fundamental de la capacidad de acción para la comprensión de nosotros mismos es necesario dar al concepto de acción toda su validez y tener a la vista, junto con su dimensión activa, también la contemplativa. Pues cuanto más reduccionista es la mirada hacia el actuar, tanto más fácil de comprender resulta la sospecha de que la base antropológica de la capacidad de acción es muy limitada como para poder fungir como fundamento de una determinación convincente de la „vida buena“.



La concepción de los derechos y obligaciones recíprocas de todos los seres capaces de acción lleva finalmente a Gewirth al así llamado „Principio de consistencia constitutiva“ (*principle of generic consistency*), según el cual „*todo actor ... debería de actuar siempre en correspondencia con los derechos constitutivos del receptor de sus acciones así como también de las suyas propias*“<sup>45</sup>.

Si bien el planteamiento teórico de principios de Gewirth fundamentalmente se orienta a la defensa de un cognitivismo material en la Ética normativa, sus reflexiones -en el fondo, de carácter trascendental- a mi modo de ver, pueden hacerse fructíferas también para una determinación convincente de la „vida buena“, en la medida en que, con la categoría de capacidad de acción, nos ofrece también una clave para la solución de los dos problemas no resueltos por Rawls.<sup>46</sup>

### 2.3 Acerca del significado de la „capacidad de acción“ para la pregunta acerca de la „vida buena“

Si, en verdad, la situación del actor, en absoluto, no presenta alternativa para el hombre (el hombre, por tanto, no puede a la larga no actuar), y si el poder actuar, por su parte, otra vez, está atado a ciertas presupuestos, entonces parece, por una parte, que es naheliegend, ver en la capacidad individual de acción el punto de referencia decisivo para una teoría objetiva de los bienes para la „teoría débil del bien“, con ayuda de la cual puede ser superado el eclecticismo de la mayoría de las listas contemporáneas de bienes. Por otra parte la capacidad de acción, como consecuencia de su carácter

---

<sup>45</sup> Gewirth (1978), 135.

<sup>46</sup> La evidente objeción de que, dado que en la explicación de las correspondientes „condiciones de posibilidad“ permanentemente se insertan representaciones dependientes de la época y la cultura, las propuestas trascendentales serían *per se* inadecuadas para justificar pretensiones de validez universal u objetiva, puede señalar con razón que, por ejemplo, la semántica de un discurso sobre bienes, recursos o habilidades muestre ciertas diferencias en la explicación de los requisitos previos para la acción. Pero esto de ninguna manera significa arbitrariedad, ya que existen ciertas relaciones y dependencias sistemáticas entre estas diferentes semánticas que sugieren menos alternativas mutuamente excluyentes que una convergencia de puntos de vista de vista relacionados.

dinámico, indica también una relación a la „teoría fuerte de lo bueno“, por cuanto representa no solo un *medio exterior*, sino un aspecto *esencialmente constitutivo* de la plenitud humana.<sup>47</sup> Con ayuda del concepto de capacidad de acción se podría justificar a partir de ahí una concepción de la „buena vida“ que se determina de triple manera: primero, *objetivamente*; segundo, *anti-naturalístamente*; tercero, en sentido de un *perfeccionismo débil*.

Veamos en primer lugar la *objetividad*: la protección y el despliegue de la capacidad individual de acción no es cualquier meta humana a seguir meramente subjetiva, dependiente del tiempo y de la cultura, a la que esta forma de fundamentación pudiera renunciar, sino que es la condición de posibilidad para que, en absoluto, puedan establecerse metas del tipo que fuere, y puedan alcanzarse realmente mediante un actuar propio planificado. De ahí que sea válido, que *quienquiera* que *realmente* quiera algo, necesariamente también ya, al menos implícitamente, tiene que querer el desarrollo, promoción y defensa de las propias capacidades de acción.

La segunda característica importante es el *antinaturalismo*: Si bien la capacidad de acción es sin duda más característica que cualquier otra capacidad para el ser humano, también permite un uso moralmente diferenciado. Mientras que el uso moralmente malo se caracteriza por el hecho de que ya sea para el actor mismo o para terceros que se ven afectados por su acción perjudica su capacidad de acción sin fundamento objetivo vinculante, el uso moralmente bueno conduce al sujeto mismo o a terceros ya sea a la obtención e incluso ampliación de la posibilidad de acción o – en el caso de condiciones de acción inadecuadas – al menos ciertamente a

---

<sup>47</sup> Con una teoría débil y una fuerte de lo bueno se mencionan dos niveles diversos cuya respectiva justificación se basa en muy diversos tipos de argumentación. Mientras que la exigencia elemental de la no limitación de derechos fundamentales para la protección de una forma básica de la capacidad de acción se funda en un esfuerzo argumentativo relativamente pequeño, para la justificación de la exigencia perfeccionista de un despliegue, en lo posible, comprensivo de las propias capacidades, presenta unas exigencias desigualmente mayores.

ningún daño de los mismos no fundamentado.<sup>48</sup> El recto uso de la capacidad de acción necesario para la determinación de la „vida buena“ excluye por tanto, categóricamente, en el sentido de la exigencia de consistencia según Gewirth, todo socabamiento Raubbau de las condiciones de la capacidad de acción, tanto de la propia como de la ajena, y posibilita así una visión hacia una vida buena o lograda, que se piense no estáticamente, a modo de *estado* o del mero *tener* de bienes específicos, sino dinámicamente, en el sentido del *desarrollo* de las propias potencialidades, y con ello realización de la facultad fundamental del ser humano.

En este contexto es significativa la tercer determinación – el „*perfeccionismo débil*“– de la interpretación propuesta aquí de una „vida buena“. <sup>49</sup> Si bien con la capacidad individual de acción óptimamente desarrollada, en la medida de lo posible, se ha ofrecido, en verdad, un punto de referencia de contenido para la determinación de „una doctrina racional comprensiva de „lo bueno“ en el sentido rawlsiano, se ha de enfatizar expresamente que esta referencia solo circunscribe un límite *general* o relativamente *abstracto*, que necesita ser especificado concretamente en muchos ámbitos, y por lo tanto parece compatible con una pluralidad limitada de configuraciones especificantes.

En la configuración concreta de contenidos de tales determinaciones comprensivas de la „vida buena“ inevitablemente operan *influjos culturales* que, prescindiendo de su contingencia histórica, de ningún modo conducen a un relativismo

---

<sup>48</sup> De ahí que, modificando las reflexiones de Gewirth el principio director de la acción podría formularse así: *Actúa de tal manera que desarrolles tu propia capacidad de actuar, así como la capacidad de actuar de aquellos afectados por tus acciones en la medida de lo posible, y no la perjudiques o incluso la destruyas sin una razón factica convincente.*

<sup>49</sup> La perspectiva externa en la determinación de la „vida buena“ vinculada con el perfeccionismo débil aquí presentado atrae casi obligadamente la sospecha de al menos un paternalismo débil, cuya problemática, sin embargo, parece con mucho ser menos grave que las consecuencias de una reducción individualista a la mera perspectiva interna de las personas específicas, cuyos mecanismos individuales de adaptación a condiciones iniciales con frecuencia altamente problemáticas de ninguna manera pueden ser escondidas. Cf. para ello: Sen (2009), 282-284.

que excluye toda forma de graduación bajo puntos de vista racionales. Cuál sea el influjo de este pensamiento para la tradición religiosa, es lo que aún será brevemente esbozado, finalmente, con el ejemplo del mandamiento cristiano del amor.

### 3. Una mirada específicamente cristiana a la „buena vida“

Que la interpretación aquí propuesta de la „vida buena“ orientada por el concepto de capacidad de ninguna manera represente una invención de autores contemporáneos, sino más esté profundamente arraigada en la historia de la filosofía moral no habrá de sorprender a nadie que, aunque sea desde lejos esté familiarizado con la tradición aristotélica-tomásica. Una concepción bastante semejante se encuentra por lo demás también en el Nuevo Testamento, como, por ejemplo, en la llamada parábola de los talentos, que es transmitida tanto por Mateo (Mt 25,14-30) como también por Lucas (Lc 19,21-27).

Si bien el sentido más práctico al que se orientan estos textos, de acuerdo con el transformando, consiste solo en emplear y desplegar las propias capacidades, superar los temores frente al posible fracaso y, precisamente, encontrar la propia felicidad en el empleo de las propias fuerzas, muestra, en una consideración más cercana, que para los escritores neotestamentarios no se trata precisamente de un mero programa de autorrealización en el sentido moderno.

El mayor talento del hombre, en efecto, no consiste, en absoluto, desde la perspectiva cristiana, en sus propiedades naturales, sino mucho más en el confiarse creyente –posibilitado por la gracia de Dios– en ese amor con el que Dios mismo siempre se entrega a las personas antes de sus propios esfuerzos y con el que la vida, muerte y resurrección de Jesús ha alcanzado su expresión insuperable<sup>50</sup>. En la medida en que es correcto afirmar que también para los cristianos, la máxima perfección de la capacidad de acción consiste en la capacitación para el amor, tanto más, en verdad, este amor

---

<sup>50</sup> Cf. Fromm (1956); véase también Bormann (2011a), 454-472.

lleva para el cristiano la impronta absolutamente peculiar que lo distingue de los conceptos puramente seculares. Me gustaría indicar dos peculiaridades: La primera propiedad consiste en el carácter de *respuesta* del amor, que es distintivo de todo Ethos cristiano y, con ello, caracteriza la concepción cristiana de la vida buena como un elemental acontecimiento relacional. El *agape* cristiano no es nunca un logro propio, sino es siempre respuesta al amor inmerecido precedente de Dios al hombre.<sup>51</sup> La segunda característica del amor cristiano, íntimamente vinculada con su sentido consecutivo, que consiste en su estructura *triangular*, en el sentido de la unidad de amor a Dios, al prójimo y a sí mismo. El amor antecedente de Dios al hombre digno de fe habrá de testimoniarse en la relación fundamental del hombre – su relación con Dios, con los hombres y consigo mismo -en un actuar concreto que se ve bajo la exigencia del *seguimiento* de Jesús.

Dado que el campo de acción del cristiano, en virtud de su fundamental orientación *crístocéntrica*, su fundamentación *penumatológico* y su horizonte temporal *escatológico* está religiosamente impregnado, solo podría enervar el éxito la reducción del Ethos cristiano a un Humanismo general al precio de sustraerle [robarle] todas aquellas exigencias cúlmen – desde el amor al enemigo, pasando por la disposición incondicional al perdón hasta la renuncia al matrimonio a causa del reino de Dios), que rebasan el marco de una fundamentación racional secular y la ética normativa correspondiente.<sup>52</sup>

El hecho de que ninguna de estas indicaciones constitutivas del *proprium chistianum* puede probarse como evidente o, menos aún, como carentes de alternativa racional, habría podido, dar ocasión, por lo demás, a los escritores neotestamentarios y del cristianismo temprano para revestir sus representaciones de una conducta de vida cristiana lograda con una

---

<sup>51</sup> Cf. Jn 13, 34: „Os doy un nuevo mandamiento: que os améis unos a otros; igual que yo os he amado, amaos también entre vosotros”. Muy semejante: Jn 15, 16: „No me elegisteis vosotros a mí, fui yo quien os elegí a vosotros y os destiné a que os pongáis en camino y deis fruto, y un fruto que dure.“

<sup>52</sup> Cf. Gula (1989).

semántica que marcadamente se distingue de los tratados al uso, como por ejemplo, los de la filosofía helenista popular.

En todo caso, las bienaventuranzas del sermón de la montaña sugieren que bajo las categorías como „felicidad“, „sentido“, „plenitud“, „salvación“ y „felicidad“, últimamente se esconden diversas concepciones de una „vida buena“ que no se han de armonizar precipitadamente unas con otras.<sup>53</sup> La tarea de reconstrucción *detallada* de estas diferencias sería tarea de un tratamiento propio.

(Traducción de Luis Armando Aguilar Sahagún)

#### Tabla de abreviaturas

EN Aristoteles, *Ética a Nicómaco*

Las citas bíblicas se presentan según la traducción de la Nueva Biblia Española, Ed. Cristiandad, Madrid, 1977<sup>2</sup>

#### Bibliografía

Anscombe, G. E. M. (1981): “On Promising and its Justice, and Whether it Need be Respected *in Foro Interno*”, en: Anscombe, G. E. M. (Ed.), *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, Vol. III: Ethics, Religion and Politics, Minneapolis, 10-21.

Aristoteles: *Ethica Nicomachea*, ed. by I. Bywater, Oxford Classical Texts, Oxford 1894 (19 edition 1986)

Bormann, F.-J. (1988): *Tugendethik versus Normenethik? Zu A. MacIntyres Versuch einer systematischen Rehabilitierung des Tugendbegriffs*, München.

Bormann, F.-J. (1999): *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, Stuttgart.

Bormann, F.-J. (2006): *Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation*, Freiburg i. Br.

---

<sup>53</sup> Cf. Greshake (1981), 101-146; Lauster (2004), 16-36; Claussen (2005); Rohner (2006), 92-103.



- Bormann, F.-J. (2008): 'Public reason' bei John Rawls, en: Ídem/B. Irlenborn (Ed.), *Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft*, Freiburg, 237-266.
- Bormann, F.-J. (2011a): Von der ‚Verbotsmoral‘ zur christlichen ‚Liebeskunst‘, en: Konrad Hilpert (Hg.): *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, Freiburg i. Br., 454-472.
- Bormann, F.-J. (2011b): Zwischen partikularer Hermeneutik und universaler Objektivität. MacIntyre, Rawls und Taylor auf der Suche nach dem Guten, en: M. Kühnlein/M. Lutz-Bachmann (Hg.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Berlin, 161-184.
- Claussen, J. H. (2005): *Glück und Gegenglück*, Tübingen.
- Downing L./Thigpen R. (1984): After Telos: The Implications of MacIntyre's Attempt to Restore the Concept in After Virtue, en: *Social Theory and Practice* 10, 39-54.
- Feldman, S. (1986): Objectivity, Pluralism and Relativism: A Critique of MacIntyre's Theory of Virtues, en: *The Southern Journal of Philosophy* 24, 307-319.
- Finnis, J. (1993): *Natural Law and Natural Rights*, Oxford.
- Foot, P. (2003): *Natural Goodness*, Oxford.
- Fromm, E. (1956): *The Art of Loving (World Perspective; Vol. IX)*, New York.
- Gewirth, A. (1978): *Reason and Morality*, Chicago.
- Greshake, G. (1981): Glück und Heil, en: Böckle, F. (Ed.): *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Vol. 9, Freiburg i. Br., 101-146.
- Gula, R. M. (1989): *Reason informed by faith: foundations of Catholic morality*, New York.
- Heinaman, R. (Ed.) (1995): *Aristotle and moral realism*, London.
- Lauster, J. (2004): Jesus und das Glück, en: Ídem: *Gott und das Glück. Das Schicksal des guten Lebens im Christentum*, Gütersloh, 16-36.

MacIntyre, A. (1981): *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London.

MacIntyre, A. (1990): *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, London.

Nussbaum, M. (1988): Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution, en: *Oxford Studies in Ancient Philosophy: Supplementary Volume (6)*, 145-184.

Nussbaum, M. (1995): Human Capabilities, Female Human Beings”, en: Nussbaum, M./Glover, J., *Women, Culture, and Development: A Study of Human Capabilities*, Oxford, 61-104.

Prakash, M. S./Weinstein, M. (1982): After Virtue: A Quest for Moral Objectivity”, en: *Educational Theory* 32, 35-44.

Rawls (1971): John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge Mass./London.

Rawls (1980): John Rawls, „Kantian Constructivism in Moral Theory”, in: Rawls, J.: *Collected papers* (ed. by Samuel Freeman), Cambridge Mass./London 1999, 303-358.

Rawls (1987): John Rawls, „The Idea of an Overlapping Consensus” en: Rawls, J.: *Collected papers* (ed. by Samuel Freeman), Cambridge Mass./London 1999, 421-448.

Rawls (1988): John Rawls, „The Priority of Right and Ideas of the Good”, en: Rawls, J.: *Collected papers* (ed. by Samuel Freeman), Cambridge Mass./London 1999, 449-472.

Rawls, J. (1989): The Domain of the Political and Overlapping Consensus”, en: Rawls, J.: *Collected papers*, Cambridge Mass./London 1999, 473-496.

Rawls (1993): John Rawls, *Political liberalism*, (The John Dewey essays in philosophy; Vol. 4), New York.

Ricken, F. (2010): Die Rationalität der Moral, in: Hoffmann, T./Reuter, M. (Ed.), *Natürlich gut. Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot*, Frankfurt et. al. 2010, 193-205.

Rohner, M. (2006): Glück und Erlösung. Eine philosophisch-theologische Skizze, en: *Theologie der Gegenwart* 49, 92-103.

Schneewind, J. B. (1982): Virtue, Narrative, and Community: MacIntyre and Morality“, en: *Journal of Philosophy* 79, 653-663.

Schneewind, J. B. (1983): Moral Crisis and the History of Ethics“, en: *Midwest Studies in Philosophy* 8, 525-539.

Sen, A. K. (1980): Equality of What?, en: McMurrin, S. M. (Hg.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge, 195-220.

Sen, A. K. (2009): *The Idea of Justice*, London.

Wachbroit, R. (1983): A Genealogy of Virtues, en: *The Yale Law Journal* 92,3, 564-576.

**ACERCA DEL FENÓMENO DE LA “IMAGEN”  
EN LAS CIENCIAS HUMANAS.  
SU FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA  
Y SU PROYECCIÓN PRÁCTICA.**

Silvia Gabriel,  
Facultad de Filosofía y Letras,  
Universidad de Buenos Aires,  
Argentina.

Resumen: Abordaremos el estatuto de la “imagen” y su génesis en la cultura occidental. Previo distinguir el régimen escópico de la llamada visión alfabética, intentaremos identificar la función icónica dominante de las distintas imágenes a lo largo de la historia. *Nuestra hipótesis de trabajo consiste en defender que existe una correlación entre la construcción contextual, institucional y política de la mirada, por un lado, y por el otro, la construcción visual de lo socio-histórico y político.* Presentada la hipótesis, intentaremos dilucidar cuáles usos y funciones de la imagen se ligan más a la “verdad” y a la “realidad”. Por último, cerraremos este trabajo con una fotografía a fin de ilustrar gran parte de los temas que hemos abordado.

Palabras clave: lenguaje, tiempo, in-visibilidades, verdad, realidad.

**About “Picture” Phenomenon In The Human Sciences.  
Its Theoretical Foundation And Its Practical Projection.**

Abstract: We will address the status of the “picture” and its genesis in Western culture. Before distinguishing the scopic regime from the so-called alphabetical vision, we will try to identify the dominant iconic function of the different pictures throughout history. *Our hypothesis is that there is a correlation between the contextual, institutional and political*

*construction of our look, on the one hand, and the visual construction of the socio-historical and political issues, on the other hand.* After the hypothesis was formulated, we will try to elucidate which uses and functions of the picture are linked more to “truth” and “reality”. Finally, we will close this work with a photograph in order to illustrate most of the issues we have addressed.

Keywords: language, time, in-visibility, truth, reality.

## **Introducción**

Luego de dilucidar qué entenderemos aquí por “imagen” así como su origen en la cultura occidental (apartado 1), abordaremos ciertas características propias del régimen escópico para distinguirlo de la *visión alfabética* ligada al *paradigma proposicional* y su *linealidad cronológica* (apartado 2). Tras acordar con W.J.T. Mitchell que sin ser lenguaje, tras el llamado “giro icónico” o “pictorial” que tuvo lugar a mediados de los años ‘90, la imagen pretende iguales derechos que el lenguaje, le atribuiremos distintos usos y funciones, concedidos históricamente al lenguaje verbal, que por presentarse de manera mixta nos conducirá a intentar identificar la “función icónica dominante” de las imágenes a lo largo de la historia (apartado 3). A continuación, nos situaremos en el “presente” para indagar e ilustrar con el Holocausto nuestra hipótesis central: la construcción contextual, institucional y política de la mirada (apartado 4), así como su correlato: la construcción visual de lo socio-histórico y lo político (apartado 5). Adoptando una posición premoderna sobre la “verdad” y la “realidad”, la relacionaremos con los usos y funciones de la imagen para identificar en cuál/es de ellas tiene/n mayor anclaje ambas nociones (apartado 6). Una vez que hayamos reflexionado sobre las imágenes en las prácticas educativas (apartado 7), cerraremos el trabajo con una imagen cuya elección se justifica porque entendemos que ilustra, si no todos, muchos de los temas debatidos a lo largo de este escrito (apartado 8).

## 1. ¿Qué es una imagen? Génesis de las imágenes en la cultura occidental

Antes de adentrarnos en la problemática de las imágenes en la cultura occidental, nos parece menester intentar dilucidar qué se entenderá aquí por “imagen”. De las cuatro definiciones que ofrece la RAE nos centraremos en la primera que entiende la “imagen” como una “[f]igura, representación, semejanza y apariencia de algo.”<sup>1</sup>

Esta definición es asociada por Laura Malosetti Costa en su artículo “La imagen en la cultura occidental” a “una dimensión transparente o transitiva: la imagen como reflejo, copia, imitación de algo que no es ella misma. Una cualidad de ‘estar en el lugar de’ un aspecto del mundo real que está lejos o ausente.”<sup>2</sup> Sin estar en absoluto ausente esta dimensión transitiva, creemos que esta definición, no obstante, por un lado, tiene la virtud de aludir a imágenes “materiales” distanciándonos de las imágenes “mentales” propias de las teorías representacionistas del conocimiento según las cuales sólo percibimos representaciones mentales de objetos materiales que están fuera de nuestro flujo de conciencia y no los objetos mismos. Y por otro lado, a diferencia de Malosetti Costa, pensamos que al incluir sobre todo la idea de “figura” y de “apariencia”, la definición no hace alusión tan sólo a las imágenes materiales “manipuladas” o “creadas” a través de procesos de *mímesis* y de representación de los que da cuenta inmediatamente la autora. Esto es, incluye, como advierte con acierto Justo Villafañe, las “imágenes naturales”, es decir “aquellas que el individuo extrae del entorno que le rodea cuando existen condiciones lumínicas que permitan la

---

<sup>1</sup> La RAE también define la imagen como “Estatua, efígie o pintura de una divinidad o de un personaje sagrado”. Como “Reproducción de la figura de un objeto por la combinación de los rayos de luz que proceden de él”. Y finalmente como “Recreación de la realidad a través de elementos imaginarios fundados en una intuición o visión del artista que debe ser descifrada”.

<sup>2</sup> Malosetti Costa, L., “La imagen en la cultura occidental”, *loc. cit.*, p. 2. Accesible online en: <https://es.scribd.com/document/321752134/MALOSETTI-La-Imagen-en-La-Cultura-Occidental> [Consulta hecha el 05/01/2019]



visualización [...] Son las imágenes de la percepción ordinaria”.<sup>3</sup> Con una orientación semejante, Antonio Lara y Joaquín Perea clasifican las imágenes en “naturales”, “mentales” y “creadas” en el marco de una investigación según la cual las dos últimas remiten a las “imágenes naturales”,<sup>4</sup> aquellas que Malosetti Costa identifica como el “referente ‘real’ [...] de la naturaleza”.<sup>5</sup> Lara y Perea sostienen, a su vez, que las imágenes “naturales” serían tanto el origen de toda imagen “mental” cuanto darían lugar a las imágenes “creadas” o “manipuladas”, de las que entendemos da únicamente cuenta Malosetti Costa, muy probablemente porque al adquirir carácter de vehículo de la información y de la comunicación visual fueron las que históricamente permitieron la difusión masiva.

Malosetti Costa atribuye a Zeuxis, pintor griego del s. IV a.C., la pericia y la habilidad técnica para producir imágenes que superaban la naturaleza misma. Esta función que podríamos llamar “estética” de la imagen no parece ser, sin embargo, la primera. De hecho, Fernando Buen Abad Domínguez identifica como fuente y fin primigenio de las imágenes su función social: “el *trabajo* humano no alienado”.<sup>6</sup> Y atribuye al *Homo habilis* (“hombre hábil”), existente hace aproximadamente 2,5 millones de años atrás, la creación de instrumentos líticos, es decir, herramientas de piedra (diferentes tipos de rocas y minerales) para adaptarse al medio y adaptar el medio a sí mismo. Según el autor, no habría sido el cerebro lo que potenciara la evolución humana del *Homo habilis* (con un cerebro de 600 cc.) al *Homo erectus* (con un cerebro de 850 y 1100 cc.), sino por el contrario, “el

---

<sup>3</sup> Villafañe, J., *Introducción a la teoría de la imagen*, Madrid, Pirámide, 2006, p. 45.

<sup>4</sup> Cf. Lara, A. y Perea, J., *Elaboración de un modelo de la comunicación audiovisual*, Madrid, Fundación Juan March, 1980.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Abad Domínguez, F., *Filosofía de la imagen*, Avizora, Argentina, 2001. Accesible online en: [http://www.avizora.com/publicaciones/imagen-teoria%20de%20la%20imagen/textos/0022\\_filosofia\\_imagen.htm](http://www.avizora.com/publicaciones/imagen-teoria%20de%20la%20imagen/textos/0022_filosofia_imagen.htm) [Consulta hecha el 8 de enero de 2017] [El destacado es mío]

crecimiento del cerebro fue producto de la evolución humana, especialmente la construcción de herramientas”<sup>7</sup> hasta llegar al actual *Homo sapiens* (con su cerebro de 1350 cc.), quien como Zeuxis, tiene ya rituales y arte simbólico, desarrolla pintura, abalorios, brazaletes, lámparas decorativas y tumbas funerarias en el marco de una inteligencia autoconsciente. De ser así, aquella “función imitativa o mimética [...] de producción de imágenes”<sup>8</sup> con fines fundamentalmente estéticos de la que da cuenta Malosetti Costa al referirse a la uvas pintadas por Zeuxis, cuya maestría habría engañado a unos pájaros, habría estado precedida por una función indisoluble del trabajo humano, histórica y socialmente determinado.

## 2. Imagen, lenguaje y tiempo

Sea que abordemos las imágenes desde la esfera socio-económica del trabajo como de la estética o incluso desde la ética, la política, la poética, etc., Malosetti Costa advierte que teóricos e historiadores de la imagen de la talla de Aby Warburg, Ernst Gombrich, Louis Marin, Hans Belting y W.J.T. Mitchell concuerdan en que son “los *usos* de la imagen, sus diferentes funciones en distintos momentos y circunstancias históricas, los que aparecen como el campo más fructífero para reflexionar [...]”<sup>9</sup> Nuestro interés en la cita es doble: 1) por un lado, la confinación de cualquier reflexión sobre la imagen a sus “*usos*”; y 2) por el otro, la contextualización de dichos “*usos*” en el tiempo histórico.

Primero, hablar de los *usos* de la imagen nos lleva inexorablemente a pensar en la conocida teoría pragmática

---

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Malosetti Costa, L., “La imagen en la cultura occidental”, *loc. cit.*, p. 2.

<sup>9</sup> El destacado es de la autora.

del lenguaje de John Austin,<sup>10</sup> completada por John Searle,<sup>11</sup> sobre los “usos del lenguaje” según la cual, dicho sucintamente, el significado de una proposición depende del contexto lingüístico de su *emisión*. De aquí la importancia que cobra el locutor o emisor en la teoría de los actos de habla porque es él quien “hace cosas con palabras”, es decir, quien actúa a través del lenguaje proposicional. Y esta relevancia otorgada al locutor frente al interlocutor o receptor del acto lingüístico parecería entrar, *prima facie*, en tensión con lo podríamos llamar el “iconocentrismo” adoptado por Malo-setti Costa toda vez que defiende la tesis de la *irreductibilidad* de las imágenes a los signos lingüísticos. Lo que intentamos decir es que si para la pensadora el autor de la imagen sería lo primero, correría el riesgo, paradójicamente, de reducirla al lenguaje verbal e inscribirla en el *paradigma proposicional*, propio de la teoría pragmática del lenguaje ligado, de acuerdo con Raffaele Simone, a la *cultura alfabética* en contraposición al *paradigma no proposicional* que el filósofo del lenguaje italiano asocia a los *códigos iconográficos*, esto es, *no alfabéticos*, sino basados exclusivamente en la imagen.<sup>12</sup>

Sin embargo, si aclaramos que se trataba de una suerte de tensión *prima facie* al interior del pensamiento de Malo-setti Costa es porque esta tesis es rebatida por la propia autora en su clase titulada “El poder de las imágenes” cuando se muestra consecuente con el *paradigma no proposicional* que vimos a Simone atribuir al fenómeno de la imagen al advertir explícitamente que:

---

<sup>10</sup> Cf. Austin, J., *Cómo hacer cosas con palabras* (trads. Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi), Buenos Aires, Paidós, 2008.

<sup>11</sup> Cf. Searle, J., *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje* (trad. Luis Valdés Villanueva), Madrid, Editorial Cátedra, Colección Teorema, 1994.

<sup>12</sup> Cf. Simone, R., *La tercera fase. Formas de saber que estamos perdiendo* (trad. Susana Gómez López), México D.F., Taurus, 2001, p. 89 y cc. El citado texto de Raffaele Simone que invocamos de primera mano es largamente reseñado por Tenti Fantini, E., “La escuela y la visión no alfabética. “La Tercera Fase. Formas de saber que estamos perdiendo”, Clase 2, Diploma Superior en Educación, Imágenes y Medios, FLACSO Argentina, 2016.

[a]un cuando una imagen haya sido creada por su autor con la intención de inscribirla e inscribirse en un sistema canónico de valores [...] nada está dicho todavía respecto de su vida histórica. Ciertas formas, una vez lanzadas al ruedo de la historia, tienen una deriva propia que escapa o excede la voluntad de sus autores [...] Una posición difícil que implica asumir que los poderes de una imagen residen en la imagen misma ("*l'être de l'image*") aun cuando su eficacia se vuelve evidente sólo en sus inscripciones históricas precisas.<sup>13</sup>

El final de esta larga cita nos lleva a la segunda cuestión: el requisito de la contextualización histórica para que la imagen adquiera eficacia. Exigencia que Malosetti Costa retoma manifiestamente de W.J.T. Mitchell quien ve a las imágenes como “actores en la escena de la historia”.<sup>14</sup> De seguir nuevamente a Simone, estas “inscripciones históricas precisas”, por garantizar una relación privilegiada de la imagen con el tiempo cronológico-secuencial propio de la disciplina histórica, entendemos que responderían a una *inteligencia secuencial* por estar vinculadas a la *linealidad cronológica* de la *visión alfabética* a su vez ligada, como vimos, al *paradigma proposicional*. Si bien esta suerte de “dialéctica” entre el paradigma proposicional o verbal y el no proposicional o pictorial es consecuente con la postura del propio Mitchell para quien “[l]a dialéctica entre palabra e imagen parece ser una constante en la fabricación de signos que una cultura teje entorno de sí. Lo que varía es la naturaleza del tejido, la relación entre la aguja y la lana”,<sup>15</sup> no parece mostrarse cabalmente congruente con el nombrado “iconocentrismo” de

---

<sup>13</sup> Malosetti Costa, L., “El poder de las imágenes”, *loc. cit.*, p. 2. Accesible online en: <http://www.eldiariodeljuicio.com.ar/?q=content/el-poder-de-las-im%C3%A1genes-laura-malosetti-costa> [Consulta hecha el 11/02/2018]

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Mitchell, W.J.T., “¿Qué es una imagen?”, en García Varas, A. (ed.), *Filosofía de la imagen*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2011, pp. 107-154, p. 150. Esta misma posición dialéctica puede atribuirse a Louis Marin, en su segundo período de producción, cuando habla de la “enigmática operación de leer lo visible y de Cf. lo inteligible”, Marin, L., *Études sémiologiques. Écritures, peintures*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 99.

Malosetti Costa en su carácter de defensora, como vimos, de una ontología de la imagen. Es decir, parece no convenir con aquel "*l'être de l'image*" del que da cuenta Louis Marin, citado por la autora, en su tercer período de producción, que lleva a desterrar a la imagen de la inteligencia secuencial y del paradigma verbal o proposicional en orden a su heterogeneidad semiótica, para reivindicar el propio ser de la imagen como "fuerza", como "poder", como "potencia", capaz de procurar y esforzarse por suscitar en el pensamiento, la imaginación, el afecto o el sentido gracias a peinar las cosas de manera viva, enérgica, animada.<sup>16</sup>

Quien creemos que acaso provocativamente intenta ir más allá evitando supeditar la eficacia de la imagen a su inscripción en la linealidad cronológica de la historia propia de la *inteligencia secuencial*, es el historiador del arte y ensayista Georges Didi-Huberman. Y si parece trascender la inteligencia secuencial hacia una *inteligencia simultánea*, no secuencial, es porque defiende el "*anacronismo*" de la imagen. Entendido el "*anacronismo*" como la capacidad de la imagen de desafiar el tiempo cronológico, de eludir el marco histórico, esto es, esas "*inscripciones históricas precisas*" todavía presentes en el artículo de Malosetti Costa, se volvería necesario reevaluar y reinterpretar la imagen a lo largo de toda su existencia.<sup>17</sup>

Para resumir ambas cuestiones que venimos trabajando, si bien para Malosetti Costa como para Didi-Huberman y también para Joseph Koerner,<sup>18</sup> con las variantes del caso, lo primero terminaría siendo el "brillo" o el "aura" de la imagen, a diferencia de Malosetti Costa, Didi-Huberman postula que ese "ser de la imagen" inauguraría a su vez un tiempo propio de modo semejante a una estrella, que, según

---

<sup>16</sup> Cf. Marin, L., "L'être de l'image et son efficace", *op. cit.*, en *Pouvoirs de l'image*, Paris, Éditions du Seuil, 1993.

<sup>17</sup> Cf. Didi-Huberman, G., *Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg* (trad. Juan Calatrava), Madrid, Abada Ediciones, 2009.

<sup>18</sup> Cf. Koerner, J., *The Moment of Self-Portraiture in German Renaissance Art*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, pp. 63-138.

Dominik LaCapra, sólo podríamos experimentar en nuestro carácter de espectadores o receptores gracias a un proceso de identificación análogo a la transferencia (vía en la que se funde el pasado y el presente) y contratransferencia psicoanalíticas.<sup>19</sup> Claro que antes de seguir con esta relación compleja de la imagen con el tiempo, que retomaremos muy brevemente en el apartado V, como receptores de las imágenes estamos expuestos sus efectos a lo largo de la historia.

### **3. Usos y funciones de la imagen en la historia occidental**

De acuerdo con W.J.T. Mitchell, siendo la dimensión escópica o visual tan importante como el paradigma verbal, sin ser reductibles al lenguaje, al signo, ni al discurso, “[l]as imágenes quieren igualdad de derechos con el lenguaje, sin ser convertidas en lenguaje [...]”.<sup>20</sup> De ser esto cierto, y a pesar de que, como enseña Malosetti Costa, para Belting “no es posible pensar en ‘las’ imágenes como un problema único, universal e inmutable”, parecería útil, aún a riesgo de incurrir en una sobresimplificación, atribuir a las imágenes la variedad de “usos puros” que canónicamente se han atribuido al lenguaje, sin por ello negar que, del mismo modo que el lenguaje verbal, las imágenes también suelen tener usos mixtos o múltiples.

Nos referimos, siguiendo a Irving Copi y Carl Cohen, a los usos 1) *representativo, informativo o descriptivo*, 2) *directivo o exhortativo* y 3) *expresivo*.<sup>21</sup> Allí donde el uso *representativo, informativo o descriptivo* de la imagen tendría por función identificar, comunicar o describir hechos o

---

<sup>19</sup> Cf. LaCapra, D., “History and Psychoanalysis”, en *Soundings in Critical Theory*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, pp. 30-66.

<sup>20</sup> Mitchell, W.J.T., “What Do Pictures Want?”, en *What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*, Chicago, University of Chicago Press, 2005, pp. 28-56, p. 47.

<sup>21</sup> Copi, I. y Kohen, C., *Introducción a la lógica* (trad. Edgar Antonio González Ruiz), México, Editorial Limusa, 2007, p. 93 y ss.



situaciones (por ejemplo, los mapas, las banderas, los gráficos, las fotografías, la imagen secuencial o narrativa, etc.), el uso *directivo* o *exhortativo* funcionaría a modo de un mandato o de una petición con carga persuasiva variable (por ejemplo, la imagen publicitaria, el afiche político, la imagen ecológica, etc.), mientras que el uso *expresivo* consistiría en evocar o promover emociones, sentimientos o actitudes (por ejemplo, las imágenes sagradas,<sup>22</sup> las bélicas, las eróticas, las simbólicas, las recreativas, etc.). Acaso a estos tres usos cabría agregar un cuarto, algo afín al expresivo, que sería el uso *estético* de la imagen cuya función básicamente consistiría en transmitir o bien belleza armónica, o bien belleza extrema (por ejemplo, ciertos dibujos, pinturas, esculturas, fotografías intervenidas y no intervenidas, mosaicos, objetos de diseño, estampados, tatuajes, etc.).

Los usos mixtos o múltiples, como anticipamos, hacen que resulte frecuente que una misma imagen cumpla más de una función por lo que sería conveniente hablar, como sostiene Villafañe, de “*función icónica dominante*”.<sup>23</sup>

Si nos remontamos a los grabados sobre piedra mediante percusión o erosión propios de las culturas prehistóricas como son las pinturas rupestres, Gombrich les atribuye como función icónica dominante la *exhortativa* en tanto los cazadores “creían que con solo pintar a sus presas —haciéndolo tal vez con sus lanzas o sus hachas de piedra— los animales verdaderos sucumbirían también a su poder”.<sup>24</sup> Función que se fusiona con el uso *expresivo* en razón de que esta exhortación espiritual “primitiva” estaba dirigida a las

---

<sup>22</sup> En “La imagen en la cultura occidental”, Malosetti Costa clasifica las imágenes sagradas, a las que aquí les atribuimos un uso fundamentalmente expresivo, dentro de la segunda definición de “imagen” de la RAE, esto es, “Estatua, efigie o pintura de una divinidad o de un personaje sagrado”.

<sup>23</sup> Villafañe, J., *Introducción a la teoría de la imagen, op. cit.*, p. 36. [El destacado es del autor]

<sup>24</sup> Gombrich, E.H., *La historia del arte* (trad. Rafael Santos Torroella), México, Editorial Diana, 1999, p. 42.

deidades a quienes se les atribuían poderes mágico-religiosos para favorecer la caza.

Si pasamos a las civilizaciones indígenas “primitivas” la función icónica dominante no parecería ser la estética, sino la *expresiva* porque las diversas figuras y tótems intentan evocar emociones, sentimientos o actitudes religiosas representando lo sublime, lo demoníaco, o bien la lucha entre deidades. Ello no obsta a que también tengan una función *descriptiva* porque, como enseña Gombrich refiriéndose a los indios de América del Norte, “[u]na máscara con un pico de águila *es* precisamente un águila”.<sup>25</sup> Esto es, se identifica “objetivamente” con la mayor de las aves depredadoras.

A su vez, en los retratos y modelos encontrados en las tumbas egipcias, tampoco parece haber predominio de la función estética, ya que según Gombrich, “[n]o era lo más importante la belleza [...] La misión del artista era representarlo todo tan clara y perpetuamente como fuera posible [...] Su método se parecía, en efecto, más al del cartógrafo que al del pintor”.<sup>26</sup> O sea que la función icónica dominante era la *representativa* o *descriptiva*, siendo la secundaria la *directiva* o *exhortativa* toda vez que los retratos o modelos de las mastabas tenían por mandato proporcionar acompañamiento a las almas en el mundo de los muertos. Asimismo, los detalles de relieves egipcios en alabastro parecen tener una función fundamentalmente *informativa*: la de narrar las victorias sobre las tribus derrotadas y los botines capturados.

Sería recién con la cultura griega que la función icónica dominante pasaría a ser la *estética*. Aún antes de las uvas de Zeuxis, a las que referimos más arriba con Malosetti Costa, Gombrich enseña que el poder de “[l]a Atenea de Fidias [...] residía, no en su mágica fascinación, sino en su belleza.”<sup>27</sup> Ello no excluye que el uso sea múltiple porque al funcionar como una nueva concepción de la divinidad, la

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 49. [El destacado es del autor]

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 60-61.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 87.

Atenea de Fidias, al tiempo que *representaba*, permitiendo identificar, a la diosa de la guerra, promovía la justicia, la sabiduría, la estrategia, la habilidad, etc., por lo cual habría también que reconocerle una función *expresiva* por estimular o promover estas cualidades, excelencias o virtudes (*apetai*) en el espectador. Años después, el grupo escultórico representativo del período helenístico, *Laocoonte y sus hijos*, de Agesandro, Polidoro y Atenodoro de Rodas, si bien parece tener la función de *representar* una lucha terrible y escandalosa entre hombres y bestias, la función icónica dominante sería la *estética* dado que lo más destacado de la obra es el grado de perfección y de belleza alcanzado en el marco de una iconografía del dolor que influirá en artistas del Renacimiento de la talla de Miguel Ángel y Rafael.

Con posterioridad a las columnas romanas y sus bajo-relieves en espiral, como la Colonna Traiana, que por contar en imágenes secuenciales las guerras y triunfos de Trajano frente a los dacios su función icónica dominante sería la *informativa*, sin por ello dejar de detentar un uso *expresivo* ya que evoca en el espectador la grandeza de Roma, las imágenes talladas fueron condenadas durante la época cristiana primitiva debido al mandato divino de no hacer imagen del único Dios, todopoderoso e invisible. Ese mandato, sin embargo, no habría afectado tanto a la pintura como a la escultura desde que el papa Gregorio el Grande (s. VI d.C) defendió la pintura por considerar, como recuerda Gombrich, que “[I]a pintura puede ser para los iletrados lo mismo que la escritura para los que saben leer”.<sup>28</sup> Confinada a la función icónica fundamentalmente *descriptiva*, la pintura se despojó de su función *estética* porque los temas tenían que ser expresados, como también explica Gombrich, “con con tanta claridad y sencillez como fuera posible, y todo aquello que pudiera distraer la atención de este principal y sagrado propósito debía ser omitido”.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

A pesar de los “conflictos iconoclastas” de las que da cuenta Malosetti Costa a lo largo de la Edad Media, Gombrich enseña que “los artistas del Medioevo aprendieron a expresar lo que *sentían*. [...] [N]o se proponían [...] realizar obras bellas, sino que deseaban comunicar a sus hermanos en la fe el contenido y el mensaje de la historia sagrada”.<sup>30</sup> La función icónica dominante sería claramente la *exhortativa*, promover la fe, para lo cual se apelaba al uso *informativo*, comunicar a través de imágenes la palabra divina

Con el Renacimiento, la función icónica dominante de la imagen vuelve a ser la *estética* ya que el objetivo de los artistas fue “crear modalidades nuevas de belleza y armonía”,<sup>31</sup> siendo su referente las obras griegas y romanas. A la vez, el descubrimiento de la perspectiva atribuido a Brunelleschi, hizo que la perspectiva pictórica se ligara al uso *representativo* o *descriptivo* de la imagen gracias a producir un arte más fiel a la naturaleza. Uso que, en parte, parece haber dominado el arte moderno temprano, donde la función *estética* cede desde que ya no se busca tanto la belleza, sino que la imagen pictórica sea un “espejo de la naturaleza”,<sup>32</sup> como puede observarse en las naturalezas muertas. Ello no obsta a que también cumpla una función *expresiva*, fundamentalmente de los propios sentimientos y emociones del artista a través de su reflejo en la naturaleza.<sup>33</sup> Mientras que la función icónica dominante en el arte moderno tardío, tanto sagrado como profano, parece ser la *exhortativa* en razón de que tanto la Iglesia católica como los Estados apelaron al estilo barroco para ostentar su poderío a fin de persuadir, impresionar, abrumar y así incrementar su influjo sobre el espíritu de la gente. Función que se yuxtapone con la *expresiva* debido a que el esplendor del barroco consiste en una estética teatral, escenográfica, dotada de energía y vitalidad.

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 166. [El destacado es del autor]

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 224.

<sup>32</sup> Cf. *Ibidem*, p. 413 y ss.

<sup>33</sup> Cf. *Ibidem*, p. 430.

En el s. XIX, la aparición de la fotografía obligaría a los pintores a abandonar el uso *descriptivo* o *representativo* siendo la función icónica dominante la *expresiva*, esto es, expresar la personalidad del artista como, con las diferencias del caso, lo hicieron los tres pintores posimpresionistas paradigmáticos de este siglo: Monet, Van Gogh y Gauguin. Ellos dieron lugar, respectivamente, al cubismo, al expresionismo y a distintas formas de primitivismo.<sup>34</sup> Esta función dominante se articula con el uso *estético* desde que la belleza se lograría a través del uso experimental y la voluptuosidad del color.

Los historiadores del arte mayormente coinciden en que, sin excluir la presencia de una “modernidad moderada” encarnada por Marc Chagall, Modigliani, etc., fue la “vanguardia” la que dominó el escenario de las artes plásticas en la primera mitad del s. XX. Caracterizada por la negación del sistema de representación tradicional y la idolatría por lo nuevo, como aparecen *mutatis mutandis* en el cubismo, el fauvismo, el expresionismo o el futurismo, abre un nuevo dominio figurativo donde adquieren importancia la fragmentación del espacio, la exaltación del color, la expresión o la velocidad, respectivamente. Si bien la función dominante del movimiento *avant-garde* pareciera ser la *expresiva*, el inconformismo con la tradición, también se destaca la función *exhortativa* desde que propicia el ejercicio de la libertad individual y la innovación. Este espacio convive, primero, con uno no figurativo como lo es el movimiento abstracto y también con áreas mixtas, figurativas y abstractas, como algunas obras de Paul Klee. Segundo, con el realismo social, como los murales de Diego Rivera, caracterizado por una *expresividad* políticamente comprometida. Y tercero con el dadaísmo y el surrealismo centrados, respectivamente, en la denuncia y la ridiculización, y en la creación de un nuevo humanismo mediante la conciliación de lo consciente y lo inconsciente por lo que volverían a confluir las funciones *expresiva* y *exhortativa* de la imagen. La segunda mitad del s.

---

<sup>34</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 499-555.

XX estuvo dominada por el informalismo que sustituye la representación por la *presentación* crítica de la realidad utilizando como soporte expresivo la materia como es el caso de Antoni Tàpies. En paralelo con el expresionismo abstracto de Jackson Pollock, cuya función fue fundamentalmente *exhortativa*, la de generar emociones universales, el informalismo desembocaría en la pintura gestual de Willem de Kooning, hasta llegar a su negación con el Pop Art. De la mano de Roy Lichtenstein y Andy Warhol, el Pop Art utiliza un nuevo lenguaje plástico de carácter figurativo, uniendo fotografías, comics, afiches publicitarios, etc., sacados de contexto. Lejos de buscar reivindicaciones y perseguir la denuncia social, pareciera dominar, junto a la *representativa*, la función *expresiva* de la imagen ya que apunta a la ironía y a la irreverencia frente a una sociedad de masas cada vez más industrializada.

#### 4. **El presente de la imagen y la construcción contextual, institucional y política de la mirada**

En nuestra actual sociedad de masas, esta avalancha icónica, que acaso comienza con los collages y ensamblajes visuales del Pop Art y llega hasta nuestros días al modo de lo que muchos llaman el “eclecticismo posmoderno”, parece haber, por un lado, “banalizado [las imágenes] —como advierte Malosetti Costa— transformándolas en objeto de consumo indiscriminado [...]”.<sup>35</sup> Pero por otro lado, apoyándose en Louis Marin, Malosetti Costa enseña a través del estudio que Roger Chartier hace del pensamiento de Marin, que toda imagen tiene una dimensión *transitiva* y *reflexiva*. Mientras la dimensión *transitiva* consiste, según Chartier, en que la imagen representa algo ausente (una cosa, un concepto, una persona), la *reflexiva* apunta a que ella muestra su “propia

---

<sup>35</sup> Malosetti Costa, L., “La imagen...”, *loc. cit.*, p. 7.

presencia como imagen”,<sup>36</sup> esto es, referente e imagen (una cosa o una persona) conforman una unidad que constituye gracias a ello a “quien la mira como sujeto mirando”.<sup>37</sup>

Esta heteroconstitución de nuestra subjetividad o de nuestra identidad tanto individual como colectiva, gracias a la dimensión *reflexiva* de la imagen, nos lleva a los regímenes de in-visibilidad trabajados por Rossana Reguillo en su clase titulada “Políticas de la (In) visibilidad. La construcción social de la diferencia”. La autora enseña que lejos de ser neutros o naturales, los regímenes de visibilidad mediante los cuales conformamos nuestra identidad personal y social son construcciones socio-históricas complejas articuladas a través de: 1) el contexto o situación histórica, geográfica, etc. (por ejemplo, Modernidad/Tardomodernidad, Occidente/Oriente, etc.); 2) las instituciones socializadoras (por ejemplo, familia, escuela, Iglesia, museo, etc.); y dentro de ella destaca 3) el Estado que por detentar el poder político determina lo visible y lo invisible al punto de devenir también un poder cognitivo.

La construcción de la identidad tanto individual como colectiva se haría en contraste con la imagen de una “alteridad”, de lo “diferente”, instanciada en la imagen del “Otro” lejano, imagen macroscópica o exógena, o bien cercano o próximo, imagen microscópica o endógena. O sea que el criterio para la constitución de nuestra identidad personal y social pasaría a depender, según Reguillo, de la diferenciación, para retomar los términos de la sociología y de la psicología social, entre la imagen del “*ingroup*” — grupo social con el que un individuo se identifica como miembro— y del “*outgroup*” —grupo social con el que un individuo no se identifica—, sea éste próximo o lejano. Y sería nuestra “mirada” sobre estas imágenes del “*ingroup*” o mismidad, y del “*outgroup*” o alteridad, la que estaría socio-históricamente construida por la triple mediación ya mencionada —

---

<sup>36</sup> Chartier, R., *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin* (trad. Horacio Pons), Buenos Aires, Manantial, 1996, p. 78.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

contextual o situacional, institucional y política—, a un punto tal que todo régimen de in-visibilidad compone aquello que “vemos”, lo visible, como lo que “no vemos”, lo invisible. Y también construye en el marco de un “orden asimétrico, excluyente y estigmatizador”<sup>38</sup> cómo vemos lo que “vemos” según sea o bien próximo o bien lejano. Siguiendo a Reguillo, el Otro próximo o lejano que “vemos” suele generar, dentro de nuestra supuesta “normalidad”, 1) una sensación de amenaza, que se incrementa con la cercanía, 2) ser “objeto” de banalización, o bien 3) suscitar incomodidad o admiración.

La sensación de amenaza por proximidad queda claramente ilustrada por el análisis que hace Saul Friedländer de la Alemania nazi cuando enseña que en el contexto de “crisis” de la identidad alemana post I Guerra Mundial —“épocas de crisis” que Álvaro Fernández Bravo, en su clase “Regímenes de visibilidad. Imágenes de los indígenas en la formación de la identidad colectiva argentina”, identifica como momentos de reaparición de “la discusión sobre la naturaleza y características de la identidad colectiva”—<sup>39</sup> emerge el antisemitismo racista y el etnocentrismo con sus criterios socio-políticos y culturales de diferenciación entre el “*ingroup*” o mismidad, el alemán nórdico y ario, y el “*outgroup*” o alteridad, el judío semita, entre el Bien y el Mal.<sup>40</sup> En palabras de Fernández Bravo, frente a la pregunta qué es ser alemán, los alemanes “arios” habrían buscado “una identidad libre de presencias indeseables, de subjetividades menores, que desafían esa homogeneidad

---

<sup>38</sup> Reguillo, R., “Políticas de la (In) visibilidad. La construcción social de la diferencia”, *loc. cit.*, 2006, p. 3. Accesible online en: <https://es.scribd.com/document/319586470/Reguillo-Politicas-de-in-Visibilidad-La-Construccion-Social-de-La-Diferencia> [Consulta hecha el 02/03/2019]

<sup>39</sup> Fernández Bravo, A., “Regímenes de visibilidad. Imágenes de los indígenas en la formación de la identidad colectiva argentina”, *loc. cit.*, 2006, p. 2. Accesible online en: [https://issuu.com/luly/docs/alvaro\\_fernandez\\_bravo-regimenes-de-visibilidad](https://issuu.com/luly/docs/alvaro_fernandez_bravo-regimenes-de-visibilidad) [Consulta hecha el 16/03/2019].

<sup>40</sup> Cf. Friedländer, S., *Una psicosis colectiva. El antisemitismo nazi* (trad. Fina Warschaver), Buenos Aires, Granica Editor, 1972.



imaginada”.<sup>41</sup> La banalización de esta alteridad indeseable queda ilustrada por la propaganda política nacionalsocialista en la que puede verse que en la construcción de la imagen del judío se apela a la gracia o el sarcasmo al estigmatizarlo como hongo, piojo, bacteria portadoras de tifus, enano, etc., excluyéndolo de la condición humana. Esto genera para el “*ingroup* ario”, más que la incomodidad de la que da cuenta Reguillo, directamente la repugnancia hacia ese “*outgroup* judío”, porque se lo asocia a la vileza, la esterilidad intelectual, la corrupción, la trata de blancas, etc.

Reguillo agrega que para que “la diferencia opere, es necesario que el diferente sea consciente de su condición y tenga la competencia de auto-representarse en el proceso de interacción cultural”.<sup>42</sup> Creemos que la “diferencia” entre “arios” y “semitas” en la Alemania nazi actuaría como contraejemplo de esta competencia de auto-representación en virtud de que ella supone, como condición de posibilidad, cuanto menos la capacidad de autonomía y una personalidad integrada. De seguir las tesis polémicas de Bruno Bettelheim, la política de exterminio del Estado totalitario alemán se habría basado en “la despersionalización [...], la no existencia del individuo”.<sup>43</sup> De este modo, el judío habría perdido junto a su personalidad, su autonomía porque “dejó de ser persona y se convirtió en un engrane que funcionaba bien dentro del Estado totalitario”,<sup>44</sup> bajo “la creencia infantil de ser indestructible”,<sup>45</sup> con la consiguiente renuncia a “desafiarse al instinto de muerte”.<sup>46</sup> Salvo excepciones, dado que en su mayoría los judíos de los campos de concentración y de exterminio “se identificaban —sigue sosteniendo

---

<sup>41</sup> Fernández Bravo, A., “Regímenes de visibilidad. Imágenes de los indígenas en la formación de la identidad colectiva argentina”, *loc. cit.*, p. 4.

<sup>42</sup> Reguillo, R., “Políticas de la (In) visibilidad. La construcción social de la diferencia”, *loc. cit.*, p. 21.

<sup>43</sup> Bettelheim, B., *El corazón bien informado. La autonomía en la sociedad de masas* (trad. de Carlos Valdés), México, FCE, 1973, p. 216.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 233.

provocativamente Bettelheim— más estrechamente con los SS dedicados a la destrucción, que con sus compañeros de prisión”,<sup>47</sup> pensamos, por un lado, que acaso por haber adoptado una perspectiva infantil, no habrían sido del todo conscientes de su condición de seres mortales. Y por otro lado, esta personalidad heterónoma en lugar de autónoma, nacida de la supuesta identificación con sus victimarios, les habría impedido, autoengaño mediante, la posibilidad de actualizar esa “competencia de auto-representarse” que exige Reguillo y que es la que habría posibilitado una mayor resistencia frente a la política genocida.

Invisibles para ellos mismos, el exterminio de los judíos, siguiendo ahora a Alfred-Maurice de Zayas, también podría haber sido “invisible” para gran parte de la sociedad alemana antisemita. A efectos de dar verosimilitud a los dichos del conde Helmuth James von Moltke, quien en 1943 le escribió a su antiguo profesor de Oxford, Lionel Curtis, que “en Alemania la gente no sabe lo que está sucediendo”, el autor sostiene que el poder político del III Reich operó bajo un régimen de “invisibilidad” porque la “Solución final” fue clasificada como secreto de Estado para ser mantenida alejada de la mirada y el escrutinio públicos. De ahí que los campos de exterminio más importantes —Auschwitz-Birkenau, Treblinka, Lublin-Majdanek, Sobibor, Belzec y Chelmo— estuvieran todos fuera de las principales ciudades del III Reich, salvo algunos como Dachau, a 13 km de Múnich, en Baviera, donde había principalmente comunistas, socialdemócratas y homosexuales.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 234.

<sup>48</sup>Cf. De Zayas, A-M, “El proceso de Nuremberg ante el tribunal militar internacional (1945-1946)”, en Demandt, A. (ed.), *Los grandes procesos de la historia* (trad. Enrique Gavilán), Barcelona, Crítica, 2000, pp. 234-255.

## 5. La construcción visual de lo socio-histórico y lo político

Del mismo modo que en el apartado previo abordamos la construcción histórico-contextual, social y política de la mirada, la tesis a defender ahora es que estas mismas instancias también se edifican visualmente.

En ocasión de investigar la conformación de la identidad argentina con exclusión de los indígenas, Fernández Bravo abona esta tesis al sostener que “las imágenes que los retrataban resultan una zona de interés para explorar qué se muestra y qué no, por qué ciertas imágenes adquieren valor y capacidad de circulación y cómo se construye el capital cultural de una nación, en particular en su representación iconográfica [...] en el imaginario argentino”.<sup>49</sup> En suma, su tesis es que la difusión masiva de imágenes posibilitada tanto por la aparición de la fotografía como por la difusión de objetos autóctonos en los museos, el “capital cultural” —término que retoma de Bourdieu con su consiguiente carga hegemónica— se alía a la iconografía para otorgar o negar visibilidad a las imágenes en aras de construir la identidad socio-histórica, cultural y política homogénea de un Estado-nación conforme a una agenda preconcebida. Por consiguiente, la identidad colectiva de un Estado-nación no sería anterior, sino posterior: el efecto, resultado y producto de una operación ideológica de construcción visual que elige, descontextualiza y recombina imágenes.

Lo “visible” y lo “invisible” devendrían, en términos de Paul Ricoeur, una ideología de *integración*, de cohesión social, de una entidad política autónoma tanto en el espacio como en el tiempo gracias a la imagen estable y perdurable que se da a sí misma. El problema es que esta función a la vez transitiva y reflexiva de la imagen produciría una homogeneidad imaginaria y esquemática a costa de estereotipar y simplificar, esto es, una reificación que terminaría

---

<sup>49</sup> Fernández Bravo, A., “Regímenes de visibilidad. Imágenes de los indígenas en la formación de la identidad colectiva argentina”, *loc. cit.*, pp. 4-5.

degradándose en la ideología como *legitimación* o *justificación* del poder político de turno. Y ésta nos conduciría a su vez a la forma más patológica de ideología: la ideología como *distorsión* o *disimulo* de lo “real” por parte de la autoridad tal como aparece en el joven Marx.<sup>50</sup>

Para volver a ejemplificar esta construcción ideológico-visual en el III Reich, la imagen del judío como hongo, piojo, bacteria portadora de tifus, enano, etc., habría ayudado a *integrar* o a *constituir* la identidad alemana en crisis gracias a “un proceso de identificación por contraste”<sup>51</sup> con una “alteridad” endógena, tal como señala Friedländer. Ahora bien, a fin de agregar cierta plusvalía a la creencia por parte de la sociedad alemana antisemita y así ganar su consentimiento y cooperación para *legitimarse* y *justificarse* en el poder, la autoridad autoritaria encabezada por Hitler habría construido las imágenes de vileza, esterilidad intelectual, corrupción sexual, contaminación microbiana, etc., todas asociadas al judío como un medio útil para generar terror. Esto es lo que habría terminado desembocando en una imagen invertida de la realidad, en aquella ideología como *distorsión* o *disimulo* de la que da cuenta Ricoeur a propósito de Marx. En palabras de Friedländer, habría llevado, ya en el seno del totalitarismo, a “la formación de una conciencia de grupo regida por una inversión total de los valores morales aceptados”.<sup>52</sup> *Inversión* agravada en la comunión ideológica entre Hitler y sus “creyentes” o “incondicionales” para quienes “la ideología del movimiento era una realidad”,<sup>53</sup> y “en cuyo marco — de acuerdo con Hannah Arendt — hubiera resultado muy ‘irrealista’ ponerlo en duda”.<sup>54</sup>

---

<sup>50</sup> Cf. Ricoeur, P., “La ideología y la utopía: dos expresiones del imaginario social”, en *Del texto a la acción. Ensayo de hermenéutica II* (trad. Pablo Corona), México, FCE, 2000, pp. 349-360.

<sup>51</sup> Friedländer, S., *Una psicosis colectiva...*, *op. cit.*, p. 54.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>54</sup> Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo. 3. Totalitarismo* (trad. Guillermo Solana), Madrid, Alianza, 1982, p. 485.

Ahora bien, aún cuando las imágenes de las que estamos hablando se dieron en un horizonte de simultaneidad, adherimos a los que advierte Fernández Bravo, tras las huellas de Didi-Huberman, sobre que “[l]as imágenes tienen una relación compleja con el tiempo. Parecen encapsularlo dentro de sí [...], plantean una relación anacrónica con la contemporaneidad: una imagen se encuentra siempre en un tiempo pasado, ‘nos mira’ desde un tiempo que nunca es el mismo de quien la observa”.<sup>55</sup> Esto nos lleva retomar la relación de la “imagen” y el “tiempo” que dejamos parcialmente en suspenso en el apartado II. La relación *anacrónica* de la que da cuenta Fernández Bravo comentando a Didi-Huberman pensamos que contrasta con la *inteligencia secuencial* que Simone adjudica al lenguaje verbal, para aproximarse a, sin por ello identificarse con, la *inteligencia simultánea* que le atribuye al régimen escópico. Ambas posturas que se muestran antitéticas pensamos que podrían, no obstante, ser reconciliables. La fuente de reconciliación acaso estaría dada por el concepto de “heterocronicidad” introducido por Keith Moxey para dar cuenta de la irrupción de un *tiempo múltiple* en el sentido “que en cada espacio, en cada momento, en cada contexto se experimenta y tiene lugar de un modo diferente”.<sup>56</sup>

Este concepto de heterocronicidad, en el que por cuestiones de espacio no podemos profundizar aquí, a la vez que haría frente a la crisis del patrón teleológico y monocrónico del tiempo secuencial o lineal, intentaría resguardar, a diferencia de la simultaneidad y del anacronismo, “nuestro sentido de la alteridad del pasado [...] [y] nuestra apreciación de las diferencias entre culturas”.<sup>57</sup> Por lo que además de servir como una fuente de reconciliación entre las dos

---

<sup>55</sup> Didi-Huberman, G., *Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg* (trad. Juan Calatrava), Madrid, Abada Ediciones, 2009, p. 10.

<sup>56</sup> Hernández Navarro, M. A., “Prólogo. La historia del arte y el tiempo de la escritura”, en Moxey, K., *El tiempo de lo visual. La imagen en la historia* (trad. Ander Gondra Aguirre), Buenos Aires, Sans Soleil Ediciones, 2016, p. 14.

<sup>57</sup> Moxey, K., *El tiempo de lo visual. La imagen en la historia, op. cit.*, p. 92.

concepciones del tiempo de las que venimos hablando, la secuencial y la simultánea, la heterocronicidad también estaría funcionando, como advierte con acierto Miguel Ángel Hernández Navarro, como una “categoría política”,<sup>58</sup> esto es, como un modo de resistencia al tiempo de la cultura occidental hegemónica.<sup>59</sup> En este sentido, resulta ilustrativo el ejemplo que ofrece Moxey del óleo sobre lienzo de Gerard Sekoto, pintor sudafricano, titulado “Dos amigas” (1941), que por no pertenecer a la retórica pictórica modernista, esto es, por no estar su tiempo en sincronía con la del modernismo metropolitano, fue excluido por los poderes económicos, políticos e ideológicos de la “historia” del arte por pertenecer a otra temporalidad, la de los colonizados y excluidos.

## 6. Imágenes y miradas: “verdad” y “realidad”

Pensar el “tiempo” ya desde San Agustín y su transitado pasaje de las *Confesiones* donde se pregunta y se responde “¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé”,<sup>60</sup> nos remite inexorablemente a los problemas epistemológico de la “verdad” y ontológico de la “realidad”. En lugar de partir con Darío Sztajnszrajber de la Modernidad para problematizar los conceptos de “verdad” y de “realidad”, por convención y también por convicción,<sup>61</sup> utilizaremos aquí las

---

<sup>58</sup> Hernández Navarro, M.A., “Prólogo. La historia del arte y el tiempo de la escritura”, *loc. cit.*, p. 14.

<sup>59</sup> Cf. *ibídem*, pp. 37-41.

<sup>60</sup> Agustín, *Confesiones* (trad. P. Rodríguez de Santidrián) Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 312

<sup>61</sup> Cf. Sztajnszrajber, D., “Posmodernidad y estetización de la experiencia”, Accesible online en [http://www.consensocivico.com.ar/uploads/541ab86260204-Modulo\\_1\\_Clasa\\_9\\_Dario\\_Sztajnszrajber\\_AMPLIADA\[1\].pdf](http://www.consensocivico.com.ar/uploads/541ab86260204-Modulo_1_Clasa_9_Dario_Sztajnszrajber_AMPLIADA[1].pdf) [Consulta hecha el 22/03/2019]

No partimos de Sztajnszrajber porque tanto su propuesta de “repensar en un mundo sin verdades” como su afirmación de que “[h]ablar de una realidad objetiva se vuelve [...] ideológico”, nos parecen ambas paradójicamente “ideológicas” si por “ideología” entendemos con Marx una imagen invertida de la realidad que hay que combatir para volver a poner a los hombres que caminan con la

nociones más extendidas de ambos términos, cuyo origen se remontaría a Aristóteles, por lo que por “verdad” entenderemos la *adecuación o correspondencia* entre lo que una proposición expresa o una imagen representa o presenta y la realidad referida, y por “realidad” entenderemos la *existencia cierta y efectiva* de algo o alguien.

Bajo esta convención, y teniendo en cuenta los distintos usos y funciones de la imagen, resulta claro que al uso *representativo, informativo o descriptivo* podría atribuírsele verdad o falsedad según se corresponda, o no, con la realidad referida, respectivamente. A diferencia de éste, allí donde el uso *directivo o exhortativo* puede ser razonable o irrazonable, correcto o incorrecto, persuasivo o disuasorio, el uso *expresivo* resulta eficaz cuando evoca las emociones, opiniones, convicciones o creencias de su autor o induce sentimientos, emociones, opiniones, convicciones o creencias en quien la mira. Por último, la eficacia del uso *estético*, algo afín al expresivo, se alcanzaría cuando al ser mirada la imagen produce placer, ya sea por agrado o encantamiento (lo “bello” en Kant), o bien por una conjunción, o no, de placer y dolor, ya sea por terror, conmoción o estremecimiento (lo “sublime” en Kant).<sup>62</sup>

Esta simplificación no impide que, como sostiene Malosetti Costa “[l]a ‘verdad’ de una imagen sagrada [que para nosotros tendría una función fundamentalmente expresiva] no está dada por su semejanza ni verosimilitud respecto de una realidad fuera de ellas, sino más bien por su aceptación como ‘la verdadera’ imagen por parte de la iglesia: de

---

cabeza sobre sus pies, devolverlos a la *praxis*, al mundo real. Dicho de otro modo, si como dice el propio Sztajnszrajber, “una ruptura depende de aquello que se rompe” cuando quiere referirse a que “la posmodernidad remite entonces siempre a la modernidad”, ese “mundo sin verdades” y sin “realidad objetiva” que defiende el autor, ¿no depende de, o no remite a –siguiendo la misma lógica propuesta por Sztajnszrajber–, un mundo “real” con “verdades”, es decir, un mundo cuyo paradigma seguiría siendo el de la “verdad” y el de la “realidad”?

<sup>62</sup> Cf. Kant, I., *Crítica del juicio* (trad. por José Rovira Armengol), Buenos Aires, Losada, 1961.

Jesucristo, la virgen, etc.”.<sup>63</sup> Ni tampoco implica negar que “[h]ubo un criterio de verdad en ciertas imágenes que se vincula con la creencia en la intervención de la mano de dios en su realización.”<sup>64</sup> Pensamos que si la autora precisamente entrecomilla la palabra “verdad” en estas citas es porque está introduciendo de manera consciente otro concepto de verdad distinto al correponentista o adecuacionista que adoptamos aquí. Acaso esa suerte de “verdad ontológica”, ya sea religiosa, revelada, supratemporal, sobrenatural, de la que da cuenta Hans Belting,<sup>65</sup> o la “verdad” como *alétheia* (ἀλήθεια), “desocultamiento del ser”, trabajada por Martin Heidegger a partir de la filosofía presocrática,<sup>66</sup> y que algunos autores también encuentran en la *phásis* de Aristóteles, sobre la que se fundaría la verdad por adecuación o correspondencia.

## 7. La imagen y las prácticas educativas

Junto a la construcción visual de la subjetividad o identidad individual y colectiva de la que dimos cuenta en el apartado V al abordar el fenómeno ideológico en tanto expresión del imaginario social, en “El saber pedagógico de las imágenes y las imágenes en el saber pedagógico”,<sup>67</sup> Andrés Klaus Runge Peña aborda la imagen desde una perspectiva cuádruple de la que desarrolla sólo tres aristas que sirven para reflexionar sobre las imágenes en las prácticas educativas.

---

<sup>63</sup> Cf. Malosetti Costa, L., “La imagen en la cultura occidental”, *op. cit.*, p. 6.

<sup>64</sup> *Ibidem.*

<sup>65</sup> Cf. Belting, H. *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte* (trads. Cristina Díez Pampliega y Jesús Espino Nuño), Madrid, Akal, 2009.

<sup>66</sup> Cf. Heidegger, M., *Ser y tiempo* (trad. Jorge Eduardo Rivera C.), Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.

<sup>67</sup> Cf. Runge Peña, A. K., “El saber pedagógico de las imágenes y las imágenes en el saber pedagógico”, *loc. cit.*, 2006. Accesible online en <https://es.scribd.com/doc/294359476/El-Saber-Pedagogico-en-Las-Imagenes-y-Las-Imagenes-en-El-Saber-Pedagogico> [Consulta hecha el 04/04/2018]



Primero, como *praxis cultural*, la imagen funcionaría como *f fuente del saber pedagógico*, es decir, operaría como suministro de información sea que tenga intención y motivo educativo, sea que se preste a ser mirada desde una óptica didáctica. El autor ejemplifica este fenómeno con las imágenes de niños. Más allá de su análisis podría decirse, *grosso modo* y de acuerdo a un informe de Unicef,<sup>68</sup> que en las imágenes de la infancia los niños se muestran como a) *víctimas* (por ejemplo, el maltrato infantil, etc.), b) *infractores* (por ejemplo, la criminalización de la pobreza, etc.), c) *protagonistas* (de los que tata Runge Peña al dar cuenta de un protagonismo limitado y vinculado a las iniciativas de los adultos que lleva a presentar a los niños como adultos, como proyección de sus padres, como promesas, etc.), o c) *objetos* (como también enseña el autor, sea como objetos de culto y divinización, de cuidados, de sujeción a la autoridad de sus progenitores o docentes en una relación asimétrica, pero también “objetos” pornográficos intercambiables por dinero, etc.).

Segundo, la imagen funcionaría como *medio formativo y educativo*. Formativo en el sentido ya visto de que los regímenes escópicos son productores de subjetivación individual y social. Educativo, básicamente, porque a través de ellas se imprimirían imágenes en los discípulos promoviendo los estímulos visuales que provocan sensaciones, recuerdos, informan, aconsejan, advierten, divierten, etc.

Esto nos lleva a la tercera y última perspectiva desarrollada por Runge Peña centrada en las *imágenes mentales*, excluidas por nosotros en el apartado 2 por su respectiva inflexión psicológica –inflexión de la que podrían redimirse, por ejemplo, apelando a una reapropiación de la “intersubjetividad” planteada por Husserl hacia el final de *Meditaciones*

---

<sup>68</sup> Cf Unicef, *Imagen de la infancia en los medios masivos de comunicación en Paraguay*, Asunción, Fondo de Naciones Unidad para la infancia, 2005, en [https://www.unicef.org/paraguay/spanish/py\\_imagen\\_infancia.pdf](https://www.unicef.org/paraguay/spanish/py_imagen_infancia.pdf) [Consulta hecha el 27 de enero de 2017]

*Cartesianas*.<sup>69</sup> Vistas éstas por Sartre como aquellas en las que, por un lado, en razón de su naturaleza psíquica el “contenido” en lugar de ser material está interiorizado. Y por el otro, como aquellas que surgen no necesariamente bajo la presencia de un estímulo físico.<sup>70</sup> Dentro de ellas están las ordinarias o cotidianas, que serían las que podrían contar como fuente del saber pedagógico y como medio formativo y educativo por excelencia, las hipnagógicas (nacidas del estado mental del individuo entre la vigilia y el sueño), las oníricas, las alucinatorias, etc.

## 8. Imagen sintetizadora a modo de cierre



Elegimos una fotografía cuyo referente “real” o “imagen natural” es un niño con las manos en alto en el gueto de Varsovia. Por datar de 1943, sabemos que no ha sufrido intervención digital por lo que sigue vigente el “pacto de credibilidad” del que da cuenta Roland Barthes en *La cámara*

---

<sup>69</sup> Husserl, E. *Meditaciones Cartesianas*, op. cit., (trad. José Gaos y Miguel García Baró), México DF: Fondo de Cultura Económica, 1996.

<sup>70</sup> Cf. Sartre, J. P., *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación* (trad. Manuel Lamana), Buenos Aires, Losada, 1976, p. 85.

*lúcida*. *Notas sobre la fotografía*,<sup>71</sup> invocado por Malosetti Costa: conferimos “verdad” a la imagen por su *correspondencia* con los hechos. Más allá de su autor, posiblemente Franz Konrad, se destaca el “aura” de la imagen, su fuerza, su poder, su potencia, para dar “visibilidad” sobre todo al niño retratado. Aún cuando la función icónica dominante pareciera ser la *representativa*, informar sobre el horror del Holocausto, ello no obsta a que compita con, y hasta se vea desplazada por, las funciones *expresiva* y *estética* de la imagen porque hiere la sensibilidad del espectador, provocando dolor sea por terror, conmoción o estremecimiento. Si bien está presente la dimensión *transitiva* de la que habla Chartier porque representa a un niño ya ausente, la heterocronicidad de la imagen, de la que dimos cuenta como Moxey, hace que se imponga su dimensión *reflexiva*, su propia presencia como imagen, aquel “*etre de l’image*” del que habla Marin, que constituye a quien la mira como sujeto mirando. Mirada que dispara una heteroconstitución de nuestra “identidad occidental” gracias a una suerte de identificación transferencial con el *niño* quien aparece como *víctima* de la impotencia generada por el terror totalitario, y que en ese entonces operaba, paradójicamente, como un emblema del “*outgroup* judío” para la sociedad alemana antisemita. Por último, y en relación con lo anterior, funciona como *f fuente del saber pedagógico* y a la vez como *medio formativo y educativo*. Pensamos aquí en la “memoria ejemplar” de Tzvetan Todorov: nos lleva a abrir el acontecimiento retratado, una imagen emblemática del totalitarismo nazi, a la analogía y a la generalización para extraer del pasado una lección con la mirada puesta en el presente y el futuro.<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> Cf. Barthes, R., *La cámara lúcida* (trad. Joaquín Sala-Sanabuja), Barcelona, Paidós, 1989.

<sup>72</sup> Cf. Todorov, T., *Los abusos de la memoria* (trad. Miguel Salazar), Barcelona, Paidós, 2000, p. 30 y ss.

## 9. Bibliografía

- Abad Domínguez, Fernando, *Filosofía de la imagen*, Buenos Aires: Avizora, 2001. Accesible online: [http://www.avizora.com/publicaciones/imagen\\_teor%C3%ADa%20de%20la%20imagen/textos/0022\\_filosof%C3%ADa\\_imagen.htm](http://www.avizora.com/publicaciones/imagen_teor%C3%ADa%20de%20la%20imagen/textos/0022_filosof%C3%ADa_imagen.htm)
- Agustín, San, *Confesiones*, Trad. P. Rodríguez de Santidrián, Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo. 3. Totalitarism*, Trad. Guillermo Solana, Madrid: Alianza, 1982.
- Austin, John, *Cómo hacer cosas con palabras*. Trad. Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi, Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Barthes, Roland, *La cámara lúcida. Notas sobre la fotografía*, Trad. Joaquín Sala-Sanabuja, Barcelona: Paidós, 1989.
- Belting, Hans,
- “Semejanza y presencia. Una introducción a las imágenes antes de la era del arte”, en *Artes, la revista*, N° 5, Antioquia: Facultad de Artes de la Universidad de Antioquia, 2003, pp. 3-18.
- Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*, Trad. Cristina Díez Pampliega y Jesús Espino Nuño, Madrid: Akal, 2009.
- Bettelheim, Bruno, *El corazón bien informado. La autonomía en la sociedad de masas*, Trad. Carlos Valdés, México: FCE, 1973.
- Copi, Irving y Kohen, Carl, *Introducción a la lógica*, Trad. Edgar Antonio González Ruiz. México: Editorial Limusa, 2007.

- Chartier, Roger, *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*, Trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Manantial, 1996.
- De Zayas, Alfred-Maurice, “El proceso de Nuremberg ante el tribunal militar internacional (1945-1946)”, en Alexander Demandt (ed.), *Los grandes procesos de la historia*, Trad. Enrique Gavilán, Barcelona: Crítica, 2000, pp. 234-255.
- Didi-Huberman, Georges, *Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*, Trad. Juan Calatrava, Madrid: Abada Ediciones, 2009.
- Fernández Bravo, Alvaro, “Regímenes de visibilidad. Imágenes de los indígenas en la formación de la identidad colectiva argentina”. Accesible online en: [https://is-suu.com/luly/docs/alvaro\\_fernandez\\_bravo-regimenes\\_de\\_visibilidad](https://is-suu.com/luly/docs/alvaro_fernandez_bravo-regimenes_de_visibilidad) [Consulta hecha el 16/03/2017]
- Friedländer, Saul, *Una psicosis colectiva. El antisemitismo nazi*, Trad. Fina Warschaver. Buenos Aires: Granica Editor, 1972.
- Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito, Salamanca: Sígueme, 1991.
- Gombrich, E.H., *La historia del arte*, Trad. Rafael Santos Torroella, México: Editorial Diana, 1999.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Trad. Jorge Eduardo Rivera C., Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.
- Hernández Navarro, Miguel Ángel, “Prólogo. La historia del arte y el tiempo de la escritura”, en Moxey, Keith, *El tiempo de lo visual. La imagen en la historia*, Trad. Ander Gondra Aguirre, Buenos Aires: Sans Soleil Ediciones, 2016.

- Husserl, Edmund, *Meditaciones Cartesianas, op. cit.*, (trad. José Gaos y Miguel García Baró), México DF: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Kant, Immanuel, *Crítica del juicio, Trad.* por José Rovira Armengol, Buenos Aires: Losada, 1961.
- Koerner, Joseph, *The Moment of Self-Portraiture in German Renaissance Art*, Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- LaCapra, Dominik, “History and Psychoanalysis”, en *Soundings in Critical Theory*, Ithaca: Cornell University Press, 1989, pp. 30-66.
- Lara, A. y Perea, J., *Elaboración de un modelo de la comunicación audiovisual*, Madrid: Fundación Juan March, 1980 (inédito).
- Malosetti Costa, Laura,  
(2006) “La imagen en la cultura occidental”. Accesible online en: <https://es.scribd.com/document/321752134/MALOSSETTI-La-Imagen-en-La-Cultura-Occidental> [Consulta hecha el 05/01/2018]
- “El poder de las imágenes”. Accesible online en: <http://www.eldiariodeljuicio.com.ar/?q=content/el-poder-de-las-im%C3%A1genes-laura-malosetti-costa> [Consulta hecha el 11/02/2018]
- Marin, Louis, *Études sémiologiques. Écritures, peintures*, Paris: Klincksieck, 1971.
- Mitchell, William J. Thomas,  
*Iconology: Image, Text, Ideology*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1987.
- “¿Qué es una imagen?”, en Ana García Varas (ed.). *Filosofía de la imagen*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2011, pp. 107-154.

- “What Do Pictures Want?”, en *What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*, Chicago: University of Chicago Press, 2005, pp. 28-56.
- Moxey, Keith, *El tiempo de lo visual. La imagen en la historia*, Ttrad. Ander Gondra Aguirre, Buenos Aires: Sans Soleil Ediciones, 2016.
- Reguillo, Rossana, “Políticas de la (In) visibilidad. La construcción social de la diferencia”. Accesible online en: <https://es.scribd.com/document/319586470/Reguillo-Políticas-de-in-Visibilidad-La-Construcción-Social-de-La-Diferencia> [Consulta hecha el 02/03/2018]
- Ricoeur, Paul, “La ideología y la utopía: dos expresiones del imaginario social”, en *Del texto a la acción. Ensayo de hermenéutica II*, Trad. Pablo Corona, México: FCE, 2000, pp. 349-360.
- Runge Peña, Andrés Klaus, “El saber pedagógico de las imágenes y las imágenes en el saber pedagógico”. Accesible online en <https://es.scribd.com/doc/294359476/El-Saber-Pedagogico-en-Las-Imagenes-y-Las-Imagenes-en-El-Saber-Pedagogico> [Consulta hecha el 04/04/2018]
- Sartre, Jean Paul, *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*, Trad. Manuel Lamana, Buenos Aires: Losada, 1976.
- Searle, John, *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*, Trad. Luis Valdés Villanueva, Madrid: Editorial Cátedra, Colección Teorema, 1994.
- Simone, Raffaele, *La tercera fase. Formas de saber que estamos perdiendo*, Trad. Susana Gómez López, México D.F.: Taurus, 2001.

- Sztajnszrajber, Darío, “Posmodernidad y estetización de la experiencia”. Accesible online en [http://www.consensocivico.com.ar/uploads/541ab86260204-Modulo\\_1\\_-\\_Clase\\_9\\_Dario\\_Sztajnszrajber\\_AM-PLIADA\[1\].pdf](http://www.consensocivico.com.ar/uploads/541ab86260204-Modulo_1_-_Clase_9_Dario_Sztajnszrajber_AM-PLIADA[1].pdf) [Consulta hecha el 22/03/2019]
- Todorov, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*, Trad. Miguel Salazar, Barcelona: Paidós, 2000.
- Unicef, *Imagen de la infancia en los medios masivos de comunicación en Paraguay*, Asunción, Fondo de Naciones Unidad para la infancia, 2005. Accesible online en: [https://www.unicef.org/paraguay/spanish/py\\_imagen\\_infancia.pdf](https://www.unicef.org/paraguay/spanish/py_imagen_infancia.pdf) [Consulta hecha el 27/01/2018]
- Villafañe, Justo, *Introducción a la teoría de la imagen*, Madrid: Pirámide, 2006.



# ACOTACIONES HERMENÉUTICAS PARA LA ENSEÑANZA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA<sup>1</sup>

Ramón López González,  
Facultad de Filosofía,  
Universidad Veracruzana,  
Xalapa, Ver.

## *0. introducción*

En el presente trabajo pretendo ocuparme de la enseñanza de la historia de la filosofía, esto debido a que se sostiene por parte de algunos docentes que uno de los problemas de la filosofía se encuentra vinculado al de su enseñanza, pues esta consiste –afirman– en repetir y aprender teorías y sistemas filosóficos, pero se prescinde de su filosofar, esto es, de su reflexión crítica. Otra razón que nos lleva a ocuparnos de esto es que en el presente la enseñanza de la filosofía se encuentra vinculada a aspectos mediáticos y tecnológicos, lo que ha implicado la deconstrucción de las estructuras lógicas del pensamiento, de lo interpretativo y hasta lo gramatical. Es así como este trabajo tiene la finalidad de presentar la heurística, entendida en su labor de descubrimiento, ayudándonos particularmente a la lectura de textos filosóficos –lo que nos acerca a su pasado histórico–, y a su interpretación en relación con el presente. Nuestro texto se apoya en la propuesta hermenéutica del Dr. Mauricio Beuchot Puente, y en los aportes que tiene para el quehacer filosófico actual.

## *I. Condicionamientos actuales que rechazan la historia de la filosofía*

Pensar desde el presente nuestra relación con el pasado filosófico ha sido el motivo que me ha llevado a tomar la propuesta de Mauricio Beuchot como herramienta didáctica para la enseñanza de la historia de la filosofía. Mostraré el modo en que la heurística proveniente de la hermenéutica analógica nos ayuda en la enseñanza de la historia de la filosofía, aproximándonos de manera significativa a la

---

<sup>1</sup>El presente texto es una modificación de un trabajo presentado en el Marco del 60 Aniversario de la Facultad de Filosofía UV. Xalapa, Ver. 2017.

comprensión del pasado filosófico<sup>2</sup>, y al mismo tiempo a la construcción de nuevos sentidos para el presente de manera crítica y propositiva, y no meramente repetitiva, y es que [...] *la historia de la filosofía es una historia increíblemente rica que, si se trata correctamente, puede y debe servir para ayudar al filósofo contemporáneo*<sup>3</sup>.

El problema que nos planteamos parte de nuestra experiencia como docentes, preocupados por la metodología apropiada para comprender el presente en vinculación con la lectura de su pasado y de su futuro. Y es que se logra percibir con mayor frecuencia entre los estudiantes y docentes la disposición de ánimo en la cual se asume que la filosofía se realiza con independencia de su pasado<sup>4</sup>, de igual modo, percibimos la necesidad de contar con medios adecuados para acercarnos a las ideas de filósofos antiguos, pues la “*moda filosófica*” como lo ha comentado la Dra. Susan Hack<sup>5</sup>, pretende imponerse a *priori* sobre las propuestas filosóficas del pasado; es así como Hack ha señalado “*existe un cierto a-historicismo*” entre los que integramos las comunidades de investigación filosófica y entre los académicos.

Pienso que tal actitud ahistoricista como lo ha señalado Hack, acontecen la comprensión de un presente en el que se ha asumido el debilitamiento del ser, de su deslizamiento hasta su disolución o acaecimiento, pues como afirma Mercedes Garzón Bates (2000: 13-14):

[...] la ontología nihilista piensa y reconoce la historia del ser como acaecimientos y no como estructuras eternas del ser o de la razón. Comprender el ser como evento excluye la pretensión de absoluto

---

<sup>2</sup><<Ubicar al texto en su contexto>> es una de las claves vertebrales que Mauricio Beuchot propone en su hermenéutica analógica.

<sup>3</sup>Cfr. Jorge J. C. Gracia, *Historia de la Filosofía y Filosofía latinoamericana*, en *Revista Devenires*, Año I, No. 2, Julio 2000, pág. 5-6.

<sup>4</sup> El presentismo ahistoricista presume que las ideas filosóficas son producto del pensar individual, desprovistas de su narración histórica y pretendidamente desvinculadas de su tradición y de la comunidad que las produce y legitima.

<sup>5</sup> Conferencia intitulada “*The fragmentation of Philosophy: The road to Reintegration*”, presentada en el marco de los 60 años de la Facultad de Filosofía UV, en el Auditorio “*Jesús Morales*” de la Unidad de Humanidades, del 25 al 27 de Mayo de 2017.

correspondiente al fundamento metafísico, dado que es el ser mismo lo que ya no puede ser pensado bajo esta categoría. El ser es evento.

Mercedes Garzón nos hace notar que si la metafísica coincidía encada época con su estructura fundamental es porque estaba constituida por un *arché* como principio racional y universal, en cambio, la instancia postmetafísica que vivimos en la actualidad corresponde con el debilitamiento o anarquismo de tales estructuras, en tanto que disolución del pensar fundacional y por ende de su fundamento histórico; quedando así sujeta la radical finitud de nuestro existir ya la apertura irrestricta de sentidos.

En un momento como el que estamos habitando requerimos de una actitud epistemológica que nos saque del marasmo presente y no consienta la deriva infinita. La hermenéutica analógica es la epistemología que requerimos para la reconstrucción del pasado, pues no lo comprende como algo inerte o estático, al estilo de piezas de museo en el que encontramos cosas antiguas y exóticas, producto de la gloria humana, sino que lo considera más bien como un acontecimiento dinámico que vertebrata sus relaciones con el presente, como algo que se mueve según las exigencias contemporáneas<sup>6</sup>.

La mirada al pasado se constituye desde algo más que la mera contemplación de hechos memorables, actitud que deviene de una pretensión univocista que asume lo que dijeron los filósofos como palabra única y verdadera, y que muchas de las veces se reproduce por algunos profesores en sus clases, como aquella palabra *sacra* que no puede ser rebatida o

---

<sup>6</sup> La interpretación del pasado se ejerce en la tensión analógica con el presente y las expectativas futuras, no es la comprensión simplista de los positivistas de la historia ni mucho menos del olvido de la misma, sino más bien consiste en el *forzamiento de una verdad* que nos adviene del *pasado*. Es decir, la verdad no es “una y total”, hecha y acabada para siempre, pero tampoco inventada o desposeída en este caso de sus relaciones con el pasado. Badiou afirma lo siguiente: “Se trata del punto en que una verdad, por inacabada que sea, permite anticipaciones del saber, no sobre lo que es sino sobre lo que ‘habrá sido si la verdad alcanza su culminación’. [...] Así, una verdad trabaja en la retroacción de un casi nada y en la anticipación de un casi todo.” Para acercarse a este concepto puede revisarse “La verdad: forzamiento e innombrable” de A. Badiou en su texto *Filosofía y psicoanálisis*, Argentina: La Marca, 2013, págs. 27-42.

contradicha. Está práctica docente suele presentarse en el citado o en “la lección del profesor”, desmotivando a los estudiantes que con sus herramientas se enfrentan a la interpretación del pasado filosófico ya lo dicho por los filósofos en sus textos.

La construcción de sentidos posibles desde nuestro presente a través de la enseñanza de la historia no queda exenta de dificultades, pues dicha comprensión queda situada por una serie de condicionamientos actuales que desacreditan el ejercicio mediato del filosofar, entre los que podríamos mencionar: la ideología del consumo promovida por el capitalismo, las tecnologías, los medios masivos de comunicación, y el marketing. Todos ellos contribuyendo al fenómeno de lo inmediato, al que haré referencia a continuación.

Cada uno de los individuos pertenecientes a la sociedad actual dan cuenta de la experiencia de *lo inmediato* como categoría principal del existir. La moda, el consumo, y la rapidez de las tecnologías y las telecomunicaciones, hacen participar a los sujetos de la idea de que lo valioso y preponderante como “vínculo social” consiste en lo inmediato y fugaz. Como consecuencia, nuestras experiencias cotidianas nos sumergen en la transmisión de mensajes fragmentados, en la deconstrucción de la gramática, y en la desarticulación lógica del tiempo, movidos por la prisa y rapidez con que pretendemos comunicarnos<sup>7</sup>.

La fugacidad del instante nos sumerge en la caducidad sobre los mensajes que ya no podremos transmitirles a las generaciones futuras, de los símbolos carentes de contenido<sup>8</sup>,

---

<sup>7</sup>Los mensajes en dispositivos móviles y de redes sociales están elaborados con una compleja gama de elementos: imágenes, memes, emoticones, gifs, frases, entre otros; en muchas de estas pláticas da la impresión de mantener un texto escrito en presente continuo, difuminando sus límites con el pasado, así como con los signos y significados que los constituyen.

<sup>8</sup> Sobre la crisis de los símbolos culturales lo ha señalado M. Beuchot en su libro, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Caparrós Editores, S. L., Madrid, p. 11: “*En la introducción hemos anticipado que la hermenéutica analógico-icónica es una forma de pensamiento que trata de responder a una problemática de sentido en la actualidad. De hecho se habla de una caída del sentido, de una falta de símbolos que señalen el camino. Es un saber que se presenta para un tiempo*”

así como del prejuicio sobre lo improductivo de estudio por la historia, tanto en su labor interpretativa, como en la tarea por mantener viva la tradición y la memoria de los pueblos. A manera de ejemplo sobre lo inmediato con que se maneja y valora la información, tenemos el caso de los hechos violentos ocurridos en nuestro país, pues apenas acontecen se suben a las redes sociales –algunos de ellos incluso se transmiten en vivo–, y con la misma rapidez que se publican inmediatamente son olvidados. Ahora bien, si todo se mueve bajo la categoría de *lo inmediato* entonces el estudio de la historia queda desprovisto de su valor; el olvido del pasado nos sumerge en las trampas del presente, de la aceptación de la innovación *per se*, faltando a la responsabilidad histórica por descifrar y comunicar su mensaje a las futuras generaciones como he mencionado antes.

Por otra parte, las actitudes adecuadas del filósofo que estudia y comprende su pasado requieren de paciencia y medida, aspectos con los que pocos se familiarizan, pues la moda educativa impuesta en algunos de los centros educativos nos persuade constantemente por un conocimiento cuya estructura cognitiva es la de un ordenador, input-output; entrada y salida que responde a marcos de inmediatez, desplazando lo mediato de la reflexión filosófica y de otras ciencias humanas. En esta misma línea de ideas, la filosofía y su historia, no la tienen fácil, pues ahora se enfrentan ante nuevos retos, ya que todo parece indicar que el futuro de la educación en filosofía es la de su enseñanza a través de dispositivos y aplicaciones: Smartphone, tabletas, tutoriales, audiolibros, cursos E-learning, etc. Medios o recursos didácticos que son sensibles al desarrollo de ciertas facultades antropológicas y determinadas habilidades, pero que van en detrimento de otras, como las de la memoria, la creatividad, la comprensión lectora, el pensar reflexivo; al menos en algunos de sus usos. ¿Qué nos queda por hacer? ¿Hemos de resistir o abrirnos a estas nuevas realidades? ¿Asumir la historia de manera venerable o abrirnos a la consideración de

---

*brumoso, nada halagüeño, de crisis. Tratemos de ver cómo puede ser respuesta para este tiempo de crisis. Crisis de la razón. Crisis de sentido y de valores.”*

reinventar aquello que nos sea conveniente para nuestro presente? ¿Hemos de quedarvarados en la inmediatez o de advertir que la filosofía y su historia requieren de un valor distinto para su realización? Encontramos en la hermenéutica analógica la mediación entre la resistencia y la apertura, así como en la heurística de la hermenéutica la estrategia adecuada para acercarnos al pasado de modo creativo y propositivo sin detrimento de lo textual como palabra única dicha.

Antes de dar paso a las acotaciones hermenéuticas, quisiéramos señalar en qué consiste la hermenéutica analógica, y cómo por su misma naturaleza y función puede ayudarnos a no caer en los extremos de concebir a la historia como innecesaria para nuestro presente o de tenerla como pieza venerable del museo de la humanidad. La propuesta analógica permite la mediación, el rescate de sentidos posibles a través de los textos que hacen y tejen la historia de la filosofía, así como de su heurística como recurso didáctico para realizar las sutilezas a las que debe estar atento el historiador de la filosofía.

## *II. Breve acercamiento a la hermenéutica analógica*

La propuesta filosófica de Mauricio Beuchot se ha consolidando paulatinamente, en la elaboración de muchos textos escritos por el autor, entre los que me gustaría destacar: el *Tratado de hermenéutica analógica*; *En el camino de la hermenéutica analógica*; *Hermenéutica, analogía y símbolo*<sup>9</sup>, de este último texto recuperamos la heurística como recurso didáctico que permita establecer hipótesis interpretativas de los textos que permitan la recuperación de nuestro pasado histórico-filosófico.

La propuesta del autor permite el reconocimiento de posiciones extremas, y la alternativa idónea se obtiene en el posicionamiento de lo intermedio no de modo cerrado y

---

<sup>9</sup>Consideramos estos textos fundamentales para la articulación de su propuesta, pero no eximimos ni restamos valor alguno a los muchos textos que ha escrito el Dr. Beuchot y en los que podemos ir encontrando líneas primordiales para la extensión de su propuesta, tanto para el campo del saber filosófico como de otros saberes importantes en los que su propuesta se ha incorporado y su aporte ha sido significativo para dichos campos.

estático, sino en su apertura y dinamismo constante; la búsqueda por la posición intermedia se ejerce en la tensión y la movilidad en que confluyen posiciones de diverso tipo, sobre todo entre los extremos. La hermenéutica analógica no es sólo una metodología sino ante todo una propuesta filosófica, con una fundamentación ontológica y epistemológica, pero también permite operar como una estrategia metodológica bastante conveniente para la distinción de las semejanzas y las diferencias, trabajo afanosoy constante en filosofía, así como en varios campos del saber y de las ciencias humanas.

Por otra parte, y con el propósito de resaltar la contribución que ha tenido la hermenéutica analógica en los últimos años, debemos mencionar su aplicación en los varios terrenos de la filosofía: la ontología, la ética, la filosofía política, la antropología filosófica, el conocimiento, la filosofía mexicana, entre otros. Así como en otros campos del saber, tales como el de la literatura, el psicoanálisis, el arte, el derecho —en especial los derechos humanos—, la educación, etc. Sin embargo, estamos convencidos que sus planteamientos gozarán todavía de reflexiones ulteriores que permitirán dar cuenta de su desarrollo y consolidación como propuesta filosófica para el presente.

Ahora bien, lo analógico de su hermenéutica se ejerce allí donde el sentido no es claro o se participa de la polisemia, con la intención de esclarecer los sentidos posibles, lo cual es viable ordenar en grado de acercamiento al texto que se quiere interpretar. Cabe mencionar que Beuchot asume que es en el texto polisémico en donde se requiere y se debe ejercer preponderantemente la interpretación. De tal modo que como podemos apreciar su hermenéutica tiene como objeto de estudio al texto, aunque la noción misma de texto ya se encuentra atravesada por la analogía; al respecto dice lo siguiente: *“la hermenéutica es el arte y ciencia de interpretar textos, entendiendo por textos aquellos que van más allá de la palabra y el enunciado”* (Beuchot, 2000: 15), pero no hay que entenderlos solamente como textos escritos, como hemos dicho antes. También recurre a Gadamer, al afirmar que *“insistió en que el diálogo también es un texto, más abierto aún que el escrito, el cual es un texto cerrado; y*

*también Ricoeur hizo hincapié en que el texto es igualmente la acción significativa” (Beuchot, 2006: 34; 2002: 160).*

Antes de pasar al desenlace de nuestro tema, quisiéramos subrayar que la hermenéutica propuesta por Mauricio fundada sobre la analogía hace por su mismo dinamismo énfasis en la diferencia más que en la semejanza. De tal modo que la noción de analogía nos brinda la apertura a un universo abierto de sentidos, sujetándose por la realidad que predica; la semejanza en la diferencia permite la aproximación y el equilibrio difícil. Y es que en la acotación o delimitación como parte del ejercicio vital de la analogía existe un doble movimiento de familiaridad y extrañeza<sup>10</sup>. La extrañeza ante lo desconocido nos cierra el paso a la comprensión, aunque también sirve de motivación para desentrañar su sentido, mientras que en la familiaridad, nos abre a la comprensión de su sentido o sentidos posibles, los cuales hemos podido aproximar y a su vez delimitar. En el movimiento familiar donde conviviremos con las diferencias, de tal modo que la analogía tiene mucho de generosidad, pues concede la donación de sentido ante la riqueza del misterio o lo desconocido. La analogía es por tanto, un modo de ser, de conocer y también una actitud vital en la búsqueda de la unidad que recoge las diferencias. En este sentido la analogía es tensión, armonía, común-uniión, y por ende, ética y políticamente hablando, fraternidad y solidaridad.

Esta característica familiar de nuestra praxis ética y política entrañan tanto la diversidad en la unidad como la unidad en la diversidad, al estilo de las piezas del puzzle donde los fragmentos componen el todo. Así pienso la comunidad filosófica como analógica, desde la cual se investiga el sentido de nuestro pasado filosófico para la composición del sentido presente.

Dada la caracterización general que hemos realizado de la hermenéutica de Mauricio Beuchot, podemos ahora pasar a las acotaciones hermenéuticas para la enseñanza de la

---

<sup>10</sup>Cfr. Ramón López, *La hermenéutica analógico-simbólica: el humanismo ambiguo*, publicado en Revista de Filosofía Analógica, Número Extraordinario, Vol. 26, Año 2010.



historia de la filosofía pues la hermenéutica ejerce por su propia naturaleza la adhesión a la verdad sobre el texto pero también proyecta y construye un sentido creativo como parte de su labor de interpretación, uno que permite asumir nuestro presente y vislumbrar nuestro futuro; una suerte de apropiación sobre la verdad del texto, verdad que si bien es del autor nos ha sido brindado a nosotros para forzar y emancipar.

### *III. La heurística de la hermenéutica: la labor de descubrimiento*

La analogía se dice de muchas maneras y respecto de las cosas o sus propiedades, está es su definición más poderosa y en esto consiste también su mayor virtud. Por ejemplo, predicamos lo analógico respecto del ser, el argumento, y también de la heurística, entre otras cosas. En el caso de esta última se dice que es la parte que está asociada a la invención de resultados o conocimientos nuevos, es decir, como la parte que se dedica al descubrimiento, más que a la demostración de aquello que se descubre; el método, en cambio afirma Beuchot posee dos partes, la inventiva y la demostrativa. Es así, como para nuestro autor, la parte inventiva de la hermenéutica está relacionada con la heurística, mientras que su parte demostrativa estaría relacionada con la argumentación: una descubre, la otra justifica lo que descubre.

No hay que olvidar los trabajos que se han realizado sobre heurística en el campo de las matemáticas y de la filosofía de la ciencia, primordialmente los de G. Polya para el caso primero, y los trabajos de I. Lakatos para el caso de los programas de investigación científica, me parece de mucha importancia su mención porque en el caso de Polya ha sostenido que una heurística moderna debe tener en cuenta que:

Un estudio serio de la heurística debe tener en cuenta el trasfondo tanto lógico, como psicológico; no deben descuidarse las aportaciones al tema hechas por autores tales como Pappus, Descartes, Leibniz y Bolzano, pero debe, apegarse más a la experiencia objetiva. Una experiencia que resulta a la vez de la solución de problemas y de la observación de los métodos del prójimo, constituye la base sobre la cual se construye la heurística.[...] Un razonamiento heurístico

provisional, tan sólo plausible, tiene un valor importante en el descubrimiento de la solución, pero no debe admitirse como una demostración; incumbe a cada uno adivinar, pero también examinar las hipótesis. La naturaleza del razonamiento heurístico se trata de indicios de progreso, pero la discusión se podría ahondar.(G. Polya, 1989: 102-103).

Polya sugiere en su libro una lista para ayudar en la resolución de problemas –primordialmente matemáticos, aunque no sólo estos–, lo interesante es que parte teniendo una inquietud similar a la que nos hemos planteado al principio de nuestro presente texto: ayudar al alumno<sup>11</sup>. Y es que en muchos ámbitos del saber se ocupan del mismo asunto, *cómo realizar hipótesis que permitan nuevos descubrimientos* o que sean de índole progresivo y no regresivo como ha sostenido Lakatos a propósito de sus programas de investigación de índole particular, es decir, [...] *un programa de investigación tiene éxito si ello conduce a un cambio progresivo de problemática; fracasa, si conduce a un cambio regresivo* (I. Lakatos, 1993 : 66). En este último caso, Lakatos propone una metodología de los programas de investigación científica: heurística negativa e heurística positiva, lo que permite la adherencia y continuidad por parte de los miembros que constituyen un determinado programa de investigación<sup>12</sup>. Su propuesta consiste en una justificación racional en cuanto a la estructura lingüística que presentan los programas de investigación, así como poder evaluar los programas, lo cual permite saber por qué algunos han fracasado y otros han prosperado a pesar de las innumerables anomalías que se les han presentado a dichos programas;

---

<sup>11</sup>Nosotros hemos planteado como asunto específico lo siguiente: cómo ayudar a los estudiantes en la elaboración de nuevas lecturas respecto de su pasado a través de los textos filosóficos, algo que sin desautorizar a la tradición nos proponga algo nuevo para el presente.

<sup>12</sup> Hay que recordar que un programa de investigación en I. Lakatos tiene una estructura más compleja, pues está constituido por un núcleo firme, un cinturón protector en torno al núcleo para que lo proteja, y las heurísticas negativa y positiva, las cuales orientan la continuidad científica de la comunidad en aras de lo que se debe rechazar, modificar e incluso cambiar.

propuesta que como bien sabemos se opone al falsacionismo popperiano y a las revoluciones científicas de Kuhn<sup>13</sup>.

Volviendo a nuestro autor explica que la heurística a lo largo de la historia de la filosofía occidental ha estado vinculada a la dialéctica entendiéndola como diálogo o discusión, pero también a la retórica, a la búsqueda de definiciones, a la búsqueda del término medio, entre algunos otros aspectos metodológicos y epistemológicos; como podemos apreciar la heurística se presenta de distintos modos según se la ha necesitado.

Ahora bien, Beuchot se pregunta en su texto *Hermenéutica, analogía y símbolo*, “¿cuál puede ser, entonces, la heurística de la hermenéutica?” (Beuchot, 2004: 110), y siendo brevemente sostenemos con nuestro autor que la respuesta debe pensarse en relación con la serie de elementos heurísticos que nos acercan y preparan a la mejor comprensión, en nuestro caso, de la historia de la filosofía, la cual se compone de la lectura de los textos filosóficos. Es importante mencionar que nuestro autor el cometido primordial de la hermenéutica, pues buscamos regularmente que nuestras interpretaciones sean buenas o correctas, y como todo hermeneuta pensamos que efectivamente las buenas interpretaciones sólo se dan en la formulación de buenas hipótesis o conjeturas interpretativas.

Los elementos o reglas heurísticas que se requieren como parte de la labor hermenéutica en su esfuerzo por interpretar los textos son los siguientes<sup>14</sup>:

- La pregunta interpretativa sobre el texto, planteada a manera de hipótesis o conjetura. Pero, ¿cómo se realizan buenas hipótesis interpretativas sobre un texto? La

---

<sup>13</sup>Sugerimos la lectura del apartado “Una metodología de los programas de investigación científica”, de I. Lakatos *La metodología de los programas de investigación científica*, Madrid: Editorial Alianza, pág. 65- 119.

<sup>14</sup>La lista no constituye algo fijo y acabado sino más bien debe pensarse como reglas mínimas para alcanzar una buena interpretación.

respuesta de Mauricio prosigue en la línea de una cierta familiaridad con el texto; para lo que requiere<sup>15</sup>:

\* El conocimiento del idioma en que se ha escrito el texto; y sobre todo las peculiaridades de la lengua en ese momento (si es que tratamos con textos escritos).

\* El conocimiento de la historia política y la historia cultural del autor, si es que no pertenece a nuestra situación temporal y espacial; en breve, es la apropiación del contexto del texto.

- La concordancia con el texto, los argumentos que justifican la hipótesis planteada previamente, las interrelaciones que tiene el texto entre las partes que lo constituyen así como sus relaciones con otros textos del autor.

Como podemos observar las reglas heurísticas son mínimas pero indispensables si nuestra pretensión es proponer buenas interpretaciones, sin embargo, hay en la heurística de la hermenéutica de Mauricio Beuchot una pregunta a considerar, en qué consisten las buenas interpretaciones, quién lo dicta o define. Al respecto nuestro autor nos proporciona el aspecto regulativo de las interpretaciones: <<situar al texto en su contexto>> (Beuchot, 2000: 32), o más explícitamente, buscar el cruce de la intención del autor con la pretendida intención del lector, lo que podríamos mencionar como lo más analógico de su propuesta y por ende lo que se constituye como una de las cosas más difíciles por lograr. Sin embargo, el supuesto referencialista del texto y de su acotación a las distintas interpretaciones es algo que parece tiende a la univocidad más que a la equivocidad propia de la diferencia discursiva o de las interpretaciones, si bien esta rigidez se regula al introducir el elemento de la comunidad intersubjetiva, ya que en la comunidad es posible discutir las nuevas interpretaciones que se sugieren, garantizando el plexo racional por el saber que sostienen los intérpretes, así como el de su adherencia y permanencia a la comunidad de intérpretes aún en medio de las diferentes posiciones interpretativas.

---

<sup>15</sup>Recogidos del apartado “La Heurística de la hermenéutica”, de M. Beuchot *Heurística y hermenéutica*, México: UNAM 1999, pág. 14-17.

Nuestra tarea entonces no consiste en un formalismo cuyas partes establecen una necesidad deductiva sino más bien en lograr la articulación de sentido en la reconstrucción que el interprete hace respecto del pasado; atrevernos a conjeturar e ir en pos de las premisas que soporten nuestra lectura con relación a las condiciones del pasado histórico en que ha sido producido el texto constituye un rastreo detectivesco que promete no sólo el acceso a la verdad histórica sino también proponernos nuevos sentidos que permitan el advenimiento de *una verdad que siempre está por llegar*, y este desplazamiento de su llegada permite el cúmulo de las diferentes interpretaciones.

El rastreo detectivesco plantea el juego del puzzle del cual participan la intuición, la creatividad, y de manera cuasi mística hasta la adivinación. Esto debido a que el carácter de las hipótesis interpretativas plantean un proceder abductivo, en donde las hipótesis serán corroboradas como correctas o incorrectas en un razonamiento hacia atrás, dicho contraste se da como hemos dicho antes en la afanosa tarea que media entre el lector frente al texto, el texto y su contexto, así como de la mediación entre la intención del autor y la de sus lectores como intérpretes —esto es, de la comunidad de los interpretes a la que se deben someter las interpretaciones, justificarlas y legítimarlas, esto es de sus aspectos epistemológicos como por sus efectos prácticos. Mauricio Beuchot comenta lo siguiente:

“En el caso de la hermenéutica, la prueba de las hipótesis interpretativas se da por la anuencia intersubjetiva con respecto del significado del texto, esto es, la comunidad interpretativa es la que delibera y decide acerca de la cercanía o alejamiento de la interpretación con respecto de la verdad del texto (prioritariamente, la recuperación de la intención del autor)”. (Beuchot, 1999: 18)

En definitiva, es en la comunidad interpretativa como podremos argüir que nos encontramos cerca o lejos del sentido del autor. Justificar y discutir racionalmente sobre las hipótesis interpretativas garantiza que las interpretaciones no se deslicen hacia el caos infinito. De igual manera, me parece que la propuesta de la heurística de la hermenéutica

analógicarehúye de toda imposición doctrinaria o autoritaria de dogma sostenido en algunos núcleos académicos que pasaron de lo racional de la academia a la imposición de sus investiduras honoríficas, o de sus actitudes ideológicas o de partido. Y es que Mauricio sostiene que es la comunidad interpretativa la que decide sobre la cercanía o lejanía respecto de la verdad del texto, y entre paréntesis advierte a manera de acotación que la atención debe estar principalmente en la intención del autor, intención que se decide entre los lectores pertenecientes a la comunidad de interpretes. Esto constituye una tensión entre los interpretes pertenecientes a una comunidad y que acceden a un texto, los cuales deberán poner a consideración sus hipótesis o conjeturas, con argumentos serios y deliberados y no con meras prácticas sectarias y ritualistas que hagan imponer una lectura como única, o por otro lado, el de pretendere sostener cualquier cosa.

#### *IV. Conclusiones*

El presente texto ha pretendido expresar una problemática actual, la de la inmediatez en que se encuentran nuestras sociedades, lo cual implica entre otras cosas nuestras relaciones con los textos filosóficos que dan cuenta de su pasado. Ahora bien, las reglas heurísticas propuestas por Mauricio Beuchot constituyen una buena lista de elementos mínimos que permiten la creación de nuevas hipótesis de lectura respecto de los textos del pasado, al mismo tiempo logra colocar al filósofo como un pensador crítico que se ubica *por encima de la ola*<sup>16</sup> escapando a la inmediatez de su momento presente. Para concluir nuestro texto mencionaré algunas breves ideas en relación con el pasado, el presente y su futuro hermenéuticamente.

Las interpretaciones respecto de los textos filósofos del pasado, nos brindan la apertura de sentidos posibles para

---

<sup>16</sup> “Por encima de la ola” o “montarse en la ola” refiere a una técnica deportiva del surf que para entrar en el cilindro requiere primero colocarse por encima, de igual modo el filósofo para escapar a la inmediatez de las novedades del presente requiere hacer una inversión de su posición, colocándose por encima de su tiempo, solo así de manera crítica puede acceder a lo que el pasado le hace llegar para pensar su presente.

habitar nuestro presente, de manera creativa y propositiva. Es así como encontraríamos multiplicidad de sentidos por dimitir y de elegir, abriéndonos a la posibilidad del diálogo filosófico, y a la consideración de que la historia de la filosofía nos permita la constitución de una nueva *figura del mundo* la cual advenga a partir de la lectura de nuestro pasado filosófico en nuestro aquí y ahora, que a decir de Luis Villoro en su texto, *Filosofía para un fin de época*, muestra ya algunas de sus características<sup>17</sup>. Comencemos por preguntarnos, ¿qué figura queremos hacer y lograr?, quizás es hora de comenzar los trazos, de ir tras los vestigios, las huellas, los textos pasados, con lo suficiente para forjar nuestra historia, con la libertad como bastión para comprometernos con nuestros coetáneos y con las generaciones futuras.

Forjaremos nuestra historia presente a partir del ejercicio reflexivo y crítico que hagamos en nuestras aulas, en la tensión por buscar entre docentes y alumnos lecturas que hagan posible la figura de nuestro tiempo, para ello necesitamos no de un método rígido sino de una metodología que permita la creación de nuevas hipótesis, nacidas del pensar, sólo así podremos dar cuenta de nuestras propuestas y de nuestra posición de sujetos dando cuenta a otros de la verdad que está por venir.

## V. Bibliografía

A. Badiou, *Filosofía y psicoanálisis*, Argentina: La Marca, 2013.

G. Polya, *Cómo plantear y resolver problemas*, México: Trillas, 1989.

I. Lakatos *La metodología de los programas de investigación científica*, Madrid: Editorial Alianza. 1993.

Jorge J. C. Gracia, *Historia de la Filosofía y Filosofía latinoamericana*, en Revista Devenires, Año I, No. 2, Julio 2000.

Luis Villoro, *Filosofía para un fin de época*, Nexos, 1 Mayo 1993: <https://www.nexos.com.mx/?p=6760>

---

<sup>17</sup> <https://www.nexos.com.mx/?p=6760>

Mauricio Beuchot en su libro, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Madrid: Caparrós, Col. Espirit, 1999.

- *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, México: UNAM, 2006
- *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México: Herder, 2004.
- *Heurística y hermenéutica*, México: UNAM, 1999.
- *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: UNAM/Ítaca, 2000.

Mercedes Garzón Bates, *Nihilismo y fin de siglo*. México: Editorial Torres y Asociados, 2000.

Ramón López, *La hermenéutica analógico-simbólica: el humanismo ambiguo*, publicado en Revista de Filosofía Analogía, Número Extraordinario, Vol. 26, Año 2010.

Susan Hack, Conferencia intitulada *The fragmentation of Philosophy: The road to Reintegration*, presentada en el marco de los 60' años de la Facultad de Filosofía UV, en el Auditorio "Jesús Morales" de la Unidad de Humanidades, del 25 al 27 de Mayo de 2017.



**MARTIN HEIDEGGER:  
LA “DESTRUCCIÓN” DE LA HISTORIA DE LA  
FILOSOFÍA. UNA PERSPECTIVA BIOPOLÍTICA.<sup>1</sup>**

Julio Quesada,  
Andros Saldaña,  
Instituto de Filosofía,  
Universidad Veracruzana,  
Xalapa, Ver.

Resumen

En el presente estudio relacionamos la filosofía existencial de Heidegger -*Dasein*, temporalidad, historicidad, cuidado, *Volk*, raza, finitud, destino, decisión, *Staat*- con el ataque frontal a la idea política constitucional de la República de Weimar. Proponemos una lectura de *Ser y tiempo* desde una perspectiva biopolítica a partir de Roberto Esposito para exponer la relación entre: a) la destrucción hermenéutica y ontológica de la autonomía de la subjetividad moderna (persona) y b) el ataque totalitario nazi contra la autonomía de la sociedad civil ante el Estado étnico.

Palabras clave: biopolítica, comunidad, subjetividad, Heidegger, Esposito

Abstract

On the present study we relate the existential philosophy of Heidegger -*Dasein*, temporality, historicity, care, *Volk*, race, finitude, destiny, decision, *Staat*- with the frontal attack to the Weimar Republic's idea of constitutional policy. We propose a lecture of *Being and Time* from a biopolitical perspective from Roberto Esposito to expose the relation between: a) the hermeneutic and ontological destruction of modern

---

<sup>1</sup>El presente artículo es producto de las actividades colaborativas entre director de tesis y alumno-doctorando del programa de Doctorado en Filosofía del Instituto de Filosofía en la Universidad Veracruzana, en la generación 2016-2020. Esta colaboración entre el Dr. Julio Quesada y el Mtro. Andros Saldaña es a propósito de la Tesis Doctoral de éste acerca de la perspectiva biopolítica de Roberto Esposito y su relación con Martín Heidegger.

subjectivity's autonomy (person) and b) the Nazi totalitarian attack against civil society's autonomy before ethnic State.

Keywords: biopolitics, community, subjectivity, Heidegger, Esposito

## Introducción

El intento de destrucción de las fuentes clásicas y modernas de la historia de la filosofía como patrimonio de la humanidad por parte de Heidegger se había manifestado ya en 1922, cuando decapita la fenomenología de Husserl mediante la transformación de la intencionalidad de la conciencia en *Sorge* o "cuidado" del *Dasein=Volk*, restando importancia a la subjetividad de la *persona* en favor de la *comunidad del pueblo*. Para Husserl la conciencia es siempre de alguien por lo cual tiene un plano ineludiblemente subjetivo e intersubjetivo. Nuestra lectura busca problematizar la sustitución de la consciencia por la propia historia del *Dasein* desde una perspectiva biopolítica, que nos permite reflexionar y problematizar la situación en relación a la vida, la cual invariablemente se ve impactada de manera fáctica de aceptarse los argumentos de Heidegger y sus implicaciones políticas. Nos apoyaremos en las reflexiones de Roberto Esposito, cuya perspectiva nos invita a girar la reflexión, ya no pensando en cómo los problemas filosóficos y políticos impactan la vida, sino cómo a partir de la vida, podemos problematizar las situaciones que atañen a la filosofía, la política y demás aristas del pensamiento humano:

Para que eso fuera posible, haría falta cambiar la idea difusa de que la vida humana pueda ser salvada de la política; se trata más bien de que la política hoy ha de ser pensada a partir del fenómeno de la vida. Pero, para que la vida pueda señalar un horizonte diferente para la política-literalmente: revitalizarla-, es necesario que, a su vez, ella misma sea pensada en toda su complejidad; esto es, que sea rescatada de aquella

reducción a la nuda base biológica que fue el sueño, trágicamente cumplido, de la biopolítica nazi.<sup>2</sup>

Así nuestra perspectiva busca abordar el tema político en Heidegger desde la vida misma, en vez de mantenerse ascética, indiferente o banalizar la situación, para desvelar lo que en nuestra lectura fue el intento de dar fundamento teórico y filosófico para las biopolíticas tanatológicas nazis. En nuestra lectura señalamos el giro mediante el cual, el papel central de la conciencia ha sido sustituido por el auténtico objeto de conocimiento existencial: la propia historia del *Dasein*, la auténtica historia de la existencia del ser humano reducido a la comunidad de un pueblo o *Volk* al que, de forma irremediable, "está arrojado" (*Geworfenheit*); tal como el historicismo alemán ha venido soñando con una idea orgánica de comunidad, opuesta de suyo a la idea moderna de sociedad civil. Lo anterior no es deconstrucción, sino destrucción (*destruktion*) de la subjetividad moderna de la conciencia siempre individual frente a la cual la *Sorge*, el cuidado, se revele como el verdadero hilo conductor que hace posible la "auténtica" o "propia" filosofía y ciencia del *Dasein* que es *Volk*, pues el cuidado es un deber comunitario. Sobre el deber comunitario Roberto Esposito dice:

Quisiera intentar una reflexión sobre, la. comunidad a partir de su originaria etimología latina. Aunque no está plenamente probado, el significado de «comunidad» que todos los diccionarios dan como más probable es aquel que asocia *cum* y *munus* (o *munia*). Esta derivación es importante en la medida en que califica de manera precisa aquello que contiene los miembros de la comunidad. No se trata de vínculos de una relación cualquiera, sino de los de un *munus*, es decir, una «tarea», un «deber», una «ley». Atendiendo al otro significado del término, más cercano al primero de lo que parece, son también los vínculos de un «don», pero de un don de hacer, no de recibir y, por tanto, igualmente, de una

---

<sup>2</sup> Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Traducción de Alicia García Ruiz (España: Herder, 2009), 22-23.

«obligación». Los miembros de la comunidad lo son por eso y porque están vinculados por una ley común.<sup>3</sup>

De esta forma la "verdad" (*Warheit*) -la teoría filosófica y científica de la verdad en tanto teoría del conocimiento- ha sido fagocitada por el "ahí" (*Da*) del Ser. En otras palabras: a partir de este momento la "verdad" pasa a ser una mera función del historicismo alemán. En este contexto, la tesis más fuerte y decisivamente racista que podemos encontrar en *Ser y tiempo* de Heidegger dirigida, con toda explicitud, contra la historiografía clásica y moderna de la filosofía y de la ciencia universales, es la siguiente: "Si el ser del *Dasein* es fundamentalmente histórico, resulta evidente que toda ciencia fáctica se verá envuelta en este acontecer [histórico]. Pero el saber histórico presupone de un modo propio y especial la historicidad del *Dasein*"<sup>4</sup>. En esta afirmación se recoge un proyecto que no da espacio a lo externo a la historicidad del *Dasein* ni admite cosa alguna que ocurra fuera de su propia existencia, pues la "destrucción" de la historia de la filosofía prepara el camino para la *Sorge* como "cuidado" del *Dasein*=*Sprache*=*Gemeinschaft*=*Volk*=*Staat*. Siendo que el cuidado no sólo es terminología, sino que tiene una situación específica en el suelo y la sangre del pueblo originario, ofrecer esta lectura realizada a partir de la vida:

El viviente, entonces, podrá devenir no solo una fuente de inspiración de nuevas preguntas para la reflexión filosófica, sino también la coordinada para una rotación capaz de cambiar enteramente la perspectiva. ¿Que es, que puede ser, una política que ya no piense la vida como objeto, sino como sujeto de política? Una política, así, ya no *sobre* la vida, sino *de* la vida. Son preguntas que, evidentemente, no pueden responderse en una investigación individual,

---

<sup>3</sup>Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Traducción de Alicia García Ruiz (España: Herder, 2009), 25.

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *Ser y Tiempo* (§76, 407)

sino que reclaman un esfuerzo colectivo al que estamos todos convocados.<sup>5</sup>

## 1. Sangre y Suelo de la Comunidad

Heidegger rechaza todo humanismo del ser, es decir, al ser entendido como patrimonio de todos los hombres y que puede decirse de muchas maneras tal y cómo, por ejemplo, lo entendía Aristóteles, además de reaccionar contra las teorías que siguen hablando de la filosofía y la ciencia como si estos dones pudieran compartirse. Para Heidegger todo lo que suene a “ismo” (judaísmo, cristianismo, socialismo, liberalismo, comunismo y humanismo) es una perversa interpretación del sentido histórico, historicista, del ser y de la existencia. En esta visión el existencialismo no es un humanismo porque ni la existencia ni la muerte se comparten, sino que tienen un lugar determinado y sólo puede darse dentro de la comunidad, nunca fuera; a partir del pensamiento de Roberto Esposito podemos pensar que lo que es común a la comunidad sólo puede ser dentro de ésta: “La comunidad es necesaria porque es el lugar mismo —o, mejor dicho, el presupuesto trascendental- de nuestra existencia, dado que desde siempre existimos en común.

Hay que entender, pues, la ley de la comunidad como la exigencia, hacia la que nos sentimos obligados, de no perder esta condición originaria”.<sup>6</sup>

En *Ser y tiempo* no cabe ninguna teoría sobre el hombre porque, en esa perspectiva, nada tenemos en común, salvo los auténticos pueblos históricos que dieron origen, con su propia presencia, des-velamiento, a la existencia auténtica de los hombres (auténticos). El papel que antaño jugaba la “teoría” de aquellos antiguos filósofos de la *physis* que buscaban el *arché* o principio de todas las cosas, queda anulado en beneficio de la *Sorge* o cuidado de la existencia fundada o *des-velada* por la propia aparición del hombre

---

<sup>5</sup> Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Traducción de Alicia García Ruiz (España: Herder, 2009), 23.

<sup>6</sup> Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Traducción de Alicia García Ruiz (España: Herder, 2009), 26.

nórdico-germánico. Heidegger no elabora teorías sobre el mundo y el hombre, sino sobre el “acontecer” (un “ya estoy aquí”) histórico del *Dasein*=*Volk*=*Staat*. La búsqueda del principio queda sustituida por el retorno al origen y la primacía del pueblo originario. Es un grave error seguir creyendo que el *Dasein* significa, en la ontología heideggeriana, persona, sujeto o individuo. El hombre es el hecho histórico-temporal del "estar arrojado a..." la existencia de una cadena, comunidad-del-pueblo-en-su-Estado-étnico, de la que ni quiere ni puede escapar. En otros términos, el único lugar en el que el ser puede ser es en la comunidad: “No es posible, pensar fuera de la comunidad, este es el presupuesto kantiano que ha sido retomado de diversas formas por una serie de intérpretes y autores que van de Lucien Goldmann a Hannah Arendt”.<sup>7</sup> En este nuevo eje de coordenadas la intencionalidad fenomenológica de Husserl, “conciencia-de”, se transforma en manos de Heidegger en la "intencionalidad plena" o *Sorge*, con lo que el cuidado de la existencia nacional (*Heimat* y *Volk*) pasa a ser, a partir de la década de los 20, tanto el origen como la meta de la filosofía. Al final el *Dasein* está arrojado a la vida en comunidad, pero una comunidad que sólo es y puede darse con los que comparte su existencia y su muerte, situada en la sangre y el suelo:

La muerte, no la vida, nos estrecha en un horizonte común. Por cierto, también para Heidegger el sentido último de la vida de cada uno se halla en la referencia a su propia muerte. Pero esa muerte es, justamente, *propia*, en cuanto para el hombre es la más auténtica de las posibilidades con que se relaciona, mientras que en Bataille, por el contrario, la muerte representa la anulación de toda posibilidad en la dimensión expropiadora y expropiada de lo imposible; la muerte es nuestra *común* imposibilidad de ser aquello que

---

<sup>7</sup>Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Traducción de Alicia García Ruiz (España: Herder, 2009), 33.

nos esforzamos por seguir siendo: individuos aislados.<sup>8</sup>

Husserl sabía por la *Metafísica* aristotélica que la naturaleza humana en su conjunto aspira al conocimiento y había aplicado sus conocimientos fenomenológicos a un mundo que tenía que ver con una "idea" del mundo intersubjetivo y empático hacia los otros, pues la subjetividad moderna es en sí misma un elemento democrático y universal. Las estructuras fenomenológicas -intencionalidad, libertad, infinitud, comunidad de amor...- forman parte de una teoría y por eso podía y debía aspirar a la verdad y a la libertad que prometen la filosofía, si somos capaces de poner entre paréntesis nuestros propios prejuicios. Y para esta aspiración teórica era imprescindible el espacio moderno del ejercicio libre de la razón crítica en cuya "autonomía" se fundamentó la libertad de crítica de la sociedad civil frente al Estado del antiguo régimen. Heidegger impugna toda la historia de la filosofía y, por supuesto, toda la fenomenología, porque el fenomenólogo no puede anteponer ni la nación, ni la sangre, ni la raza a la objetividad de la verdad. Frente a la filosofía como teoría basada en ideas, lo que prima para Heidegger es la existencia: el *des-velamiento* del "ser-ahí". El puro "existir" al margen de toda idea o argumento, *logos*, que supone, es lo que envenena la pura existencia, el origen puro, *Ursprung*, del pueblo (alemán).

Esta interpretación existencial de la verdad como *aletheia* no se fundamenta en una idea y no es, ni una teoría al lado de otras teorías, ni la búsqueda del *arché* o "principio" de la vida, sino de algo totalmente finito, sin posible analogía, y por eso recibe el nombre de *Ereignis*: "acontecimiento". No puede ser algo abstracto pues eso le daría el carácter de universal. Debe acontecer, *estar-ahí*, situado y finito. De ahí la necesidad de una *destrucción* radical y total de la historia de la filosofía, pues no puede haber cabida a interpretaciones subjetivas ni universales accesibles por

---

<sup>8</sup>Esposito, *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Traducción de Carlo Rodolfo Molinari Marotto (Buenos aires: Amorrortu, 2003), 197.

entendimiento y no por situación existencial, ni se puede dar espacio a la discusión de su validez o verdad.

Heidegger logra ontologizar los verbos como "acontecer" con la finalidad de suprimir la acción del sustantivo o del participio sustantivado en el Ser, porque la acción del Ser carece de sujeto, y de intencionalidad de la conciencia, siendo la de un puro verbo, por ejemplo: hace calor. Ahora bien, nada de esto quiere decir que no le importe la subjetividad. Le importa en tanto que busca sustituir la subjetividad del sujeto moderno por la "auténtica", la de la *Gemeinschaft* o comunidad del pueblo. De ahí la importancia de que el Ser sólo puede ser en comunidad. La verdadera subjetividad no es la del individuo como sujeto de derechos inviolables, sino la tierra o suelo (*Boden*) en donde aparece ("claro del bosque") el ser en forma de *este Volk*, delimitado en un acontecer situado en una sangre y un suelo específicos, es decir, una situación geográfica-biológica a la que se está arrojado, ineludible y sin libertad de elección. La existencia del ser ("¿Por qué hay ser y no más bien nada?") deja de ser un argumento para convertirse en lo que precede y alimenta tanto a la filosofía como a la ciencia. Éstas ya no son, decía Heidegger, formulaciones propias de una burguesía o sociedad en general "desarraigada" que vive de espaldas al pueblo en el sentido de *Volk*, sino que han de transformarse para volver a ser partes esenciales del "mundo espiritual de un pueblo". Esta es la decapitación de la fenomenología, el corte de tajo para remover la subjetividad y dejar sólo la acción, para hacer de la intencionalidad de la conciencia la *Sorge* del *Dasein=Volk*. En este sentido, queda claro por qué, a sus ojos, la historia de la filosofía es la historia del olvido del ser, de perversas abstracciones inventadas -no por casualidad- por la "representación" y el "cálculo" de pueblos sin historia como es el caso de los nómadas semitas que irrumpieron en Occidente. Estas abstracciones no tienen ni requieren sangre ni suelo, no permiten ni pueden entender el origen situado, no tienen sitio para que el ser pueda *ser-ahí*.

La destrucción de la historia de la filosofía moderna por parte de Heidegger vuelve de inmediato obsoleta toda referencia al ser del logos desde un punto de vista objetivo.



El ser del *logos* en tanto fundamento de la *polis*, pero muy especialmente del tránsito democrático ateniense de *physis* a *polis*, carece del menor interés para Heidegger porque la intención de su filosofía es, exactamente, la opuesta: la vuelta al “origen”. Destruído el sujeto —destrucción que tomamos muy en serio en tanto metodología (*a priori*) de *Ser y tiempo*— el ser del *logos* sólo tiene sentido hermenéutico como la tradición del pueblo que se ha perdido por culpa de la pre-eminencia del individuo como persona y sujeto de derechos inalienables, tal y como estaba simbolizando la constitución de la República de Weimar: un espacio y tiempo del *logos* cuya ontología y política se basaba en los ideales de la independencia de EEUU y la Revolución francesa. Tenemos que insistir en que la política de Heidegger carece de *logos* y de dialéctica pues del puro “existir” se pasa al puro decisionismo del estar arrojado a la existencia: *Dasein=Gemeinschaft=Volk=Staat*. La destrucción como metodología en este sentido no da opciones ni otra posibilidad que estar arrojado a la existencia. No hay opción deliberativa ni conciliadora, pues, o se es parte de una existencia y pueblo determinados o no se es. Tampoco hay posibilidad de conversión o simpatía, o se está originariamente situado en la sangre y suelos de la comunidad o no. Ante la situación existencial donde sólo hay comunidades o pueblos auténticos y otros que no lo son no hay elección ni posibilidad de cambiar de *status*. A su vez, la persona abstracta y separada de su cuerpo puede ser conciliada democráticamente, pero la persona situada en el cuerpo no, porque es *Blut und Boden*, que, a su vez, son el espacio común de la comunidad y el único espacio donde el ser puede ser:

Porque la comunidad no es algo a lo, que haya que regresar, como quería Rousseau, o a lo que se deba aspirar, como deseaba Kant, ni tampoco algo que destruir o destruible, como pensaba Hobbes. No es ni un origen ni un *telos*, ni un principio ni un final, ni un presupuesto ni un destino, sino la condición, a la vez singular y plural, de nuestra existencia finita. Es aquí,

en esta asunción del límite no como espacio liminar que padecer o que romper, sino como el único lugar común que nos es destinado, como el *munus* originario que nos hace comunidad, donde el pensamiento de la melancolía toca el punto más allá del cual todavía no sabemos caminar. Pero a partir del cual al auténtico nombre de «melancolía» le corresponderá un significado realmente diferente de todos aquellos que hasta ahora la tradición le ha asignado.<sup>9</sup>

En este sentido, conceptos como persona viviente cobran relevancia, pues abandonan la abstracción derivada del dualismo moderno para oponerse a la separación mente-cuerpo, pues la persona no puede separarse de su sangre ni suelo, es decir, de su existencia auténtica. En cada persona, en cada individuo, la sangre y el suelo “son-ahí”, por lo cual el cuidado de sí es el cuidado de la comunidad originaria a la que se está arrojado y con la que se tiene el deber:

[...] la melancolía es, para Kant, una virtud, porque, arrancando al hombre toda autovaloración indebida, le procura aquella consciencia, moral, que acompaña su libertad. Golpeándose constantemente contra su propio límite insuperable, solo el hombre melancólico es el que comprende que el único modo de realizar la carencia es mantenerla como tal. Que la Cosa es inseparable de la nada. Que lo Real —«la cosa en sí»— es inapropiable. Sabe que la comunidad en cuanto tal no es realizable, que el *munus* de nuestra *communitas* es la ley que prohíbe el perfecto cumplimiento, Pero, tal vez es al mismo tiempo el primero en saber que ese *munus* es también un don. Que ese imposible, recordando a los hombres su finitud, les dota también de la libertad de elección que esta comporta como su necesario opuesto.<sup>10</sup>

Esta metodología hermenéutica del ser como un hecho histórico no se abre al mundo, sino que se reconcentra en su "sí mismo" tan finito como excluyente, propio de la élite de

---

<sup>9</sup>Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Traducción de Alicia García Ruiz (España: Herder, 2009), 57.

<sup>10</sup>Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Traducción de Alicia García Ruiz (España: Herder, 2009), 54-55.

la historia de la existencia auténtica en tanto que "el-ser-es-para-la-muerte". Todo tipo de trascendencia que intente desencadenarse de la raza o sangre (*Blut und Boden*), es decir, aquella filosofía cuya intención es trascendental, ir más allá del "ahí" patriótico nacional, se considera, a partir de esta ontología de la comunidad del pueblo en su Estado, no ya un error gnoseológico, sino una traición al Ser. Y, por esta razón, la sospecha y paranoia heideggeriana antisemita hacia la actitud "teórica" o "época de la imagen del mundo" (tener "conciencia-de"), está en la base hermenéutica de la historia de la filosofía occidental como "historia del olvido del ser". La vida, la existencia y el ser, tal como los entiende Heidegger, sólo tienen un sentido monológico que únicamente puede ser revelado desde el punto de vista del *Dasein* histórico. Todo un pleonasma, porque, así como el Ser es, por definición, lo que se autoafirma existencialmente contra la Nada, sólo existe o "es" el *Dasein* histórico: el *Volk* alemán, quedando la existencia situada sin poder ser abstracta ni universal y toda abstracción no sólo es inauténtica sino ajena a la comunidad del pueblo originario.

El error de interpretación de la obra de Heidegger salta a la vista. No es que haya destruido el *a priori*, sino que ha destruido el *a priori* de la razón moderna en aras de un *a priori* que no es categorial, y que depende de una fundación que han llevado a cabo un determinado tipo de pueblos al asentarse en su espacio vital, situado en la sangre y el suelo del pueblo originario. Desde el *Fausto* de Goethe, aquella expresión de la *Sorge* significa, cuando a la pregunta de Fausto, "¿y tú quién eres?", le responde: "Ya estoy aquí". En alemán heideggeriano, esta respuesta toma el famoso cuerpo de *Dasein*. Estamos hablando de la última parte del *Fausto* que, hasta donde sabemos, Heidegger no cita, aunque supo reinterpretarlo. Luego, el nuevo *a priori* antikantiano en nada depende de la universalidad de las categorías de la razón, sino del des-velamiento de un tipo determinado de hombre cuyo fundamento (*Grund*) es el "suelo". Esta ontología existencial-histórica sigue teniendo su *a priori*, pero ya no tiene nada que ver con las ideas de la razón. No se trata ya de matemáticas; tampoco se puede decir que lo haya sacado de la naturaleza, al menos de la naturaleza

que estudia la filosofía desde los griegos. El *arché* de la *physis*, bien el agua o el fuego, ya los átomos que intuyeron aquellos físicos con la ayuda de su mente, nada tienen que ver con este nuevo *a priori* existencial-histórico del *Boden* del *Dasein*=*Gemeinschaft*=*Volk*=*Staat*, porque la universalidad que perseguían los griegos por amor al conocimiento ha sufrido el nefasto recorte del giro hermenéutico y, ahora, el *arché* sólo puede ser la *Sorge* o cuidado del sí mismo como pueblo histórico:

Es este cuidado, y no el interés, lo que se encuentra en la base de la comunidad. La comunidad está determinada por este cuidado, así como este por aquella. No podría haber lo uno sin lo otro: «cuidado-en-común». Ahora bien —y aquí está la novedad de la analítica heideggeriana respecto a todos sus precedentes—, esto quiere decir que la tarea de la comunidad —asumiendo, y no simplemente concediendo, que haya una— no es la de liberarse del cuidado, sino, por el contrario, la de custodiarlo como lo único que la hace posible.<sup>11</sup>

El pensamiento heideggeriano tiene adeptos entre los nacionalismos porque la subjetividad y autonomía ya no son de los sujetos, individuos o personas, sino del "territorio". Además, los modelos que buscan reinterpretar el concepto de "persona" como opuesto al dualismo mente-cuerpo encuentran fundamentos útiles, pues ven en Heidegger la superación de la metafísica abstracta que obstaculiza la unificación de la persona con su corporalidad y su compromiso comunitario:

¿Qué otra cosa es el «hombre natural» rousseauiano sino una monada que se aproxima a otra solo por azar o infortunio? ¿Y no es la condición asocial la única que Rousseau considera feliz en contraposición al impulso comunitario? Aquí se encuentra el punto que condena al fracaso su intención: no es posible derivar una filosofía de la comunidad a partir de una metafísica del individuo. El carácter absoluto que se presupone al individuo no puede ser luego puesto

---

<sup>11</sup> Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Traducción de Alicia García Ruiz (España: Herder, 2009), 43.

en común. A pesar de todos los esfuerzos del autor, la antinomia no es resoluble.<sup>12</sup>

El frontispicio “nadie entre aquí sin saber geometría” va contra todo tipo de nacionalismo del ser porque el mundo está escrito en caracteres matemáticos. Para la “resurrección” del sueño romántico de la patria y, sobre todo, de la patria del ser o de la patria de la auténtica existencia como *Dasein-Volk*, núcleo del sueño antimoderno de la Alemania profunda, la pregunta metafísica que repite Heidegger, “¿por qué hay *Dasein* y no más bien Nada?”, no se responde a manera de Pitágoras, Platón, Galileo o Descartes, que proponen los arquetipos del ser de cuya eliminación o “destrucción” va a depender el resurgimiento del mito alemán como pueblo histórico, impensable desde una historia de la filosofía que admite abstracciones accesibles por razón y no por accidente de sangre o suelo.

Para nosotros es transparente —a la luz de la intencionalidad más profunda de su obra— la estrecha conexión que se viene dando, entre el espíritu biopolítico de la época alemana, la hermenéutica de la facticidad del *Dasein=Volk* y una enmienda a la totalidad de las políticas modernas o “ismos”, desde la preeminencia ontológica y cronológica del *bíos* tal y como lo practica el *Volk* alemán o *pueblo del Ser*. La facticidad histórica que alude directamente al “suelo” o *Boden* en donde se da o desvela el *pueblo del Ser* frente al *pueblo de la Nada*, se relaciona estrechamente con esta metafísica y ontología hermenéutica de Heidegger, así como con el rechazo a toda política moderna en aras de una biopolítica planteada y situada en una comunidad donde lo común es la propia muerte y finitud, única e irrepetible respecto de los otros pueblos:

No hay necesidad de recordar en qué medida también el pensamiento heideggeriano de la comunidad está expuesto a un retorno del mito, y, más aún, del más terrible de los mitos políticos. Ello se puso de manifiesto cuando se hizo el intento de colocar nuevamente el *munus* en el horizonte de lo «propio», y por

---

<sup>12</sup>Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Traducción de Alicia García Ruiz (España: Herder, 2009), 29.

añadidura de la «propiedad» de un pueblo singular, perdiéndolo así junto con el *curtí* que lo constituye como nuestro «nos-otros» [«noi-altri»].<sup>13</sup>

La persona debe ser necesariamente viviente (al modo en que la entiende Esposito) y no un ser separado en mente y cuerpo, pues una persona abstracta y separada de su corporalidad, dualista, seguiría manteniendo esa independencia entre el accidente de lo biológico-geográfico y sus derechos universales. Ni raza, nación, lenguaje, cultura u otros factores contingentes serían impedimentos para excluir a otros que son distintos extraños al pueblo originario: "sólo a partir de ella sería concebible una relación intrínseca entre humanidad y derecho, sustraída al corte subjetivo de la persona jurídica y reconducida al ser singular e impersonal de la comunidad." <sup>14</sup>.

## 2. *Dasein=Sprache=Gemeinschaft=Volk=Staat*

El compromiso de Heidegger con los nazis que se dibuja desde la indicación de la situación hermenéutica de 1922 (*Informe Natorp*), que rezuma un profundo racismo y prevé la "destrucción" de las interpretaciones heterogéneas de la existencia auténtica, sólo aflorará (al margen de sus cartas) de forma disimulada en el §77 de *Ser y tiempo* en el cual se está intentando volver a una supuesta unidad del hombre con su mundo circundante, frente al desarraigo global de la modernidad cuyo "Pienso, luego existo" nos pone en camino de una ciudadanía del mundo más allá de las raíces que, por tradición, nos ataban a un suelo, vuelta o repetición que depende directamente de la "posibilidad" de llevar a cabo en el presente-instante esa unidad. No se trata, como muchos incautos creen, de una nueva teoría del hombre ni un pensamiento proto o pro ambientalista. Hay que salir al paso de estos crasos errores de interpretación, pues Heidegger no

---

<sup>13</sup>Roberto Esposito, *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Traducción de Carlo Rodolfo Molinari Marotto (Buenos aires: Amorrortu, 2003), 47-48.

<sup>14</sup> Roberto Esposito, *Tercera persona. Política de la Vida y filosofía de lo impersonal*. Traducción de Carlo R. Molinari Marotto (Buenos Aires: Amorrortu, 2009), 202.

trabaja con categorías ni conceptos en su uso lógico (aristotélico o kantiano) sino con la pura facticidad del hecho histórico que denomina "historicidad".<sup>15</sup> Como hemos dicho, para Heidegger, ni el hombre (ni la verdad, ni la libertad) son categorías universales, sino el "ya estoy aquí" (*Dasein*) mucho antes que la razón humana comenzara a establecer abstracciones y definiciones del tipo "El hombre es mortal". Lo anterior estará bien para la existencia inauténtica o impropia (*SyT*, §9) que se echa en manos de las cómodas abstracciones del concepto, olvidando la singularidad de la existencia del *Boden* o suelo: lugar donde la *Gemeinschaft* echa sus raíces. A su vez, la *Gemeinschaft* es el ahí donde el ser en efecto es y el único dónde en el que puede ser; es el ahí donde está arrojado el "ser-ahí-en-su-cuerpo-sangre-y-suelo":

La comunidad no está ni antes; ni después de la sociedad. No es ni aquello que la sociedad ha destruido -según una lectura nostálgica a la manera de Tönnies- ni el objetivo que esta debe plantearse - a la manera, utópica, de matriz marxiana. Tampoco es el resultado de un pacto, de una voluntad o de una simple exigencia compartida por los individuos. Y menos el lugar arcaico del que proceden y que \ han abandonado. Por una razón bien simple: los individuos en cuanto tales -fuera de su *ser-en-un-mundo-común-con-otros*~ no existen.<sup>16</sup>

Por ello es existencia y no accidente (en toda la acepción metafísica de accidente), y la metafísica esencialista y categorial le estorba, pues separa la persona en una abstracción del cuerpo específico. Al ser inseparable la esencia de lo que es, el *Da* del *Sein*, el ser del ahí, la persona es inseparable del accidente que resulta su pueblo, su comunidad, o, mejor dicho, su "ahí" deja de ser accidente. Las personas no constituyen la comunidad, sino que la comunidad es constitutiva, originaria al ser. Sólo se puede ser cuando se es arrojado a la *Gemeinschaft*.

---

<sup>15</sup>Esta "historicidad" de los últimos capítulos de *Sein und Zeit* tiene su punto de partida en la *Geworfenheit*: "el-estar-arrojado-a...".

<sup>16</sup> Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Traducción de Alicia García Ruiz (España: Herder, 2009), 42.

Pero para esta autoafirmación de su singularísima y exclusiva existencia Heidegger tiene que cambiar o, mejor, destruir el árbol de la ciencia, ese árbol cuyas raíces lo formaban la filosofía, la metafísica, la lógica, y que a través de cuyo tronco florecían las ciencias. Ahora bien, para su *Zeitgeist* -que no es otro que el de "las ciencias del espíritu" en las que se fundamentan los nacionalismos y demás patrioterías del *Geist* alemán- Heidegger tiene que, vía Nietzsche, destruir la metafísica moderna. No el árbol de la ciencia, sino el árbol de la vida nacional cuyas raíces, obviamente, no pueden estar en manos de la lógica. Esta percepción fenomenológica del mundo y del hombre es lo que se opone a una percepción nacionalista, y no digamos ya nacionalsocialista, de la existencia y del universo. Esto interpretamos como *destruktion*.

¿Cómo cerrar a cal y canto la "trascendentalidad" implícita en la fenomenología de Husserl? Transformando -a partir de 1922- la "intencionalidad de la conciencia" en "lógica radical del origen". De esta forma el joven Heidegger hizo de la "conciencia" un asunto del cuidado del *biós*. Mientras que, a partir de 1927 (*Sein und Zeit, La autoafirmación de la Universidad alemana, Einführung in die Metaphysik, Beiträge...*) es la "percepción" la que deja su clásico tiempo y espacio "teóricos" para asumir un espacio y tiempo cuyo a priori ya nada tiene que ver con las "ideas" ni con los "argumentos". Ahora la unidad de apercepción basada en la subjetividad moderna, en el sujeto, pasa a ser considerada desde la raíz: desde el *Volk* como verdadera "unidad de apercepción": ahora la auténtica "subjetividad" es la de "la comunidad del pueblo en su Estado". Este *a priori* del *Dasein*=*Gemeinschaft*=*Volk*=*Staat*(=*Heimat*). Ahora no es el sujeto ni la persona quien percibe el mundo, sino la patria y sus "poetas" como Hölderlin, según Heidegger. La percepción ya no es una "teoría", sino el propio "cuidado" o *Sorge* del suelo natal. La percepción fenomenológica, inseparable, como hemos afirmado anteriormente, de la intencionalidad de la conciencia, es desplazada del mundo de las ideas al mundo del puro "existir". Por lo tanto, lo que da "sentido" y "horizonte de sentido" al mundo no son las "categorías" ni "conceptos", sino el hecho de la *Geworfenheit*. Yo no soy el sujeto de la



"unidad de apercepción" porque no existe más sujeto que el suelo, la comunidad y la lengua en la que ya estamos arrojados. Este "giro lingüístico", ahora lo sabemos, es la otra cara del "giro nacionalista". Y se trata, claro está, de un giro anti copernicano y anti kantiano porque el "*a priori*" que ahí des-puntaba nada tenía que ver con la teoría y la universalidad y cosmopolitismo del mundo. El "espacio" y el "tiempo" ya no son *a priori* "formales", ni universales sino existenciales y excluyentes. Como ya hemos dicho antes, la persona no es abstracta ni dividida en mente y cuerpo, sino que no puede ser separada de su sangre ni suelo, y su pensamiento y percepción de la realidad son los de la comunidad en la cual está arrojada, su única y radical oportunidad de ser. No puede ni debe ser otra cosa que ser en comunidad:

Esto significa que, cuando se habla del ser-en-común o «comunal» como del continuo en el que cae toda existencia que haya roto los propios límites individuales, no hace falta entender este continuo como un todo homogéneo -esa es, precisamente, la perspectiva nihilista. Ni tampoco como el ser—como el Otro del ser—, sino más bien como ese vórtice —el *munus* común- en el cual el continuo es uno con el discontinuo, como el ser con el no ser. Este es el motivo por el que la «mayor» comunicación no tiene el aspecto de una adición o de una multiplicación, sino más bien de una sustracción. Una sustracción que no tiene lugar entre el uno y el otro, sino entre el otro del uno y el otro del otro<sup>17</sup>.

Nada de esta nueva lógica radical del origen avala que de ahí se pueda sostener que todo modo de existencia tenga su propio espacio y tiempo. Hay "perspectivas" en la medida en que ya hay "sujetos"; por ejemplo, Nietzsche.<sup>18</sup> Pero la

---

<sup>17</sup>Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Traducción de Alicia García Ruiz (España: Herder, 2009), 75.

<sup>18</sup> El perspectivismo de Nietzsche a diferencia de la hermenéutica de Heidegger implica un pensamiento nómada. La relación entre nomadismo y perspectivismo que a su vez tiene que ver la biografía de Nietzsche. Uno puede tener perspectiva sobre sí mismo en la medida en que uno sale del propio país y lengua, para ver que el mundo admite perspectivas infinitas de interpretaciones, por lo que nadie puede tener el monopolio de la existencia como pretendió Heidegger con la cultura alemana. Esta es la razón por la que en Ser y Tiempo no hay perspectivismo

ontología de Heidegger ha sustituido la unicidad productiva del "individuo" por la percepción colectivista o tribal del *Volk*, y ha restringido la validez espacio-temporal al *Bíos* representado por los pueblos históricos. Como vio tan oportunamente Lévinas en 1946-1947 el Ser de Heidegger no da cobijo ni Tiempo a todos los seres humanos o a todos los pueblos de la faz de la Tierra, porque este "tiempo" solo tiene "espacio" para un "Sí Mismo" y nunca para el Otro. El Ser que sale o aparece de ese Tiempo excluye del mundo a los demás.<sup>19</sup> La comunidad-del-pueblo-en-su-Estado no tiene como *a priori* el tiempo, sino la "temporalidad". Ni es para todos, ni todos pueden experimentarlo. Es una mística reservada para los que han sido arrojados ahí, un derecho de nacimiento que no se puede elegir ni aprender. Este existencialismo estaba muy lejos de ser un humanismo. Cuando Heidegger escribió que la "ciencia" tiene su "enraizamiento en la temporeidad" (*SyT*, §76, 407), no se está aludiendo a nada sobrenatural ni a nada natural, tampoco a la existencia como categoría universal, sino al tiempo del "acontecer histórico" del "ser-Aquí".<sup>20</sup> Escribimos el adverbio de lugar en mayúsculas para resaltar la intencionalidad más profunda de la obra de Heidegger: autoctonía y autoafirmación. Su giro hermenéutico y su giro lingüístico es, en el fondo, un giro regionalista que lo convierte en el patrón de nuestros nacionalismos periféricos. Y mientras más profundo sea el adverbio de lugar, más cerca estaremos del "origen" de esa existencia en la que

---

ni apertura a otros mundos ni modos de ser. Sobre este tema, véase el texto "Pensamiento nómada" de Gilles Deleuze, en *La Isla Desierta y otros textos*.

<sup>19</sup>Cfr. Emmanuel Lévinas, *El Tiempo y el Otro*, Traducción de José Luis Pardo Torío, (Barcelona: Paidós, 1993).

<sup>20</sup>*Dasein* se ha venido traduciendo como "ser-ahí". Consideramos que el enraizamiento que MH quiso dar al Ser a través del "suelo" y la "sangre", la "lengua" y, en definitiva, la "patria" (*Heimat*), nos debería obligar a traducirlo como "ser-aquí". No se trata de un abanico de posibilidades: ahí, allí, allá o acullá. El Ser se des-vela siempre en un determinado *Boden* absolutamente intransplantable. Este *Da* es de carácter ontológico y geopolítico; por lo que el Ser solo puede aparecer, *Da-sein*, en Occidente. Volver al "comienzo" del Ser no significa otra cosa que volver al "Aquí", al suelo natal, que la historia de la filosofía ha "olvidado" en beneficio de categorías y conceptos universales. Frente a esto último entiende MH que la pregunta por el Ser-Aquí es el "acontecimiento histórico" (1927 y 1933) mediante el que Alemania retorna, recupera, el sentido "original" de la *Kultur* griega.

se autoafirmará la Alemania del Tercer *Reich* como el único pueblo que se pregunta por el "ser",<sup>21</sup> por el pueblo cuyo *biós* es el de la existencia auténtica situada en sangre y suelo comunitarios.

El amor de Heidegger no ya por el alemán, sino por un dialecto, ahí se justifica hermenéutica, metafísica y ontológicamente. El ser no se conoce a través de la reflexión, sino que se desvela, aparece o se muestra. No llegamos al ser a través de las categorías sino, al revés, llegamos a las categorías directamente a través del *Dasein=Gemeinschaft=Volk=Staat*; el hecho histórico de la lengua natal, en este caso el alemán del originario *Volk*, que Heidegger bendice como el único pueblo metafísico que queda. El vínculo con el origen del Ser expulsa a la Lógica y, en su lugar, aparece la "lengua" como la gramática, greco-alemana, que sólo se puede experimentar habiendo sido arrojado ahí y no en otro pueblo, en esa específica comunidad alemana del Ser. El Ser se conoce por una mística propia de aquellos que son arrojados ahí, nunca jamás por abstracción, razonamientos ni por lógica ni argumento alguno, ya no es Universal ni para todos, sino reservado para el que ha sido arrojado y *es-ahí*. La *Geworfenheit* tiene, entonces, esta estructura analítica: *Dasein=Sprache=Gemeinschaft=Volk=Staat*.<sup>22</sup>

La *Crítica de la razón pura* se torna inservible como *Sorge* o cuidado del *Volk* alemán, y toda "trascendencia" junto con todo "sujeto trascendental" quedan

---

<sup>21</sup>Para la comprensión de la profunda relación entre "ser-ahí" o "ser-Aquí" y el "estar-arrojado-a..." (*Geworfenheit*) en el sentido de que el hombre está atrapado en su destino histórico-temporal y no le queda más acción que decidirse completamente por ese destino, el nacionalsocialismo, véase el artículo de Roberto R. Aramayo "Los climas políticos y las responsabilidades filosóficas: la lección de Cassirer sobre Filosofía y Política (1944)". En *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura* CLXXXVI 742 marzo-abril (2010) 295-310.

<sup>22</sup>La cuestión de la lengua (*Sprache*) es vital para que entendamos por qué no hay sujeto ni conciencia-de en la percepción del mundo llevada a cabo por MH. No es el sujeto quien habla, sino, al revés, es la lengua quien habla por él. Por eso creyó MH que el "poeta" sí cuidaba la patria alemana con su "pensar poetizante", y no como los fenomenólogos que podían hablar otras lenguas y hacer "epojé" de su mundo circundante.

destruidos desde el mismo momento ontológico y político en que la subjetividad de los modernos (desde Cervantes y Descartes a Husserl y Cassirer<sup>23</sup>) desaparece ante el pueblo del origen que arrasa con las posibles "perspectivas" al interior de la tribu que, para la consolidación de su existencia pre-crítica, solo puede tener y ser UNA perspectiva. A partir de esta transformación de la subjetividad reflexiva y crítica y, sobre todo, autocrítica, sin la cual no puede darse filosofía alguna, en una UNIDAD sin fisuras, ontológicamente fusionada, el Ser y su Tiempo, las llamadas "ciencias del espíritu" llevan a cabo una revolución conservadora del *Geist* para que todo vuelva a una posición lo más acercada al "origen", como la Edad Media. Esta ciencia heideggeriana desplegada en *Sein und Zeit* quiso fundar ontológica y metafísicamente la necesidad de cuidar lo que para él era el verdadero "espíritu del pueblo": Todo-un-bloque-biopolítico en el que no cabe, ni puede haber, la "conciencia-de" fenomenológica porque así se puede arruinar la fusión incondicional del Ser como ser-aquí. Para esta filosofía de la existencia encadenada, y sin salida, no hay más persona, sujeto, individuo, verdad, espíritu o alma...que la de "la comunidad del pueblo en su Estado". Y, de esta forma, el sujeto de derecho ya no es el individuo, el ciudadano, como lo era en la Constitución de la República de Weimar, sino el *Volk=Rasse*, y por ello, sólo el que es parte del *Volk*, de la comunidad originaria es el que tiene derechos y la obligación de darse a la comunidad: "si los miembros de la comunidad se caracterizan por esta obligación de donación, por esta ley del cuidado frente al otro, la inmunidad implica, en cambio, la exención o la derogación de tales condiciones: es inmune aquel que está a salvo de obligaciones y peligros que afectan al resto".<sup>24</sup> Heidegger ha cambiado el "asombro" como principio de la filosofía y de la

---

<sup>23</sup>Solo podemos dejar señalado que tanto la "subjetividad" como la "perspectiva" posibilitaron que Cervantes construyera la primera novela moderna. No inventó el género; pero revolucionó el género a través de la "heterología" y "heterofonía" de la multiplicidad de sus personajes. *El Quijote* tiene un temple de espíritu fenomenológico -obviamente no tematizado- al hacer que la narración forme parte de la pluralidad que es el mundo. Una pluralidad, atención, no de carácter separado sino en constante intersubjetividad.

<sup>24</sup>Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Traducción de Alicia García Ruiz (España: Herder, 2009), 111.

ciencia por el "cuidado" (*Sorge*) de su propio racismo y antisemitismo. Es necesario repensar la *Geworfenheit* como un estímulo para el racismo y, a su vez, el mayor obstáculo ontológico e histórico para pensar (tomar conciencia-de) el mundo desde la pluralidad en la que ya nos encontramos. Este racismo es producto de un visceral miedo al contagio con los otros que no entran en el *Mitsein*, en el ser-con-los-nuestros, pues ahí está arrojado el ser, como Esposito ya ha visto, y sólo ahí se puede dar: "Una primera respuesta —por así decir «filológica»— remite al carácter tardío de la introducción del tema de la comunidad en la analítica de la existencia. Hemos visto que Heidegger interpreta a esta última de manera originariamente comunitaria. El *Dasein* es ya siempre *Mitdasein*"<sup>25</sup>, por lo que el carácter "biopolítico" de *Ser y tiempo* es algo que, inexcusablemente, hay que rescatar.

Heidegger escribe bastante sobre el deber ser en *Introducción a la Metafísica* de 1935, el mismo año *del ser del deber ser* de la promulgación de las Leyes de Núremberg, *que es el ser de la Sorge* de la existencia auténtica. El deber ser del *Volk* se asume, incondicionalmente, como cuidado del ser, es decir, como cuidado del *Dasein-Volk*. Por consiguiente, el deber ser ya no forma parte de una conciencia autónoma, sino que ésta aparece fundida en el bloque del ser-suelo como ese estar resuelto a la posibilidad histórica de la repetición del ser.<sup>26</sup> Del deber y obligación con la

---

<sup>25</sup>Esposito, *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Traducción de Carlo Rodolfo Molinari Marotto (Buenos aires: Amorrortu, 2003), 165.

<sup>26</sup>Lo que a través de esta jerga se quiso decir nos lo revela el seminario que Heidegger da durante el semestre de invierno de 1933-1934 en Friburgo con el título "Naturaleza, Historia, Estado". No tiene desperdicio. "Por el contrario, una expresión como «censo popular» no significa contar el pueblo «llano» y mucho menos contar la plebe, sino que comprende a los ciudadanos de *un* Estado. Aquí estamos seleccionando como límite y definición del pueblo el hecho de pertenecer al Estado. Estrechamente relacionado con la expresión «censo popular» encontramos un término como «salud pública», en el que uno también siente el lazo de unidad de sangre y linaje, de raza". Parece mentira que un filósofo quiera justificar filosóficamente el antisemitismo como "destino" de la época. En el caso de Heidegger lo tienes en la p. 70 de *Naturaleza, Historia, Estado*. Trotta, Madrid, 2018. En su Prólogo Jesús Adrián Escudero escribe, qué talento, que resulta obvio la "saturación ideológica, particularmente evidentes en

comunidad dice Esposito: “*communitas* deriva de *munus*, que significa «don» y también «obligación» frente a otro. Esto significa que los miembros de la comunidad, más que identificarse por una común pertenencia, están vinculados por un deber recíproco de dar, por una ley que obliga a salir de sí para volverse al otro y llegar casi a expropiarse en su favor”.<sup>27</sup>

A partir de este momento es completamente imposible mencionar por separado al *Dasein* y al *Volk*, que son hermenéutica, metafísica y ontológicamente lo mismo: autoafirmación del ser, entonces, escribimos esta igualdad: *Dasein*=*Volk*. Luego, ni el pueblo ni la raza pueden ser objeto de crítica, ya que son presupuestos del “Ya estoy aquí”. La consecuencia clara de este planteamiento, es que la historia de la filosofía pasará a ser mirada como un profundo mal entendido desde sus inicios pitagóricos y Heidegger, de la mano del antisemita conde Paul Yorck von Wartenburg, comienza a acariciar tanto el olvido del ser, el olvido del pueblo y de la sangre como la necesidad (valga la redundancia) de *re-comenzar de nuevo*, de volver al origen. ¿Cuál es el nuevo punto de apoyo para esta transmutación de todos los valores?: la Alemania que se perfila en *Ser y tiempo*.

### 3. El fundamento del ser

Es cierto que Heidegger no fue, ni mucho menos, el primero que luchó contra las construcciones abstractas de la conciencia personal en intersubjetividad con otras personas o sujetos individuales y contra el “sujeto trascendental” al

---

el apoyo al nacionalsocialismo y justificación del antisemitismo. Unos piensan que estos hechos descalifican por sí mismos su pensamiento. Otros opinan que solo reflejan un error lamentable de su larga trayectoria intelectual. En cualquier caso, el lector atento deberá determinar hasta qué punto la filosofía política esbozada en el seminario es suficiente para condenar a Heidegger”, p. 25. Pues bien, este lector atento entiende que así se banaliza el antisemitismo de Heidegger; porque está claro para nosotros de que no se trata de un error sino de una ignominia. Este tipo de interpretación sigue creyendo aún que una cosa es la teoría y otra la práctica. En fin, que ni siquiera el propio Heidegger conocía a fondo su pensamiento.

<sup>27</sup>Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Traducción de Alicia García Ruiz (España: Herder, 2009), 97.

que infinitamente nos vectoriza la intencionalidad de la conciencia husserliana. Y de la misma forma que en Kant el espacio público intersubjetivo de la dialéctica trascendental apunta, aunque no lo tematice, a una comunidad libre de ciudadanos que piensan críticamente, la fenomenología hará toda una revolución humanista al hacer del “sujeto trascendental” el símbolo en el que se escuchan los ecos de la Revolución francesa, de una Constitución basada en el amor y la libertad. Alude a la libre comunidad científica, filosófica y religiosa; ese flujo del tiempo cuya productividad se hace no de un destino fatal sino del intercambio y crítica de ideas espoleadas por la convicción racional de la universalidad. Heidegger no es el único intelectual que piensa en Alemania en la nueva (romántica) clave de *Lebensform* o “forma de vida”. El ser del *Volk* histórico (pueblo orgánicamente formado a raíz del “suelo” de los antepasados) no funda su verdad en el marco teórico de la historia clásica y moderna, ni en ningún tipo de discurso universalista como el de la ciencia y la democracia, sino en un nuevo horizonte que debemos denominar existencial. No “existencialismo” porque para Heidegger todo “ismo” es perversión, ya que su filosofía del ser como “ser-ahí” o “ser-aquí” se opone, precisamente, a una democrática y cristiana existencia para todos los pueblos y seres humanos, aunque no tengan un Estado. No puede haber otro dios que el Estado, como se hace sentir en *Triumph des Willens*, donde es el avión del *Führer* el que proyecta la cruz de la salvación en el suelo alemán y por el cual baja de los cielos a la tierra, y no para todos, sino sólo para los que son en la *Gemeinschaft*.

En este contexto “forma de vida” encierra una oposición para la filosofía moderna y para la historia de la filosofía entendida ésta como historia de las “ideas”. En efecto, por “forma” no se entiende una idea, ni una representación del entendimiento, sino el propio ser o sello de la vida que tampoco es un concepto general, sino el acontecimiento (“ahí”, “aquí”) de ese pueblo como un determinado modo de existencia, cuya forma de vida implica también una forma de morir determinada también en ese “ahí”: “Lo que me pone fuera de mí —en común— es más bien la muerte del otro. No porque se puede tener experiencia de esa más que de la propia,

sino exactamente por el motivo contrario: porque no es posible. Es esa imposibilidad lo que compartimos como nuestra experiencia extrema. La experiencia de lo no experimentable".<sup>28</sup>Desde este punto de vista, la reciente instalada democracia moderna en Alemania como "República de Weimar" no solo no es un enemigo entre otros, sino el Enemigo, el judaísmo, instalado en casa; una especie de corsé ontológico que no deja ser a Germania. Al revés, podemos afirmar que el antidemocratismo, racismo y antisemitismo heideggerianos no son circunstanciales sino ontológicos y esto es la raíz de cómo entiende la existencia auténticamente alemana. En fin, su antidemocracia es de carácter ontológico porque, a su juicio y al de los nazis, la consolidación de la República de Weimar viene (desde la ciudadanía romana y la universalidad cristiana) a atentar contra el núcleo puro del ser alemán.

En el contexto cultural germánico de una determinada "forma de vida" de los sagrados e inamovibles antepasados y "fundamento del fundamento" del Ser, es decir, "suelo del fundamento", y por razones de la historicidad y temporalidad, Heidegger afirmó -contra la universalidad de las ideas- la radical finitud de la filosofía y ciencia griegas como "un modo de ser", un modo de existencia. Resulta más que obvio volver a señalar, en la estela de Cassirer, que esta filosofía heideggeriana se oponía ontológica y políticamente a la intención de la fenomenología de Husserl puesto que éste, como sabemos, intentó convertir a la filosofía en una "ciencia exacta", universal, experimentable y accesible a todos sin importar el accidente de su etnia, nación u otra cosa no esencial. Y para ello comenzó analizando el fundamento de los principios lógicos que sustentaban a la filosofía. Exactamente lo opuesto a lo que pretendía su alumno Heidegger: hacer depender la filosofía y la ciencia de la existencia, de su cercanía al "origen", es decir, una enmienda a la totalidad de la filosofía y de la ciencia, anunciada desde el *Informe Natorp* (1922) y *Ser y Tiempo* (1927): la tarea de la hermenéutica así como la tarea de su ontología coinciden en la "destrucción" de la filosofía que ha olvidado el ser, es decir, las

---

<sup>28</sup> Roberto Esposito, *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Traducción de Carlo Rodolfo Molinari Marotto (Buenos aires: Amorrortu, 2003), 198-199.



"partidas de nacimiento" que demuestran el origen (y finitud) histórico-lingüística del modo de ser de la filosofía y ciencia de los griegos. No es una deconstrucción para reacomodar, sino una destrucción como tal, un destruir y dar la espalda a la historia de la filosofía que ha olvidado al ser.

Heidegger no solo aceptó el Rectorado en 1933, sino que se afilió al partido nazi desde el 1 de mayo de 1933 hasta que acabó la guerra. Su nazismo no fue un error ni un asunto de contexto o de moda, sino la continuación o extensión de su propio pensamiento. No se puede banalizar, en los términos que propone Hannah Arendt. Su ontología racial construyó filosóficamente un totalitarismo antes que los nazis quebrantaran la República de Weimar, así como cualquier "idea" de "República" para Alemania. Frente a la libertad se opone el destino fatal del "estar arrojado" y la concepción existencial del Estado alemán como garante de la sangre, el linaje y la raza. Este totalitarismo en *Ser y Tiempo* se revela mediante la fórmula que hizo de la filosofía -su filosofía- el único modo posible de: a) la existencia auténticamente alemana y b) de la auténtica existencia del ser humano. La ecuación existencial totalitaria que corona el sentido de nuestra lectura biopolítica es: *Dasein=Volk=Boden=Sprache=Staat*.<sup>29</sup>

Para su filosofía ese es el ser o la esencia del ser. Según Heidegger tenemos que destruir todas las interpretaciones que se han hecho de la "sustancia" (*ousia*) porque este término griego, y según las "partidas de nacimiento", no es una categoría, sino un determinado modo de existencia. Y de ahí que Heidegger traduzca *ousia* por "bienes patrimoniales" en el *Informe Natorp* y, por bienes nacionales o "mundo espiritual" del *Volk* en su *Discurso de Rectorado* (1933),

---

<sup>29</sup>El otro y fundamental existencial -"el ser es para la muerte" (prefiero la traducción de José Gaos)- es la base de todo lo anterior: una radical finitud que, contra el humanismo neo-kantiano de Cohen y de Cassirer, y contra el humanismo de la fenomenología de Husserl (tres judíos alemanes en busca de una patria constitucional), el hombre es arrojado a la temporalidad, a lo fenoménico del historicismo, olvidando y negando por completo su ser nouménico, las razones de la razón práctica de Kant.

entiéndase que es el "espíritu" del *Volk* lo que cuida la "sangre" y el "suelo".

Heidegger no vive de espaldas a su tiempo, sino que viene a corroborar el espíritu de la época y a darle un nuevo fundamento ontológico. Este espíritu es lo que Roberto Esposito llama "el paradigma de inmunización"<sup>30</sup>. En efecto, la pregunta metafísica por el "ser" o el "origen" (*Ursprung*) de la existencia del *Dasein=Volk=Boden=Sprache=Staat* se torna en el cuidado inmunológico-metafísico ("¿Quiénes somos nosotros mismos?") contra las interpretaciones mestizas o heterogéneas, impropias e inauténticas de la existencia en tanto un determinado tipo de *bíos*. No es de extrañar, pues, que en el §6 de *Ser y tiempo*, el mismo capítulo que anuncia la tarea de una "destrucción de la historia de la ontología", Heidegger pueda exigir como parte de la nueva ontología existencial-histórica la "demostración del origen (*Ursprung*) de los conceptos ontológicos fundamentales". El término alemán que redefine la tarea hermenéutica de la facticidad histórica en tanto vuelta al origen de una tradición griega perdida por la modernidad, es *Geburtsbriefen*: "Certificados de nacimiento". Sí, es verdad, parece increíble que se pidan certificados de nacimiento en una analítica de la existencia de carácter filosófico o científico; pero lo tenemos en la página 33 de la traducción de FCE y en la página 43 de Trotta, así como en alemán en la página 22 de la edición de Max Niemeyer. Aún si se puede interpretar como una metáfora, esta no es nada inocente si se mira desde una perspectiva biopolítica, y con los señalamientos que hemos dado. Si Heidegger pide los certificados de nacimiento de las ideas o categorías del pensamiento griego sólo puede deberse a un cambio de paradigma al interior de la propia

---

<sup>30</sup>Roberto Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Traducción de Carlo Rodolfo Molinari Marotto (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 73- 123. Aunque utilizamos el rico material de la obra de Esposito, hay que aclarar que no compartimos la conclusión a la que llega: Sostiene que el pensamiento de Heidegger (*Informe Natorp, Ser y tiempo y Carta sobre el humanismo*) se mantiene alejado del biologicismo nazi, razón por la que es obvia la "oposición" entre Heidegger y la tanatopolítica de la biopolítica nazi. En parte, este trabajo intenta señalar algunos errores interpretativos de Esposito, en algunos casos, citándole al respecto de las interpretaciones biopolíticas de los temas aquí discutidos.

filosofía. Esta ya no trata con ideas sino con otra cosa cuya fuerza o valor no recae en la argumentación sino en la autoridad del origen o la procedencia, la cual ya no es metafísica ni abstractas, sino situada, en el ahí donde está la sangre y el suelo de una comunidad que es la única posibilidad de ese “ser-ahí”, que no es subjetivo, que no es un “yo”.

Curiosamente, Heidegger utilizó el mismo término que había utilizado Kant en la *Crítica de la razón pura*, - *Geburtstbief*. Se refiere a Kant y a la “Deducción de los conceptos puros del entendimiento” en varias ocasiones para desconectar las categorías filosóficas de espacio y tiempo de su pretensión formal de universalidad. El origen del espacio y el tiempo no es otra categoría o concepto del entendimiento humano, sino su raíz existencial que se valora como “acontecimiento” o “desvelamiento” del pueblo o existencia de los griegos. Aquello que se desvela o acontece es algo ya dado, que ya “está-ahí”. No es una entidad metafísica abstracta accesible por la razón que es común a todos, sino un derecho de nacimiento que se porta en las venas y se sitúa ahí donde se fue arrojado al cual sólo puede acceder a él el que *es* donde *eso* que se desvela también *es*. No se puede acceder desde fuera, sino que exige estar siendo ahí donde eso es. Entonces, no es que no haya un *a priori* para Heidegger; sí lo hay, pero de carácter enteramente existencial-histórico. El *a priori* de la auténtica filosofía y auténtica ciencia es la existencia, *Da-sein*, del propio pueblo griego. El *a priori* no está en la estructura formal del entendimiento humano, sino en el *Boden* o suelo, obviamente patrio. El busca el fundamento del *sum* —o el “ser” del *sum*— que ya no puede ser otra categoría sino su “suelo”. Como ha señalado Emmanuel Faye, el papel que en la filosofía moderna jugaba la “subjetividad” ahora lo ocupa la “raza”.<sup>31</sup>

Este problema del fundamento del ser como suelo nos obliga a revisar las dos traducciones españolas de *Ser y Tiempo* que no advierten la especificidad semántica del *Boden* como *fundamento del fundamento*. Ni “base” (Gaos), ni “fundamento” (Rivera), sirven para darnos cuenta del calado

---

<sup>31</sup> Cfr. Quesada, 2013, pp. 371-402.

de la revolución conservadora que está llevando a cabo Heidegger del espacio y tiempo como nuevo *a priori* de la historicidad del *Dasein*. Cuando el ontólogo afirma que las categorías “yo”, “sujeto”, “alma”, “razón” y “persona” están “caídas” en la heterogeneidad de una “ontología desarraigada”, utiliza el término “sin suelo” o “falta de suelo” (*Bodenlosigkeit*) que tenemos desde el comienzo de la obra, pero que es imposible de ver realmente (no de forma ocular como si se tratara de una idea) hasta el §77. En este §6 se está refiriendo al §13 de la *Crítica de la razón pura* que se dedica a los principios de una deducción “trascendental” en general. Ahí Kant, frente a Locke está afirmando que: “esos conceptos han de exhibir, por lo que se refiere a su futuro empleo —que ha de ser completamente independiente de la experiencia— una partida de nacimiento [*Geburstbrief*] enteramente distinta a la de una procedencia empírica”<sup>32</sup>.

Heidegger no está pensando en un certificado de nacimiento empírico para las categorías fundamentales del pensamiento griego porque ya ha desaparecido del mapa ontológico la categoría de “experiencia” basada en una naturaleza humana, sino su partida de nacimiento histórica, su historicidad, su verdadero nacimiento en la temporalidad.<sup>33</sup> Este pone de manifiesto la procedencia [*Herkunft*] de los conceptos ontológicos fundamentales, investigación o exhibición de su “partida de nacimiento”, que no tiene nada que ver con una mala relativización del punto de vista ontológico.<sup>34</sup>

Esta hermenéutica ontológica del *Dasein* investiga el *a priori* de los conceptos griegos, pero exactamente al revés de cómo había llevado a cabo Kant la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento;

---

<sup>32</sup> (B 119-120; A 87; *Kr.V.*, Band I 27)

<sup>33</sup>El tema de la relación bio-hermenéutica entre los conceptos fundamentales griegos y la exigencia de tener sus partidas de nacimiento, indica que para Heidegger los conceptos de la filosofía griega no son universales ni patrimonio de la humanidad. Para profundizar en esta cuestión véase el artículo de Julio Quesada “El cierre ontológico de Heidegger” en *Devenires* Año XIV, Núm. 28, Julio-Diciembre 2013

<sup>34</sup>(Heidegger, 1974: §6, 33; 2012, 46)

trascendentalidad teórica que libera gnoseológicamente al hombre del naturalismo. Los certificados de nacimiento de las categorías del “pensar” griego son uña y carne del llamado giro hermenéutico. En efecto, el *a priori* y lo trascendental siguen funcionando en la ontología del *Dasein*, pero sin subjetividad individual o personal. Lo personal sólo es el *Volk*. Este tiene la clave de la nueva unidad de apercepción del mundo, unidad contra el desarraigo de la ontología moderna: Suárez y Descartes. Heidegger provoca una fusión entre el ser-Aquí y el pueblo, un círculo vicioso (para los modernos) que va a actuar, sin embargo, como “pre-juicio” del “propio” pensar. Así, pues, lo que sería para la filosofía moderna y, especialmente, para Husserl solo un círculo viciado por su petición de principio, se transforma en *Ser y tiempo* en la razón de ser, la razón del ser auténticamente propio. La fuerza indudable de este pensamiento no proviene así, de una idea ni de un concepto, sino del mismísimo suelo de los antepasados y de la sangre del *Volk* auténtico.

4. “¿Por qué hay *Dasein=Volk=Staat* y no más bien Nada?”

De cómo el imperativo ético kantiano —“El hombre nunca es un medio sino siempre un fin en sí mismo” (IV 421)— desaparece en la ontología del *Dasein-Volk*, da cuenta el problema del espacio en la analítica del *Dasein* que Heidegger llevó a cabo siempre bajo unos determinados axiomas antidemocráticos que sólo toman cuerpo en el §77, casi al final de *Ser y tiempo*. Esta ontología (y su explícita biopolítica) tratan del “espacio”, pero nunca del espacio que se va formando gracias a la comunicación entre las conciencias personales, fuente espacio-corporal que da lugar a la sociedad civil moderna. Todo lo contrario, el objetivo, la meta pedagógica de *Ser y Tiempo* es destruir los fundamentos ontológicos de la democracia moderna. La temporalidad, el tiempo del “origen” de la existencia como auténtico *Volk*, absorbe, deglute, el espacio público intersubjetivo porque el ser, el *Dasein=Volk* germano es, ontológicamente, antidemocrático. Kant abre la puerta a la Democracia, a la libertad

de expresión y a la posibilidad sagrada del diálogo, la discusión que pone en duda y escucha al otro:

La razón pura tiene que someterse a la crítica en todas; sus empresas. No puede oponerse a la libertad de esa crítica sin perjudicarse y sin despertar una sospecha que le es desfavorable. Nada hay tan importante, desde el punto de vista de su utilidad, nada tan sagrado, que pueda eximirse de esta investigación comprobatoria y de inspección, de una investigación que no reconoce prestigios personales. Sobre tal libertad se basa la misma existencia de la razón [*Existenz der Vernunft*] la cual carece de autoridad dictatorial [*diktatorisches Ansehen*]. Su dictado [*Ausspruch*] nunca es sino el consenso [*Einstimmung*] de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder expresar sin temor sus objeciones e incluso su veto [*Veto*]<sup>35</sup>

Pero, al transformar Heidegger la soberanía moderna de la razón en dictado de la *Sorge* o cuidado del *Dasein=Volk*, cuidado no de la existencia de la razón amparada por la libertad de la crítica sino por el prestigio ontológico del Ser en tanto pueblo que sí cuida de su “sí mismo”, es ahora el “origen” del “ser” quien dicta a la razón lo que puede o no puede pensar. Esta destrucción de la razón moderna, que no sabe de prestigios de cuna, le abre el camino, expedito de críticas, a la instauración de una forma de pensar cuyo centro de gravedad ya no está en la crítica y el veto, sino en el tiempo del origen. A Heidegger no le interesa la autonomía de la razón alcanzada por la modernidad, sino el solipsismo ontológico de una existencia que le dicta, desde su propia fundación, lo que tiene que pensar: el cuidado de ese “sí mismo” que se ha vuelto mestizo desde la “caída” en el mundo de la opinión pública de los sofistas y de los sofistas modernos, de un deber con su comunidad auténtica y originaria.

La *Sorge* —el cuidado de lo auténtico y propiamente alemán— es tan enemiga del consenso como la biopolítica que está creciendo en la Alemania de los 20’s y que

---

<sup>35</sup>(Kant, *CRP*, A 739-B 767; *Kr.V.*, Band II: 630-631)

propiciará el “paradigma inmunológico” que tan acertadamente nos ha enseñado Roberto Esposito:

He aquí la contradicción que he intentado iluminar: aquello que salvaguarda el cuerpo, individual, social, político- es también aquello, que impide su desarrollo. Y aquello que también, sobrepasado cierto punto, amenaza con destruirlo. Por otra parte, semejante contradicción -esta conexión entre protección y negación de la vida- está implícita en el mismo procedimiento médico de inmunización. Como se sabe, para vacunar a un paciente se le enfrenta con una enfermedad, se inserta en su organismo una porción controlada y sostenible; lo cual significa que, en este caso, la medicina está hecha del mismo veneno del cual debe proteger -como si para conservar la vida de alguien fuera necesario hacerle de alguna manera ensayar la muerte, inyectarle el mismo mal del cual se le quiere poner a salvo. Usando el lenguaje de Benjamin, se podría decir que la inmunización a altas dosis es el sacrificio del viviente —esto es, de toda forma de vida cualificada— a la simple supervivencia. La reducción de la vida a su desnuda base biológica.<sup>36</sup>

Esta reducción de la vida a su base biológica queda bien fundamentada desde la perspectiva de lo “Auténtico”/“inauténtico” y “propio”/“impropio” en relación a la *ipseidad* del pueblo alemán. Lo mismo va a ocurrir con la separación médica de carácter ontológico entre “salud”/“enfermedad” Podemos decir que lo inauténtico no es un modo de la salud, sino la enfermedad que está atacando a la esencial del ser en tanto *Dasein*=*Volk*=*Staat*:

Por cierto, no todos tienen esta tendencia o esta disposición a la propia «desanimalización». De su mayor o menor intensidad derivará el grado de humanidad presente en cada hombre y, por lo tanto, también la diferencia de principio entre quien puede ser

---

<sup>36</sup> Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Traducción de Alicia García Ruiz (España: Herder, 2009), 18.

definido con pleno derecho como persona y quien puede serlo sólo con ciertas condiciones.<sup>37</sup>

El problema del espacio narrativo y el problema del espacio democrático o espacio plural de individuos iguales pero diferentes, son, para *Ser y Tiempo*, un mismo problema de percepción de un mundo ontológicamente ajeno a la diversidad, a la crítica, el consenso y el veto. La completa inexistencia de “tramas narrativas” que cuentan la vida de las personas que nacen y mueren y vuelven a nacer y morir, la inexistencia en esta obra de filosofía de que no pueda haber nada nuevo bajo el sol del *Dasein=Volk=Staat*, no obedece a un daño colateral de la ontología existencial étnica de *Ser y tiempo* sino a un defecto de percepción que es el núcleo desde el que se mira e interroga al mundo. En tanto que hay apertura a lo nuevo, a lo otro, no podría haber sólo un destino tan marcado y tan conocido como la muerte, podría haber algo más, y si lo hay, no es parte de la comunidad-que-es-ahí. Lo mismo ocurre con la destrucción de la subjetividad (alma, persona, individuo, espíritu). Hay que tomarlo en serio si queremos entender el calado totalitario, eso sí, no moderno sino racista al que conduce inexorablemente el existencialismo del *Volk* heideggeriano en *su* Estado: esa íntima vinculación con la sangre, el linaje y la raza. En efecto, destruida la subjetividad, ¿cómo podemos describir el universo? Y, sobre todo, ¿cómo íbamos a narrar si se nos ha quitado nuestro punto de vista? De ahí los axiomas existenciales heideggerianos del tipo “el-ser-es-para-la-muerte” y punto final.

Didier Franck, en su *Heidegger y el problema del espacio* (2011), se desentiende de la cuestión política inventando un Heidegger inexistente, que nos habría abierto al nuevo pensar de “La morada del cuerpo” ¿Cómo podríamos hablar de la “morada del cuerpo” habiéndose destruido la subjetividad de la primera persona del singular? Sin querer darse cuenta de que justamente fue la decapitación de la fenomenología que llevó a cabo Heidegger desde los 20’s lo que imposibilitó, a conciencia, en *Ser y tiempo* poder hablar a fondo del espacio fenomenológico de mi cuerpo y

---

<sup>37</sup>Roberto Esposito, *El dispositivo de la persona*. Traducción de Heber Cardoso (Buenos Aires: Amorrortu, 2011), 66.



muchísimo menos de la carne, por la razón ontológico existencial-histórica de que el cuerpo ha dejado de ser una categoría de la filosofía de la naturaleza y el hilo conductor de la novela que cada uno escribe autobiográficamente para alcanzar, sin más, el estatuto de cuerpo-de-la-historicidad. Didier Franck oculta la realidad del nuevo ser como el-cuerpo-del-*Dasein-Volk-Staat*, el cuerpo del pueblo en su Estado, no para el cuerpo subjetivo de la persona concreta.

La destrucción preliminar, de una u otra, había sido anticipada con el aniquilamiento la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento que Kant había llevado a cabo en la *Kr. V.*, sustituyendo todo tipo de deducción trascendental del espacio y del tiempo (universales) por el *a priori* existencial: la historicidad; de forma que en lo referente al “espacio” su *a priori* existencial no podía ser otro que el “suelo” (*Boden*) del ser-aquí. Por lo tanto, y en este sentido, *Ser y tiempo* no está inconcluso. No hay que suponer en Heidegger ni algún problema del espacio ni de la democracia, ya que se ha destruido a conciencia el *a priori* que los posibilita: la dignidad inalienable del sujeto que como tal ocupa un lugar en el espacio mediante su propio cuerpo. En la analítica del *Dasein-Volk*, este espacio ya se ha destruido por inexistente y se ha cambiado por el *a priori* temporal-histórico de la existencia: *Volk=Boden* que da el sentido al *Da-sein*, pues ahora el suelo es el espacio, junto con la sangre, donde se posibilita el aquí del ser. Se trata de una vuelta al origen del ser como *Volk*: este es el deber ser hermenéutico, ontológico, hacia el que ha de caminar el presente, es el deber con la comunidad que es el *Mitsein*. No es el individuo quien está en común para constituir la comunidad, sino la comunidad la que posibilita que quienes la conforman sean lo que son sin elección, pues no se arrojaron, sino que están arrojados:

“El ser en comunidad no es algo que se pueda evitar, así como la responsabilidad que conlleva. El sólo hecho de estar vivo, y estar vivo en la comunidad, de ser con el otro y que el otro sea con nosotros nos compromete a ser responsables de nuestra propia salud, pues en última instancia, la salud, en la multiplicidad de interpretaciones que puede tener este término,

repercute en la salud de la comunidad. No nos morimos solos, pues aunque la muerte es personal, hay toda una burocracia y una afectación emocional, social, económica e incluso espiritual alrededor de la muerte de cada persona, por ello es que nos morimos en comunidad, y no vivimos solos, vivimos en una comunidad que se aferra a la vida desde que se sabe limitada y finita. Según lo que hemos planteado desde el pensamiento de Roberto Esposito, la conciencia originaria de la finitud, de que no hay otra cosa que la fragilidad humana es la que compromete en última instancia a que cada uno individual y colectivamente sea responsable del cuidado de los demás.”<sup>38</sup>

Mientras que desde la propuesta y pensamiento de Roberto Esposito podemos hacer planteamientos positivos del tema de la comunidad, en Heidegger ocurre lo contrario, pues, en esta lectura el *Da* del ser (*Da-sein*) no alude al espacio epistemológico y espiritual-crítico que construye la dialéctica trascendental en calidad de espacio público intersubjetivo, espacio “donde” la crítica y “lugar” de la libertad de pensamiento. Kant basa el dictado de la razón en la libertad de la crítica; mientras que Heidegger la destruye y posibilita una concepción del *Reich* basada en la destrucción del espacio público intersubjetivo como parte de la destrucción ontológica del concepto de “persona” y “sujeto” porque ponen en duda o abiertamente critican el a priori de la raza-pueblo. Si Kant —como Spinoza y Locke— se empeñan en la defensa de la autonomía de la sociedad civil frente a su absorción por el Estado, el pensamiento de Heidegger hará un esfuerzo inverso, imposibilitando cualquier expresión verdaderamente filosófica mediante la consecuencia política de la destrucción de la persona. El totalitarismo nazi de la “deglución”<sup>39</sup> que el Estado llevó a cabo del espacio

---

<sup>38</sup>Andros Ulises Saldaña Rodríguez, “Responsabilidad ante la comunidad” en *Reflexiones Marginales*, Número Especial 8: Coronavirus (Mayo 2020).

<sup>39</sup> Este término lo utilizó muy felizmente Ramón Rodríguez para expresar cómo el Estado nazi “deglutía” la autonomía de la Universidad alemana, convirtiéndola en un «segmento» del Tercer *Reich*. Pues bien, hay que añadir que la «causa» ontológica estaba desde 1927 en su obra maestra *Ser y tiempo*. Véase, para este

democrático de la República de Weimar al reducirlo en un solo y excluyente espacio político. *Ein Volk Ein Reich Ein Führer*. Pero para advertir la política fascista de *Ser y tiempo* no sólo teníamos que haber leído esta obra no solo por completo, sino poner énfasis en la última parte y considerando la “historicidad” del *Volk* en su *Staat*, lo cual es la clave para entender bien la “temporalidad” del ser como “ser-aquí” que se expone al principio del libro. En otras palabras, el principio es el final y, de ahí la importancia de los capítulos que van del §74 al §77.

Edmund Husserl tuvo el valor y la grandeza de pensamiento de arremeter contra el nacionalsocialismo tras la promulgación de las Leyes de Núremberg, el 15 de septiembre de 1935, con la única arma que no le podían quitar los nazis: la filosofía. Hay que tener agallas, ser un individuo excepcional, para responder como lo hizo a Heidegger. Utilizó términos como la “necesidad de una nueva historicidad”, que aluden de frente a *Ser y tiempo*. Para el espíritu de la filosofía y de la ciencia que Husserl representa, toda frontera racial, todo ese nacionalismo de la filosofía y de la ciencia del “pueblo del ser” es inconcebible, pues atenta contra los propósitos que las constituyen. No resulta así arbitrario afirmar que la filosofía propuesta por Heidegger, así como la filosofía de las Leyes de Núremberg, son un contra sentido en sus términos.<sup>40</sup>

Si señalamos un aire de familia entre las Leyes de Núremberg de 1935 y el pensamiento de este ontólogo y hermenéuta del “sí mismo” en su pureza y autenticidad de la década de los 20’s, es porque el paralelismo es obvio. El filósofo divide la existencia en auténtica/inauténtica. La existencia inauténtica o impropia es la que carece de *Volk* en su *Staat*. El Estado nada tiene que ver con la teoría ya que no tiene su origen en un contrato social, sino que es la forma que da su esencia al pueblo alemán. La existencia inauténtica es

---

asunto, Martin Heidegger, *La auto afirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, 1989.

<sup>40</sup>Cfr. Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Más (Barcelona: Crítica, 1991), 323-358.

la de aquellos pueblos, especialmente los nómadas semitas, cuyo modo de ser es el desarraigo, incapaces como pueblo de darse un Estado, de tener un deber con la comunidad.<sup>41</sup> A su vez, con las Leyes de Núremberg, se establece una división irrestañable entre el auténtico ciudadano alemán y el judío que pasa a ser súbdito. Estos pierden la condición de ser alemanes. En 1927, Heidegger elabora una propuesta en dirección a la finitud del *Dasein-Volk* como su máxima prioridad ontológica: el objeto de la auténtica investigación filosófica no es otro que “el ente originariamente histórico” (*SyT*, §76, 407). Y, claro está como hemos dicho, al ente originariamente histórico no se llega ni a través de las categorías de la razón humana ni a través de la empatía (*Einfühlung*), ya que el árbol de la raíz tempórea del *Dasein=Volk* sólo puede crecer y echar sus ramas y flores en el lugar en el que la existencia particularmente alemana se ha dado a conocer, lugar al que uno no elige llegar, sino que se es arrojado. Dado que sólo se puede ser en comunidad, y la única comunidad donde se puede ser auténtico, no por elección, sino por haber sido arrojado, es la del pueblo originario, arraigado a su sangre y suelo, cualquier pueblo distinto, arraigado a otro suelo o es comunidad externa, o simplemente fuera de la comunidad hacia la cual se tiene el deber. En la configuración de Heidegger si los inauténticos alcanzan a ser algo, es sólo en relación con lo auténtico, por sí mismos nada son.

La “finitud” del *Dasein-Volk* alemán es que la patria no es la Constitución moderna, sino el ser situado en la sangre y el suelo de la comunidad alemana. “¿Por qué hay *Dasein=Volk=Staat* y no más bien Nada?” ya no es una pregunta metafísica en el sentido clásico de la historia de la filosofía, sino la resolución que se “autoafirma” desde, por y para el cuidado de su salud existencial contra los impropios e inauténticos. Y así, creemos, hay que entender, apreciar ontológica y políticamente, la categoría existencial del famoso “ser-con” que parecería, puro espejismo, un cristianismo. El “ser-con” que permite entender que el *Dasein* es con el otro

---

<sup>41</sup>Martin Heidegger, *Naturaleza, Historia, Estado*. Traducción de Jesús Adrián Escudero, (Madrid: Trotta, 2018), 79 ss.

sólo porque el otro es nada. Todo lo que está fuera del Ser, de la Comunidad, es nada. Se es algo porque lo que está fuera de la comunidad no es, y de ahí la imposibilidad de ser fuera de la comunidad. Este “ser-con” solo tiene sentido desde la perspectiva ontológica heideggeriana del “nosotros mismos” o del “¿Quiénes somos nosotros mismos?” que vertebra tanto el espíritu de la comunidad del pueblo de *Ser y tiempo* de 1927 como el genealógico de la *Introducción a la Metafísica* de 1935. Se mire por donde se mire la existencia, la vida, está perfectamente rota en dos contrarios imposibles de convivir. Este es el legado político del gran pensador del siglo XX Martin Heidegger.

¿Va a cambiar en algo esta lucha a muerte después de la Segunda Guerra Mundial? No sólo no cambia, sino que el resentimiento sube entero hasta hacer de aquel “ser-con” (*Mit-sein*) el santo y seña “salvador” de los pueblos históricos, caldo de cultivo del único “humanismo” que cabe pensar a la luz y calor del ser. En efecto, en *Carta sobre el humanismo*, un *Landesleute*—paisano, alguien de la propia tierra natal— es el protagonista tanto en función de “pastor del ser” como un amigo del “ser-con”. No la amistad con el lejano, que nos decía Nietzsche; sino el “ser-con” uno de los nuestros, el paisano, ese que está muy cerca del “origen” de la comunidad del pueblo, porque nada hay fuera del *Mitsein*, nada hay fuera de la comunidad, y la comunidad se reconoce a sí misma siendo porque lo que está fuera no es, es nada.

El espacio y el tiempo no son formas *a priori* de la razón; sino el lugar de nacimiento, patria (*Heimat*) del ser entendido como *Dasein*=*Volk*. A este tipo especial de “paisanos” solo se le puede estudiar desde dentro y hacia dentro. La condición, *a priori*, de esta nueva ontología del *Dasein* como comunidad del pueblo en su Estado es la “decisión” ante el fatalismo del “destino” o “estar arrojados” a un suelo natal y a una temporalidad de la que no se puede escapar, ni dudar. Es un derecho de nacimiento al mismo tiempo que un deber, el cual se tiene o no. Es absoluto, sin intermedios. No se puede adquirir, obtener, transferir o recibir, se nace con él y en él, y en él se muere de la única manera que se puede

morir, que es dentro de la propia comunidad, según Esposito esta es la deuda, la carencia que se tiene en común: “no es solo que la comunidad siempre se dé de manera defectiva: es que no es más que comunidad *del* defecto. Aquello que se tiene en común o, mejor dicho, que nos constituye en cuanto ser-en-común, ser-ahí-con, es precisamente ese defecto, esa inalcanzabilidad, esa deuda. En otras palabras, nuestra finitud mortal”.<sup>42</sup>

## Conclusión

Comenzamos este escrito aludiendo al carácter decisivamente racista de una de las tesis ontológico-políticas de *Ser y Tiempo*, a través de la cual, Heidegger pretende destruir el *a priori* universal, categórico y democrático de la autonomía de la sociedad civil frente al Estado, que filosóficamente se hizo depender, modernamente, de la propia autonomía del sujeto o de la persona. A la luz de lo que se ha planteado hasta ahora, resulta posible resumir esta involución heideggeriana que va de lo universal a lo nacional, de lo que pertenece al ser humano en su conjunto a los “bienes patrimoniales” del autoproclamado “pueblo del ser”, en los siguientes términos: para Heidegger, el “inicio” de la filosofía no es una “idea” sino el “acontecer” del pueblo griego-alemán. Ni la filosofía ni la ciencia griegas son un patrimonio de las ideas de la humanidad; sino un modo propio de existencia (*Dasein*). Germania es el único heredero de los griegos porque, según Heidegger, es el único pueblo que ha continuado con la tarea metafísica de aquellos griegos arcaicos: “¿Por qué hay *Dasein* y no más bien *Nada*?”. Esta pregunta anima a una hermenéutica y a una ontología de la “destrucción” de toda la historia de la filosofía porque, precisamente, ha olvidado, como ocurre con la ciencia, las “partidas de nacimiento” de los conceptos fundamentales griegos. Lo que importa para esta filosofía de la existencia no es la verdad; sino el “origen” y “lugar” de la verdad. Esta verdad deja toda subjetividad y abstracción para estar situada topológicamente en

---

<sup>42</sup>Roberto Esposito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Traducción de Alicia García Ruiz (España: Herder, 2009), 43.

el suelo alemán y en la sangre, ya no como metáfora, sino en la sangre biológica del pueblo alemán. A juicio de Heidegger el olvido del ser tiene su culminación con el ascenso de la subjetividad de la persona o sujeto en la filosofía moderna. Pero para el a priori de la existencia como "ser-aquí" la auténtica subjetividad es la del *Volk* en su *Staat*. El *biós* al que Heidegger remite implica un compromiso comunitario donde la única posibilidad de ser del *Dasein* es el *Mitsein*, es decir, el pueblo auténtico sólo puede ser en su comunidad, la cual no es universal ni se elige, sino que es para los que nacen en ella. Esto desde una perspectiva biopolítica que permite visibilizar la conexión filosófica con su nazismo y antisemitismo.

Por último, no hay que confundir, como hizo Jean-Luc Nancy en su *Banalidad de Heidegger*,<sup>43</sup> unas reflexiones puramente psicologistas sobre los *SchwärzeHefte*, la crítica de Heidegger a la biología moderna, el "biologicismo", con una crítica radical al nazismo y al racismo. Es algo obvio. Si lo que quería Heidegger para Alemania y el mundo era la selección "metafísica" del hombre basada, precisamente, en un tiempo, historicidad y temporalidad, que no pueden evolucionar, Heidegger se da cuenta de que el acercamiento de algunos ideólogos nazis al biologicismo es, en el fondo, una contradicción en sí misma. La "teoría" evolutiva de la vida humana vino a sustituir las metafísicas del "origen", immaculado y fundacional, por cuestiones científicas del tipo "adaptación" y "azar". La auténtica "inmunología" alemana del Ser contra la Nada (los judíos), solo podía venir, en línea con la Obra de Heidegger, desde su propia metafísica. La creación de un Tiempo histórico, el Tiempo de las "ciencias del espíritu" que, a diferencia de la filosofía y ciencia modernas, sí cuidan (*Sorge*) el *Da-sein*.

---

<sup>43</sup> Jean-Luc Nancy, *Banalidad de Heidegger*, Traducción de Jordi Massó (Barcelona: Trotta, 2019).

## Bibliografía

- Didier Franck (2011), *Heidegger y el problema del espacio*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Esposito, Roberto (2003), *Communitas: origen y destino de la comunidad*, (Trad. de Carlo Rodolfo Molinari Marotto). Buenos aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_ (2006), *Bíos. Biopolítica y filosofía* (Trad. Carlo R. Molinari Marotto) Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_ (2009), *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, (Trad. de Alicia García Ruiz). España: Herder.
- \_\_\_\_ (2009), *Tercera persona. Política de la Vida y filosofía de lo impersonal*. (Trad. Carlo R. Molinari Marotto) Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Heidegger, Martin (1955), *Introducción a la metafísica* (Trad. Emilio Estiú). Buenos Aires: Editorial Nova.
- \_\_\_\_ (1996), *Discurso del rectorado* (Trad., pról. y notas Ramón Rodríguez). Madrid: Técnos.
- \_\_\_\_ (1974), *Ser y tiempo* (Trad. José Gaos). Ciudad de México: FCE.
- \_\_\_\_ (1981), *Kant y el problema de la metafísica*. Ciudad de México: FCE.
- \_\_\_\_ (2000), *Carta sobre el humanismo* (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte). Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_ (2002), *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)* (Trad. Jesús Adrián Escudero). Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_ (2012), *Ser y Tiempo* (Trad. Jorge Eduardo Rivera). Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_ (2018), *Naturaleza, Historia, Estado*. (Trad. Jesús Adrián Escudero). Madrid: Trotta.
- Husserl, Edmund (1991), “La crisis de la humanidad europea” en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Más). Barcelona: Crítica.



- Kant, Immanuel (1978), *Crítica de la razón pura*(Trad. Pedro Ribas). Madrid: Alfaguara.
- (2008), *La metafísica de las costumbres* (Trad. Adela Cortina y Jesús Conill). Madrid: Tecnos.
- Lévinas, Emmanuel (1993), *El Tiempo y el Otro*, (Trad. José Luis Pardo Torío) Barcelona: Paidós.
- Nancy, Jean-Luc (2019), *Banalidad de Heidegger*, (Trad. Jordi Massó) Barcelona: Trotta.
- Quesada, Julio (coord.) (2013) “Lasubjetividad y la raza en los escritos de Heidegger” en *Heidegger. La voz del nazismo y el final de la filosofía*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- (2017), “¿Quién es el Aristóteles de Heidegger? El revisionismo antidemocrático de la *phrónesis* (II)” en *Reflexiones marginales. Saberes de frontera*, año 6, Número 39 (junio-julio). Versión digital.
- Saldaña Rodríguez, Andros Ulises (2020) “Responsabilidad ante la comunidad” en *Reflexiones Marginales*, Número Especial 8: Coronavirus (Mayo). <https://reflexionemarginales.com.mx/blog/2020/05/01/responsabilidad-ante-la-comunidad/> (Consultado el 16/07/2020)

# DISCRIMINACIÓN POR LOS CONTAGIOS DE COVID-19, URGENCIA DE UNA EDUCACIÓN ÉTICA DESDE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Diana Alcalá Mendizábal,  
ENP y Posgrado en Filosofía,  
UNAM, Cd. México.

## Introducción

La llegada del virus Covid-19 a la vida humana en su conjunto ha movido todas las actividades de los individuos, ha trastocado todos los sectores, ha destrozado la economía, ha ocasionado millones de muertes en el planeta entero. No sólo ha impactado las actividades y labores comunitarias, también ha hecho mella en la consciencia de la humanidad; esto es, nos ha puesto a reflexionar profundamente sobre la fragilidad humana, el sentido de la vida, el miedo, la angustia, la muerte, etc.

La interpretación que se tenía de la vida, de la sociedad, de la familia, de la realidad, definitivamente se vio modificada, ahora tendremos que reinventarnos en esta nueva normalidad que jamás será como la concebíamos. Las personas se han visto en situaciones muy complejas: despidos laborales, grandes gastos médicos y hospitalarios por haber contraído el virus, la falta de ingresos para la manutención de la familia, etc. La situación que nos interesa subrayar en este artículo es la discriminación que se generó a las personas que desafortunadamente se han infectado del covid-19. Así, en este análisis intentaremos dilucidar la actitud discriminatoria como un exceso en la conducta, la cual debe ser modificada para construir un individuo más humano y alcanzar una transformación de la persona como un ente más consciente de su responsabilidad social, su respeto y su consideración hacia el “otro”.

La hermenéutica analógica, propuesta filosófica de Mauricio Beuchot nos guiará en un sendero que orienta hacia la mediación, el equilibrio y la proporcionalidad para evitar los extremos. De esta manera, veremos cómo aplicar la

hermenéutica analógica en la nueva propuesta de una ética analógica aplicada a la transformación de los seres humanos del año 2021 que han vivenciado la terrible pandemia del Covid-19, y que necesitan ser re-educados para poder lograr vivir nuevamente la “nueva normalidad” en la comunidad sin generar mal respeto y malos entendidos entre los individuos.

### **Desarrollo:**

Surgió a finales del 2019 en China el virus SARS-CoV-2, conocido también como Covid-19, pronto se extendió por todo el planeta Tierra generando una gran pandemia que ha infectado a miles de individuos. El 11 de marzo de 2020, la Organización Mundial de la Salud declaró la pandemia mundial. Para el 4 de marzo de 2021 hay reportados 2 millones y medio<sup>1</sup> de casos globales fallecidos.

La pandemia ha puesto a la población en general en un estado muy complejo en todos los sentidos: desempleo, mayor pobreza, requerimiento de servicios médicos escasos, así como de carencia de medicinas etc. A nivel social, económico y político los problemas se han agudizado de una manera inimaginable. Y a nivel familiar e individual los conflictos también se han manifestado profundamente, prácticamente no hay familia o persona que esté libre de alguna situación que haya provocado la pandemia del Covid-19.

A nivel familiar los conflictos entre los miembros del hogar en muchas ocasiones se han agudizado, se ha incrementado la violencia intrafamiliar, o se ha establecido un distanciamiento familiar que deja huella profunda en la convivencia sana de las familias. Estos sucesos penosos han provocado conflictos internos e individuales, por ejemplo depresión, pérdida del sentido de la vida, desilusión, hartazgo, etc. Lo que ha llevado a muchos individuos a pensar en el

---

<sup>1</sup>*Coronavirus: los gráficos que muestran el número de infectados y muertos en el mundo por covid-19*, obtenido del BBC News Mundo, en <https://www.bbc.com/mundo/noticias-54347255> Consultado el 4 de Marzo de 2021.

suicidio o decidir definitivamente detener el dolor o el sufrimiento que viven.

La emoción más grande y terrible que se ha gestado a partir de la pandemia es el miedo, existe un gran pánico de contagiarse de Covid-19; esta emoción está apoyada por el miedo a la muerte<sup>2</sup>, ya que los medios de comunicación han difundido a más no poder la peligrosidad del virus y el riesgo a que el cuadro clínico del contagiado se agrave y halla un fallecimiento. La mente de las personas siente entonces la angustia y miedo de imaginarse que su cuerpo no resistirá, que se agravarán los síntomas y que no tendrá futuro alguno. Así de esta manera, el encierro se ha vuelto la manera de salvarse de los contagios, sinembargo éste ha provocado un sin número de problemas familiares, psicológicos, emocionales etc.

El confinamiento nos ha llevado a una lucha por la sobrevivencia, “El Covid-19 ha disparado en algunos la consigna básica de “sálvese quien pueda”. El impulso primordial de sobrevivir ocupa el primer y único plano, por encima de cualquier consideración por el prójimo. No hace falta formar parte de algún sector vulnerable para experimentar, en alguna medida, este egoísmo vital.”<sup>3</sup>

El miedo, la angustia y la ansiedad paralizan a los individuos, ciega la consciencia, el razonamiento y la inteligencia y lleva al sujeto que lo experimenta a un estado de

---

<sup>2</sup>*Crece el miedo a morir por coronavirus Covi-19 en México*, Los mexicanos han incrementado su preocupación ante la pandemia del Covid-19; incrementó su miedo a contraer el virus y a morir a causa de él. También consideran que y a podrían tomarse medidas más estrictas para contener su propagación. En menos de un mes el miedo a morir por la nueva cepa del coronavirus, Covid-19, incrementó casi 10 puntos porcentuales en México. En el levantamiento estadístico realizado por Consulta Mitofsky del 6 al 8 de marzo era un 35.2% de la población que mostraba mucho o algo de miedo a morir por esta enfermedad; para el levantamiento del 20 al 22 de marzo la cifra escaló a 44.9 %. Noticia del periódico El Economista, Consultada el 9 de marzo de 2021. <https://www.economista.com.mx/politica/Crece-el-miedo-a-morir-por-coronavirus-Covid-19-en-Mexico-20200323-0063.html>

<sup>3</sup>Cuéllar Moreno, José Manuel, *Caso, Zea, Uranga: amor, compromiso y vulnerabilidad en tiempos de la pandemia, en México y el virus*, México, Torres y Asociados, 2020, p. 13

depresión y subvaloración. La etimología de la palabra angustia *angor* significa opresión, y la de ansiedad *anxietas*, se asocia con inquietud e incomodidad. La primera se presenta cuando se siente un miedo por algo futuro y paraliza a la persona, la segunda, se manifiesta por un temor a algo actual, y aunque la persona se acelera cuando siente angustia, en realidad ésta se paraliza, porque en este caso concreto de la pandemia, la persona se ve imposibilitada a actuar, no puede hacer nada, simplemente se refugia en su hogar, en aislamiento para no contagiarse. Situación que al mismo tiempo le genera más infelicidad y angustia, ya que el ser humano es un ser social y el no convivir con los otros ocasiona tristeza y depresión.

Escuchar que hay cada vez más contagiados de Covid-19 cerca genera aún más miedo y angustia, como percibir al enemigo cerca y estar atados de manos, que en realidad no lo estamos, pero el miedo hace verse así, atrapado y vulnerable. Y no lo estamos porque sabemos las medidas sanitarias adecuadas para no contagiarse. Sin embargo el individuo se percibe a sí mismo en un estado de indefensión y vulnerabilidad, expuesto totalmente al peligro.

Al principio de la pandemia se escuchaban casos de contagiados en las noticias y eran muy lejanos, a un año, ya se conocen casos muy cercanos de familiares, amigos, conocidos. Esto provoca más miedo<sup>4</sup> y angustia, situación que inmoviliza y lleva a ver y cuidar nada más exclusivamente por los miembros de la familia. Ya no se piensa en los demás, ya no importa el vecino o amigo o familiar contagiado, lo que realmente preocupa es el familiar cercano que habita bajo el

---

<sup>4</sup>*Coronavirus: cómo el miedo a la enfermedad covid-19 está cambiando nuestra psicología*, “Es muy extraño que la amenaza de una enfermedad ocupe gran parte de nuestro pensamiento como sucede en nuestros días. Los programas de radio y televisión tienen cobertura ininterrumpida sobre las últimas cifras de muerte y, dependiendo de a quién sigas, las plataformas de redes sociales están llenas de estadísticas aterradoras, consejos prácticos o humor negro. Este bombardeo constante de información puede provocar una mayor ansiedad, con efectos inmediatos en nuestra salud mental. Pero el sentimiento constante de amenaza puede tener otros efectos más traicioneros en nuestra psicología.” BBC News Mundo, 12 abril, 2020, Noticia Consultada el 9 de marzo de 2021, en <https://www.bbc.com/mundo/noticias-52191660>

mismo techo. De hecho, no nada más deja de importar el “otro”, sino que además se le discrimina por estar contagiado.

Por la pandemia hay un distanciamiento social instintivo, nuestro instinto de supervivencia lleva al sujeto a preferir el aislamiento y el alejamiento de las personas contagiadas, pero una cosa es experimentar esa huida natural para seguir con vida y otra muy diferente es herir a las personas contagiadas con comentarios, o actitudes de desprecio que pueden dañar profundamente al otro. Y esto es lo que ha pasado en muchos casos durante esta pandemia.

“Ataques de cloro al personal médico, expulsados de sus comunidades o del transporte público.”<sup>5</sup> Es inaudito que la gente actúe de esa forma, en esas acciones se está discriminando a las personas que han sido infectados por el Covid-19 y a los médicos y enfermeras que luchan día a día en contra del virus y a favor de salvar la vida de los pacientes.

Agresiones físicas y verbales; lanzamiento de cloro, líquidos desconocidos o café hirviendo; retenciones por parte de los ciudadanos o autoridades, así como la negación a usar transporte público o privado, son algunas de las al menos 31 agresiones y actos de discriminación perpetrados en contra del personal médico en distintas instituciones de salud pública del país.

Desde señalamientos como “eres un foco de infección”, “estás contaminando”, hasta amenazas como “si tuviera una pistola te mataría”, o “eres el Covid”, trabajadores de la salud han tenido que sortear estas agresiones desde el pasado 25 de marzo de 2020, cuando se decretó la Fase II de la emergencia epidemiológica.”

De esos casos, al menos 28 han sido denunciados por enfermeras o médicos de las Secretarías de Salud estatales, del IMSS y del ISSSTE, las cuales han hecho

---

<sup>5</sup>Ortiz, A. *Registran 35 agresiones en un mes contra médicos y pacientes por Covid-19.*, 19 Abril 2020, Noticia obtenida de: El Universal, <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/registran-35-agresiones-en-un-mes-contra-medicos-y-pacientes-por-covid-19> Consultado: 9 de marzo de 2021.

públicas, y específicamente se encuadran en actos discriminatorios.

La violencia a los trabajadores de la Salud se ha registrado en Tamaulipas, Querétaro, San Luis Potosí, Yucatán, Jalisco, Tlaxcala, Nayarit, Sinaloa, Sonora, Veracruz y Oaxaca.<sup>6</sup>

El heroísmo de los trabajadores de la salud en medio de la pandemia de coronavirus se aplaude diariamente en ciudades y pueblos de todo el mundo, pero para algunos en México es una historia diferente. Se han registrado al menos 44 ataques contra el personal médico en todo el país desde mediados de marzo, según datos proporcionados a CNN por el Consejo Nacional de México para prevenir la Discriminación.

“Es profundamente indignante que el personal médico esté siendo atacado”, dijo el subsecretario de Salud, Hugo López-Gatell, el principal responsable de la respuesta al coronavirus en México. “Es alarmante que haya personas que canalicen emociones muy básicas como el miedo y la ira hacia el personal que las protege.”

Guadalupe Galicia, una enfermera de 30 años, estaba trabajando en un hospital de la Ciudad de México cuando supo a mediados de marzo que había contraído el virus. Se aisló en casa y publicó sobre su salud en Facebook. Pero en lugar de apoyarla, los vecinos que había conocido durante años comenzaron a exigirle que se fuera, amenazando a su familia con violencia. Querían que su familia fuera hospitalizada, pensando que todos estaban infectados cuando solo Galicia estaba enferma. “Ya te sientes mal, a veces no puedes respirar, y luego ves que la gente viene y te amenaza”, dijo con frustración. Desde entonces, Galicia se ha recuperado del virus. “Ya di negativo y la gente todavía me grita por estar en la calle.”<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup>Rueda Rivelino, *Por Covid-19, lanzan cloro a médicos, los insultan, les niegan el transporte público*, Noticia El Financiero, 13 de Abril de 2020, Consultado el 9 de marzo de 2021 en: <https://elfinanciero.com.mx/nacional/por-covid-19-lanzan-cloro-a-medicos-los-insultan-les-niegan-transporte-publico>

<sup>7</sup>RiversMatt y Gallón Natalie, *Atacados en México en medio de temores de coronavirus*, 24 abril 2020, CNN, Consultado el 9 de marzo de 2021, en:

“La gente te empieza a ver con cierta discriminación, como con... asco. O como cuando entras al hospital

Estos casos citados son una pequeña muestra de los actos discriminatorios que se han presentado desde que inició la pandemia, existen cientos que no fueron denunciados, y a pesar de las recomendaciones del Presidente de la República Mexicana y del Secretario de Salud de respetar y valorar al personal médico, se siguen dando mucha discriminación y desprecio a las personas que están cerca de los diagnosticados por Covid-19 y a los propios enfermos.

Estos actos discriminatorios caen en un exceso de la conducta, son acciones que pasan el límite de la racionalidad, el respeto, la tolerancia, la comprensión. Son actos que dañan al otro en todos los sentidos, y están muy lejos de mantener un equilibrio social armónico.

Desde el brote del Covid-19, la inestabilidad y el temor que engendra la pandemia está exacerbando las preocupaciones existentes en materia de derechos humanos, como la discriminación contra determinados grupos, como señaló el Secretario General de las Naciones Unidas en un informe de política sobre el Covid-19 y los derechos humanos. La Sra. E. Tendayi Achiume y el Sr. Fernand de Varennes, respectivamente los Relatores Especiales de las Naciones Unidas sobre las formas contemporáneas de racismo y sobre cuestiones relativas a las minorías, también informaron sobre los ataques relacionados con el Covid-19 contra grupos minoritarios en todo el mundo. A pesar de la escasez de datos sobre este fenómeno, los incidentes discriminatorios denunciados en los artículos de los periódicos y en los medios de comunicación social parecen confirmar que se trata de un fenómeno mundial. La información recibida por 10 cátedras de la UNESCO sobre las repercusiones del

---

<https://cnnspanol.cnn.com/2020/04/24/docenas-de-trabajadores-medicos-han-sido-atacados-en-mexico-en-medio-de-temores-de-coronavirus/>



Covid-19 en los grupos vulnerables ilustra cómo se vieron afectados sus respectivos países.<sup>8</sup>

La cátedra UNESCO para la promoción de la cultura de la paz y la no violencia ha implementado recomendaciones para evitar los actos discriminatorios que se han presentado de manera global en todo el mundo, sin embargo, a pesar de los esfuerzos de educación civil, siguen presentándose ese tipo de abusos que ahora no son sólo de discriminación, sino de ataques contra las personas del personal médico que están expuestas al virus y los contagiados de Covid-19. La UNESCO ha recomendado no estigmatizar a este grupo de personas y promover la sensibilización y solidaridad, algunos países han adoptado campañas en los medios de comunicación. Éstas hacen un llamado a la solidaridad de la ciudadanía, para cambiar las actitudes; la pregunta es si plan de acción es suficiente.

En México, “el CONAPRED (Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación) elaboró una guía<sup>9</sup> para mejorar las relaciones interpersonales en un contexto de alta propagación del virus evitando comportamientos discriminatorios, en general, y especialmente con las personas diagnosticadas con Covid-19 o que presentan síntomas de la enfermedad.”<sup>10</sup> En esta guía se aclara que no es discriminatorio tomar la sana distancia, es una forma de protección individual y colectiva, en cambio la negación de derechos, la exclusión de personas portadoras del virus sí es discriminación. La guía también promueve el respeto de los derechos laborales, sociales y civiles de las personas diagnosticadas, así como el ofrecimiento de alternativas de comunicación e interacción

---

<sup>8</sup>*La discriminación y el estigma relacionados con el Covid-19: ¿un fenómeno mundial?*, UNESCO, 25 de Mayo de 2020, Consultado el 10 de marzo de 2021 en: <https://es.unesco.org/news/discriminacion-y-estigma-relacionados-covid-19-fenomeno-mundial>

<sup>9</sup>Guía de acción contra la Discriminación CONAPRED: [https://www.conapred.org.mx/userfiles/files/GuiaICI\\_ACCSS.pdf](https://www.conapred.org.mx/userfiles/files/GuiaICI_ACCSS.pdf)

<sup>10</sup>García, Ana Karen, *Discriminación y Covid-19: cómo interactuar con personas diagnosticadas o con síntomas*, El Economista, 13 de junio de 2020, Consultado el 10 de marzo de 2021 en: <https://www.economista.com.mx/arteseideas/Discriminacion-y-Covid-19-como-interactuar-con-personas-diagnosticadas-o-con-sintomas-20200613-0007.html>

educativa con sus familiares, para que cuando se recuperen puedan reintegrarse a sus actividades sin ser sujetos de prejuicios, estigmas o actitudes de rechazo.

La guía de acción contra la discriminación de CONAPRED es recomendada para ponerse en práctica en escuelas, empresas, organizaciones civiles, gobiernos, iglesias, clubes, instituciones u organismos públicos o privados. En ella se proponen medidas para alcanzar la igualdad de derecho, de trato y de oportunidades sin importar origen étnico, sexo, edad, discapacidad, embarazo, religión, opinión, apariencia, preferencia sexual o cualquiera otra condición o diferencia. Ya que “la discriminación divide a las personas, a los grupos sociales, a la sociedad. Denigra la dignidad, pone obstáculos innecesarios y provoca profundos estragos en la vida. Abre el espacio para normalizar la exclusión y para que se presente desigualdad en todos los ámbitos de nuestra sociedad. Por eso no podemos aceptar la discriminación y debemos erradicarla.”<sup>11</sup>

La guía de acción contra la Discriminación de CONAPRED subraya la afectación a la persona desde todos los ámbitos cuando una persona sufre de discriminación, e intenta educar a la población en el sentido de respetar al prójimo y no tratar mal al otro por ser diferente. El problema es que esta guía no es conocida por la población en su totalidad, en muchas ocasiones ni siquiera conocen su existencia. El CONAPRED invita a las instituciones gubernamentales, educativas, deportivas etc. a promover el conocimiento y la utilización de la guía, pero desafortunadamente las instituciones tienen otras prioridades y no se le ha hecho mucha difusión a la guía. La cual se sustenta en los siguientes instrumentos jurídicos nacionales: Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Ley Federal para prevenir y eliminar la Discriminación, Ley de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, Ley del Instituto Nacional de las Mujeres, Ley General de personas con Discapacidad, Leyes locales de los 17 estados que a la fecha regulan la no discriminación y la igualdad de trato y oportunidades. En la guía se incluyen

---

<sup>11</sup>Guía de acción contra la Discriminación CONAPRED, *op. cit.* p. 5

una serie de formatos para denunciar casos de discriminación y de compromisos institucionales, pero no se incluye un sustento filosófico para educar a la población.

**La hermenéutica analógica como sustento filosófico.  
Urgencia de una educación ética desde la Hermenéutica  
Analógica para combatir la Discriminación a los diag-  
nosticados de Covid-19**

La pandemia del Covid-19 del 2020-2021 ha ocasionado una situación personal, familiar, laboral, social etc. muy compleja, han surgido diversos problemas internos en las familias como violencia intrafamiliar o doméstica, distanciamiento social, etc. Así como también problemas internos del individuo como depresión, tristeza, desesperación, hartazgo, pérdida del sentido de la vida, etc. Lo que ha provocado una necesidad urgente de controlar las emociones, entrar en reflexiones internas de introspección, autoconocimiento y sobretodo el manejo adecuado del miedo y la angustia. El confinamiento ha agudizado la problemática mencionada y además han acontecido infinidad de casos de discriminación tanto al personal médico que atiende casos de Covid-19, como a los diagnosticados con el virus. Esta situación se ha reportado en todo el mundo y la UNESCO y otras organizaciones han intentado menguar los actos de discriminación. En México la CONAPREP ha creado una guía para combatirla pero desafortunadamente no tiene un análisis filosófico profundo de los conceptos clave para dilucidar el origen y/o soluciones de tal mal social.

Este artículo pretende señalar una vía filosófica que pudiera sustentar un posible fundamento para reflexionar acerca del problema de la discriminación ocasionada por el Covid-19, tarea sumamente compleja ya que la llegada del virus y la situación que ha puesto al mundo por entero es totalmente nueva. Por lo tanto esta reflexión es sólo una aventura racional que quiere desmenuzar la madeja de elementos que conforman el complejo tema de la discriminación.

Esta reflexión responde en primera instancia a la urgente necesidad de plantear o replantear los fundamentos éticos que deben darle cauce a la vida humana en y después de

la pandemia. ¿Cómo lidiar con el terrible, profundo y gran miedo que brota de contraer el virus, que puede dañar tu organismo y ser letal?, ¿cómo salvaguardar la vida de uno mismo sin discriminar al otro que puede ser un foco de infección?, ¿cómo cuidarse a uno mismo sin dejar de pensar en el otro?, ¿cómo lograr “la definición de principios ético-políticos universales sobre la base del reconocimiento de la dignidad humana”<sup>12</sup>?, ¿cómo lograr una real “ética de la transformación”<sup>13</sup>, que logre educar a la población a la no-discriminación?

La propuesta de este análisis es insertar a la hermenéutica analógica como la propuesta filosófica idónea para construir una nueva ética analógica que sustente la mediación en el exceso que las personas han caído llegando a cometer actos discriminatorios en el contexto del Covid-19. La hermenéutica analógica propicia la moderación, la mediación; en pocas palabras, un equilibrio que logre el trato justo entre las diversas personas que se enfrentan a este nuevo contagio y a la pandemia.

Esta nueva educación ética analógica debe lograr la moderación por medio del diálogo entre los miembros de las distintas comunidades, precisamente la hermenéutica analógica<sup>14</sup> tiene la característica de promover la mediación y el equilibrio proporcional por medio de la virtud de la prudencia; es la propuesta metodológica y filosófica idónea para interpretar al “otro” mesuradamente y lograr el respeto individual y social, en este caso, entre las personas no diagnosticadas y las diagnosticadas por Covid-19.

La hermenéutica analógica reconoce que hay algo único que caracteriza a todos los seres humanos: todos

---

<sup>12</sup>Ramírez, Teodoro, Mario, *El México poscoronial, La cuarta transformación en los tiempos de la pandemia*, en México y el virus, México, Torres Asociados, 2020, p. 79

<sup>13</sup>*Ibid.*, p. 95

<sup>14</sup>La Hermenéutica analógica fue desarrollada por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot y ha podido aplicarse en distintos contextos en los que se requiere de una moderación de sentido, en donde hay polisemia en la interpretación. En este caso, es totalmente coherente en el contexto de la mediación para prevenir la Discriminación por Covid-19.

pertenecen a la misma especie. Y esto hace que pueda prevalecer la analogía, predomina la diferencia racial, económica, intelectual, de salud, etc., pero también hay semejanza, por eso en la interpretación de las comunidades de individuos es posible aplicar la hermenéutica analógica, que es una interpretación mediadora y proporcional.

Por tanto la educación debería ser completamente inclusiva, que no permita observar las diferencias entre los individuos como desigualdades irreconciliables, que por medio de la analogía, se pueda también reconocer la semejanza entre los individuos por el simple hecho de pertenecer a la misma especie y que este equilibrio entre semejanza y diferencias pueda sostener la posibilidad del logro de la justicia social y el respeto entre todos. La educación debería de estar basada en una ética analógica. Y en este caso del Covid-19, en las escuelas, en los hogares, en los trabajos, en fin, en todas las comunidades en donde conviven personas, se deben enseñar acciones éticas conscientes que promuevan la mediación proporcional que genera la virtud de la prudencia.

La idea de la introducción de la hermenéutica analógica en este ámbito es la de integrar y equilibrar lo separado, conflictivo y desequilibrado, a través del diálogo respetuoso, finalmente todos los individuos diagnosticados o no por Covid-19 viven esta pandemia y los problemas que se han generado les atañen a todos. Finalmente son problemas semejantes y que tienen qué resolver individuos diferentes. Concretamente se trata de consolidar una ética analógica que promueva la convivencia sana de los involucrados integrada en valores y virtudes como la tolerancia, la equidad, el respeto, la generosidad y la prudencia. Recurrir a la enseñanza griega Aristotélica de las virtudes para alcanzar la felicidad, por medio de la hermenéutica analógica realizando el equilibrio de las acciones humanas, evitar el extremo que es la discriminación.

Por medio de la analogía se logra la mediación, evitando pensar nada más en uno mismo y considerar al otro, y por lo tanto no maltratarlo, ni dañarlo con malos tratos por ser médico o enfermera o por estar enfermo del Covid-19. Una persona realmente prudente simplemente toma su sana

distancia, por que su racionalidad le indica que es lo correcto, que si se acerca mucho se puede contagiar, pero no ofende al otro.

Lograr de igual manera la comprensión del “otro” y la “autorreflexión” para generar ciudadanos más conscientes de sí mismos y compasivos con los demás que padecen Covid-19, esto llevaría a los individuos a lograr un verdadero aprendizaje de sí mismo para realizar la virtud de la prudencia y los valores del respeto y la tolerancia, además de lograr una vida comunitaria pacífica, llena de comprensión, amor, equilibrio y alegría. Sin dañar a nadie, sin ofender a nadie, más bien ayudar a quien lo necesita en la medida de las posibilidades, sin arriesgar la propia salud.

La educación ética analógica estará entonces fundamentada en el aprendizaje de valores y virtudes, ya que sin éstos no hay posibilidad de lograr que los individuos puedan comprender y dialogar con el otro; son por ejemplo básicos: el respeto, la tolerancia, la equidad, la honestidad, el compromiso, la empatía, etc. hablando de valores. La generosidad y la prudencia refiriéndonos a las virtudes. Éstos tienen una realización en comunidad, son los fundamentos éticos de una vida moral de convivencia sana, son el principio armónico de la alteridad. Sin éstos prevalece el antivaleor y el vicio lo que provoca la desarmonía social y el conflicto.

El ser humano al relacionarse con “el otro” individuo lleva a cabo un acto interpretativo, esto es, trata de comprender sus palabras, sus gestos y sus actitudes; en este sentido, hay cabida para la hermenéutica porque al interactuar con otro ser humano se da un acto de dilucidación. Se presenta una comprensión y un entendimiento de lo que es y quiere el otro. La hermenéutica analógica insistirá en el diálogo entre pares, entre semejantes, aunque sean diferentes para lograr una interpretación adecuada. Exactamente en el caso del Covid-19, las personas que se relacionan o vinculan con el personal médico que está expuesto al virus, en vez de dejarse llevar por sus emociones y pasiones y sentirse totalmente atrapados por el miedo, podrían respirar profundo, actuar prudentemente; esto es, con razonamiento e inteligencia y detenerse a observar si están teniendo sana distancia. Ya que

se sientan protegidos de cualquier contagio, entonces portarse amablemente con el personal médico. No insultar no dañar de primera entrada. Es decir, mediar la situación y como lo propone la hermenéutica analógica: dialogar.

Lo mismo sucedería cuando se topan con personas contagiadas o que ya fueron contagiadas, actuar prudentemente, no dejarse tomar por el miedo y la angustia y dialogar. Si el otro no está tomando las medidas pertinentes, entonces de buen modo indicarle que lo haga.

Sería justamente desarrollar una ética analógica basada en la prudencia que implique como lo dice Beuchot: “sabiduría, sagacidad, etc.”<sup>15</sup> y que lleve al individuo a realizar actos inteligentes y razonados en donde la principal prioridad sea el respeto al otro individuo, tenga o no tenga Covid-19. La analogía en este sentido es mediación y no enfrentamiento.

El que la *phrónesis* es analogía puesta en práctica se ve porque la analogía es proporcionalidad, y ésta es el núcleo de la *phrónesis*. En efecto, la proporción es equilibrio, medida o mediación. Y precisamente la *phrónesis* es la que ayuda a detectar el término medio o punto medio de las acciones. Y no sólo tiene que ver con el término medio que equilibra las acciones y es en lo que consiste la virtud (*areté*), sino que también es la virtud que ayuda a encontrar y disponer los medios para conseguir los fines.[...]

De este modo, podemos comprender que la *phrónesis* haya sido vista como modelo de la acción interpretativa. Sobre todo porque la *phrónesis* lleva a un juicio prudencial después de un proceso de deliberación, en el que se lanzan ciertas hipótesis o conjeturas y se ven sus pros y sus contras.<sup>16</sup>

La virtud de la prudencia es precisamente deliberar, pensar, razonar antes de actuar las consecuencias que tendrán los actos, justo antes de llevar a cabo la acción. Es lograr captar o prever lo que acontecerá si se lleva a cabo la acción,

---

<sup>15</sup>Beuchot, Mauricio, *Phrónesis, Analogía y Hermenéutica*, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 2007, p. 7

<sup>16</sup>*Ibid.*, p. 98

la ética analógica estaría pugnando porque la acción no perjudique o dañe al otro, para que el respeto como acto de mediación y proporcionalidad no se sobrepase, para que se guarde el equilibrio y no se caiga en un extremo que podría ocasionar molestia y mal al otro individuo. Porque finalmente lo que buscará la ética analógica sería lograr la paz en la comunidad y no el conflicto. Entonces, el prudente controla sus emociones, piensa antes de actuar y respeta al otro. Este acto prudente virtuoso le permitirá no tener problemas y vivir más tranquilamente. En el caso de las personas que están discriminando a los médicos o a los diagnosticados de Covid-19, pues se percibe que no están controlando sus emociones, están siendo totalmente imprudentes en sus acciones, no están llegando a un diálogo racional y por lo tanto están dañando a las personas. Al final de cuentas no piensan que a ellos posiblemente también los pueden diagnosticar de Covid-19 y finalmente estarán viviendo la discriminación que ellos mismos provocaron en otro momento.

## **Conclusiones**

La situación de la pandemia se ha agravado porque se han generado conflictos y problemas sociales como la discriminación al personal médico que atiende casos de Covid-19 y a las personas que han sido diagnosticadas del virus. La causa de las acciones discriminatorias es que las personas no controlan sus emociones, principalmente el miedo. Lo que los lleva a ser totalmente arrebatados, no les importa la otra persona y llevar a cabo acciones terribles como lanzar cloro a los médicos o enfermeras.

La idea para frenar los actos discriminatorios sería fundamentar filosóficamente una guía de acción ética apoyados en la hermenéutica analógica para promover el desarrollo y realización de la virtud de la prudencia que lleve a los ciudadanos a pensar bien sus actos antes de realizarlos y dejar de discriminar a todo aquel que ha tenido y tiene contacto con el virus Covid-19.

La ética analógica enseñará el equilibrio, la proporción y la mediación para modular la conducta, para calmar las



emociones y lograr que reine la racionalidad por medio de la prudencia. A través de ella se puede transmitir el ideal socrático de “conócete a ti mismo” para hacer consciente a los individuos que las emociones como el miedo pueden llevar a cometer acciones excesivas que dañan a otros y provocan sufrimiento, dolor, caos e infelicidad. No se puede ser prudente si no hay conocimiento de uno mismo, si no se conocen las emociones internas, por lo que esta pandemia nos ha mostrado lo crueles que podemos ser cuando el miedo nos toma.

### **Bibliografía y hemerografía:**

-Beuchot, Mauricio, *Phrónesis, Analogía y Hermenéutica*, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 2007.

- , *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, 2002.

- , *Tratado de hermenéutica analógica, Hacia un nuevo modelo de interpretación*, Quinta edición, México, UNAM, 2015.

-Libro colectivo, varios autores, *México y el virus*, México, Torres y Asociados, 2020.

-Libro colectivo, varios autores: Landa, Velázquez, Beuchot, Vargas, Torres, Hurtado, *Covid México*, México, Torres y Asociados, 2020.

-Boaventura de Sousa Santos, *La cruel pedagogía del virus*, Buenos Aires, CLACSO, 2020, en: <https://www.mdzol.com/mundo/2020/5/17/un-filosofo-surcoreano-es-tendencia-por-sus-definiciones-sobre-el-covid-19-79774.html> Consultado en línea el 16 abril de 2020.

-*Coronavirus: los gráficos que muestran el número de infectados y muertos en el mundo por covid-19*, obtenido del BBC News Mundo, en <https://www.bbc.com/mundo/noticias-54347255> Consultado el 4 de Marzo de 2021.

-González Valerio, María Antonia y Martínez Rosaura, *Covid-10: crítica en tiempos enfermos* en: <https://www.filco.es/covid-19-critica-en-tiempos-enfermos/?fbclid=IwAR1CHXCNivQh-5u8S6qrkSUutBC->

CQLEoyYCQAQZNCDovFceeW57RMRd-icl. Consultado en línea el 16 de abril de 2020.

-Ortíz, A. *Registran 35 agresiones en un mes contra médicos y pacientes por Covid19*. Obtenido de El Universal en: <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/registran-35-agresiones-en-un-mes-contra-medicos-y-pacientes-por-covid-19> Consultado en línea el 19 abril de 2020.

-Revista Ibero. Universidad Iberoamericana. Número especial: La vida después del COVID 19, Año XII, Núm. 68, 1 de abril de 2020.

# EL PLURALISMO ANALÓGICO DE LOS DERECHOS HUMANOS. SU ENSEÑANZA

Mauricio Beuchot,  
Cd. México.

## Introducción

En este trabajo intentaré aplicar la hermenéutica al fenómeno del multiculturalismo para ver la posibilidad de que se comprendan y valoren los derechos humanos. Es necesario interpretar las culturas, esto es, comprenderlas y valorarlas, para poder hacer que, a su vez, comprendan y valoren adecuadamente los derechos humanos. En efecto, creo que el filósofo, aun cuando se encuentra situado culturalmente, es decir, a pesar de que tiene un conocimiento relativo a una cultura, que es la suya, puede también dialogar con otra cultura y hasta hacerse habitante o mestizo de muchas de ellas, e incluso, por ese camino dia-filosófico, abducir el significado de los derechos humanos, más allá de su propio contexto, de modo que pueda enseñar a otros esa comprensión y la valoración más adecuada de tales derechos.

Suele distinguirse entre el multiculturalismo y el pluralismo cultural, pensando que el primero es el hecho y el segundo es el modelo con el que se trata de explicar o de resolver; también se distingue ahora entre éstos y la interculturalidad, ya que recientemente se insiste mucho en ella como implicando la idea de que las culturas interactúan, sin que se pueda impedir que lo hagan, pues cada vez están más interconectadas. Es decir, se busca que los elementos de la sociedad: las instituciones, los derechos, etc., tengan ese carácter intercultural que los haga no solamente preservarse como si se guardaran en reservaciones o *apartheids*, sino que sean compartidos lo más que se pueda por las diferentes culturas que conforman los estados. Hemos de ver cómo se da este pluralismo cultural y esta interculturalidad con respecto a los derechos humanos.

Además, la hermenéutica se ha mostrado útil en estos asuntos, y puede ayudar a disminuir, si no a resolver, los problemas que brotan de estos hechos sociales sobre los que urge reflexionar, porque son fenómenos acuciantes en nuestras sociedades. Pero, sobre todo, se requiere diferenciar las hermenéuticas para ver qué tipo de modelo interpretativo es el que conviene al problema que planteamos. Por eso queremos abordarlo no desde una hermenéutica sin más, sino desde una que supere los extremos del univocismo (interpretación única para los significados en cuestión) y del equivoicismo (múltiples interpretaciones irreductibles y sin ninguna unidad), para acceder a una hermenéutica analógica (que permita varias interpretaciones válidas, pero reductibles a cierta unidad y coherencia).<sup>1</sup>

Por ello, en este trabajo comenzaré tratando de explicar cuál es la estructura y la función de una hermenéutica analógica, que nos sirva como instrumento para comprender a otras culturas (lo cual requiere capacidad de comunicación o de cierta universalización) y al mismo tiempo actuar respetando sus diferencias (particulares). Luego pasaré a explicar cómo la hermenéutica analógica permite oscilar entre el universalismo y el particularismo, sin ser completamente lo uno o lo otro; y, finalmente, lo aplicaré al problema de los derechos humanos en un contexto pluricultural.

## **Planteamiento del problema**

Entiendo por “derechos humanos” los derechos que el hombre tiene por el solo hecho de ser hombre. Gran parte de los filósofos que han tratado de fundamentarlos filosóficamente coinciden en asignar ese peso fuerte a la dignidad humana. Tales derechos, pues, están relacionados con la dignidad humana. Pero se supone que esa dignidad humana es universal, es decir, la tenemos todos los hombres por igual. Aquí se implica una universalidad completa y distributiva, a saber, la tienen todos los seres humanos, igualmente y en todo lugar y momento, en cualquier situación en que se encuentren:

---

<sup>1</sup> M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: UNAM-Itaca, 2019 (6a. ed.).

incluso el asesino o el retrasado mental tienen esa misma dignidad que atribuimos a los hombres normales e incluso virtuosos.

De esto se sigue que los derechos humanos tienen una universalidad inalienable; si ello les fuera quitado, dejarían *ipso facto* de ser derechos humanos, para quedar reducidos a derechos de ciertos grupos humanos, pero no de todos. Por eso es importante asegurarles su universalidad, la cual se enfrenta a la particularidad, ya que todo universal está realizado en lo particular, pues se halla concretizado, y eso lo hace en lo singular, en lo temporal, histórico y cultural. De ahí que haya una relación problemática de los derechos humanos con las culturas en las que se realizan e incluso, a veces, con los individuos que los cumplen y protegen.<sup>2</sup>

De ahí resulta que, a pesar de que los derechos humanos tienen una aspiración universalista, encuentran problemas o conflictos cuando se dan en una sociedad multicultural y, por lo mismo, intercultural; pueden ser interpretados de maneras distintas (a veces radicalmente distintas), y tenemos que saber qué se puede hacer cuando se den esos conflictos al entenderlos y/o al valorarlos. Cuando distintas culturas conviven, en países vecinos o en el mismo país, puede darse el caso de que tengan diferentes concepciones de los derechos humanos. Las situaciones más extremas son 1) la de que alguna cultura no los conozca o no los entienda o, 2) a pesar de haberlos conocido y entendido, no los reconozca ni los ponga en práctica y, sobre todo, cuando 3) los viola sistemáticamente.

En el caso de que una cultura no los conozca o los reconozca, esto es, que los rechace o no los cumpla, ¿qué hacer con ella? A algunos, más univocistas, les parecerá que hay que someterla por la fuerza, y obligarla a cumplir derechos tan fundamentales; a otros, más equivocistas, les parecerá que hay que respetar su idiosincrasia y dejar que actúe como quiera, al fin que es lo que ha hecho siempre. Sin embargo,

---

<sup>2</sup> M. Beuchot, *Filosofía y derechos humanos*, México: Siglo XXI, 1993; *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, México: UNAM, 1995; *Derechos humanos. Historia y filosofía*, México: Fontamara, 1999.

ninguna de esas dos respuestas parece satisfactoria, por el exceso que comportan. En realidad, son pocas las culturas que sustentan posturas tan extremas; más bien se dan las que buscan una postura intermedia, pero en ello hay una gran diversidad, y es lo que trataremos de examinar ahora, a saber, los diferentes pluralismos, pues serán muy diversos según la perspectiva desde la que sean planteados. Por ejemplo, uno será el pluralismo univocista, otro el equivocista y otro el analógico.<sup>3</sup>

Igualmente factible es que no se dé una situación tan extrema como la que se ha descrito, sino que sólo sea la de que los derechos humanos se entiendan de manera diferente, o sean vistos así sólo en parte; pongamos por caso, que no se reconozcan los derechos de las mujeres, o los de los niños, etc. Ésta es, de hecho, la situación más frecuente; pero sigue siendo, también, problemática. ¿Cómo hacer para que se reconozcan estos derechos? Inclusive puede tratarse de una situación menos grave, y que se reduzca a que los interpreten de manera distinta. Pero, entonces, ¿cómo llegar a un acuerdo? Siempre es necesario el diálogo.

Una cosa que parece clara es que se trata a toda costa de evitar el recurso a la violencia y a la imposición, las cuales se han usado en ocasiones para defender los derechos humanos, porque no quedaba otro recurso; pero hay que confiar en que el diálogo bastará para hacer conocer, o comprender y/o valorar los mencionados derechos. Mas, principalmente en ese caso, es preciso tener una teoría acerca del multiculturalismo, del pluralismo cultural y de la interculturalidad, que nos capaciten para dialogar adecuadamente sobre esos derechos con otras culturas. Y aquí la reflexión filosófica adquiere gran importancia, pues ella es la encargada de aportar razones que puedan convencer de algo, máxime cuando se trata de algo tan decisivo para la convivencia pacífica y que nos concierne a todos.<sup>4</sup> Sobre todo, la actividad filosófica tiene por cometido —a través de esa rama suya que es la

---

<sup>3</sup> J. A. Salcedo Aquino, *Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad*, México: Ed. Torres Asociados, Colección Hermenéutica, Analogía e Imagen, 2000.

<sup>4</sup> L. Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, México: Paidós-UNAM, 1999.

hermenéutica— propiciar el entendimiento y limar las asperezas o dificultades que estorban ese diálogo intercultural.

Como producto de ese trabajo filosófico, de aclarar conceptos y tratar de acercar los que son diferentes en las culturas en diálogo, lo que alcancemos de claridad sobre estos puntos repercutirá en el planteamiento de ciertos derechos colectivos (o comunitarios) como son los derechos culturales, a saber, el derecho de un grupo a preservar su cultura, su lengua, su religión, sus costumbres, etc., algo muy presente en el contexto multicultural o intercultural. Y es que puede ocurrir que entre sus creencias o costumbres haya cosas que se considere que van contra los derechos humanos, y entonces tengan que rechazarse o modificarse. Siempre está la prioridad de velar por el cumplimiento de tales derechos humanos, tan necesarios, y, en concreto, para nosotros, tratar de que sean enseñados convenientemente, de modo que, aun interculturalmente, se llegue a eso que ya lleva mucho tiempo llamándose una cultura de los derechos humanos, y que todos deseamos.

### **Reflexión sobre la aplicabilidad de la hermenéutica analógica a los derechos humanos en un ámbito intercultural**

La hermenéutica puede ayudar en el diálogo acerca de los derechos humanos. Más concretamente, una hermenéutica analógica. Primero necesitamos tener suficientemente claro qué es esta propuesta hermenéutica. En ella se trata de lograr un modelo pluralista, es decir, un tipo de pluralismo, y se procura, además, que sea uno que permita una adecuada interacción, esto es, una adecuada interculturalidad. Es la búsqueda de la comprensión y el enjuiciamiento abiertos y respetuosos en el diálogo intercultural.

Ahora nos encontramos casi siempre, como es el caso en México, con un país que tiene varias culturas, ya sea que tengan mucho tiempo conviviendo, ya sea que algunas de ellas sean de reciente aparición (por inmigración, por

ejemplo).<sup>5</sup> Para el diálogo intercultural una cosa que se requiere mucho, según señala Gadamer, es la formación; ella permite comunicarse mejor con los demás, sobre todo con los diferentes.<sup>6</sup> Esa formación incluye no solamente el estudiar la propia cultura, esto es, la propia tradición, sino también las otras tradiciones, las culturas que conviven con la nuestra.

Y esto ayuda a lograr comprensión y crítica adecuadas en cuanto al diálogo sobre los derechos humanos. Pues es cierto que los derechos humanos tienen una vocación a la universalidad;<sup>7</sup> pero también lo es que tienen una realización concreta en contextos particulares o específicos. Por ello conviene poder dialogar con las otras culturas para poder ponerse de acuerdo acerca del cumplimiento y protección de derechos tan importantes. El diálogo intercultural es posible, con la condición de tener las herramientas hermenéuticas conducentes a la comprensión entre las culturas dialogantes, evitando el univocismo de la cerrazón, que es incomunicación, y el equivocismo de la apertura excesiva, que también es incomunicación. Tiene que ser un diálogo analógico.<sup>8</sup>

Por eso lo que buscamos aquí es algo que haga compatible, en el caso de los derechos humanos, el que sean diversamente entendidos en diferentes culturas y, sin embargo, comprendidos y valorados lo más unitariamente que sea posible, dada su vocación de universalidad. Enfrentamos aquí el problema de la universalidad y la particularidad. Pues bien, como ya algunos se han esforzado por mostrar, no es necesario renunciar a toda universalidad para salvaguardar las particularidades ni es necesario sacrificar lo particular para asegurar algo de universalidad. ¿Qué nos puede brindar esto? Será algo que nos haga ver que son compatibles una cierta universalidad y una cierta particularidad, esto es, no la universalidad sin más ni la particularidad sin más, sino

---

<sup>5</sup> L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México: Paidós-UNAM, 1998.

<sup>6</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 38 ss.

<sup>7</sup> M. Beuchot, *Derechos humanos. Historia y filosofía*, ed. cit., pp. 61 ss.

<sup>8</sup> J. A. Salcedo Aquino, *Multiculturalismo. Orientaciones filosóficas para una argumentación pluralista*, México: UNAM – Plaza y Valdés, 2001.



matizadas, como una racionalidad transcultural o una interculturalidad suficientemente racional, frente a los relativismos extremos de hoy en día.

Pues bien, creo que para esto nos servirá de instrumento una hermenéutica analógica; esto es, la hermenéutica nos ayudará a ser sensibles con los contextos, con las particularidades; pero lo analógico nos ayudará a no perder la advertencia de una cierta unidad en medio de las particularidades, de los fragmentos, ya que desde siempre la analogía ha sido el instrumento conceptual que ha servido para concordar y hacer coherente lo plural y lo igual, a través de la semejanza. Esto puede ser aplicado al problema de los derechos humanos en un mundo contextuado, de culturas múltiples y diferentes.<sup>9</sup>

Así, pues, la hermenéutica puede ser un instrumento útil para el estudio de las culturas y la comprensión o comunicación entre ellas. Y una hermenéutica analógica nos ayudará a ver lo que tengan de común, sin perder lo diferencial, e incluso resaltándolo más; o, si se prefiere, nos ayudará a captar las diferencias entre las culturas, sin perder la capacidad de captar ese algo común que, aun cuando es poco y aparece como anodino, es importantísimo, y es lo que nos hace acercarnos, algo sin lo cual sería imposible comunicarnos interculturalmente, y, dado que algo se puede lograr de esa comunicación, sin ello quedaría absolutamente inexplicada.

Es cierto que en esa comunicación intercultural hay pérdida de significado, hay empobrecimiento de sentido, no se alcanza la riqueza de la vivencia que cada cultura tiene de sus propios símbolos. No hay como ser miembro de una misma cultura para comprender y participar de sus significados. Pero también es posible, precisamente por medio de la analogía, compartir los símbolos de otros, reducir el aislamiento, disminuir el silencio, encontrarse en el diálogo suficientemente.

---

<sup>9</sup> M. Beuchot, "Interculturalidad", en A. Ortiz-Osés - P. Lanceros (dirs.), *Diccionario de hermenéutica*, Bilbao: Universidad de Deusto, 1997, pp. 376-383; J. A. Marina, "Interculturalidad", en J. Conill (coord.), *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia: Bancaja, 2002, pp. 222-228.

## Universalismo y particularismo

Los derechos humanos tienen un innegable aspecto de universalidad, podríamos hablar de una irrecusable vocación a la universalidad. Sin ello dejarían de ser esos derechos que se desea que el hombre tenga por el hecho de ser hombre y en todas partes y en todo tiempo. Hay algo universal en ellos sin lo cual dejarían de ser ellos mismos. Pero también hemos visto que hay una realización particular, una encarnación concreta y una puesta en práctica que los hace encontrar una realización múltiple. Texto y contexto se unen aquí para definir una legalidad universal pero dada en un contexto particular. Dependiendo de ese contexto encontrarán realizaciones diferentes. Con todo, no pueden ser tan diferentes, esa diferencia debe tener un límite. Por la misma razón: dejarían de ser lo que son. La práctica de los derechos humanos tiene cierta elasticidad, cierta variabilidad que permite diferentes matices, pero también dentro de ciertos límites, hay un margen de variación fuera del cual ya dejan de ser derechos humanos. Se da la violación de los mismos, se deja de respetar la dignidad de las personas.

Precisamente para ubicar este margen de variabilidad, para ajustar los límites hasta los que puede extenderse la diversa aplicación de los derechos humanos sin que se difuminen, se requiere de la hermenéutica. Y aquí es donde se manifiesta singularmente útil una hermenéutica analógica, es decir, una que evite el exceso univocista, según el cual los derechos humanos han de ser aceptados sin ninguna diferencia y a rajatabla, sin dejar ningún margen a la variación, a los matices de aplicación y de realización.<sup>10</sup> Y que también evite el exceso equivocista, según el cual los derechos humanos se dan de acuerdo a la cultura que los realiza o los aplica, aun cuando llegue un momento en que no se reconozcan ya o no se pueda decir que siguen siendo los mismos derechos humanos que se señalaban en un principio. Entre esos dos excesos se coloca una hermenéutica analógica que trata de dejar el margen más amplio de variación para que sean

---

<sup>10</sup> N. Conde Gaxiola, "Iusnaturalismo y hermenéutica analógica en la fundamentación filosófica de los derechos humanos", en *Estudios jurídicos* (UIC), nn. 16-17 (2002), pp. 399-409.

diferenciadamente aplicados y realizados los derechos humanos en las distintas culturas, pero sin llegar a un relativismo tal que los diluya y acabe con su propio constitutivo. En esta mezcla de universalidad y particularidad, o de universalidad particularizada (por ser matizada) se cumple la analogía, la analogicidad, es lo que distingue y caracteriza a una hermenéutica analógica.

Esta universalidad particularizada, o particularidad universalizada, permite dar cuenta de las exigencias que ponen las diferencias culturales para la encarnación práctica de tales derechos, y también de las exigencias de universalidad que contienen esos derechos por su misma naturaleza. No pueden renunciar a la universalidad que los caracteriza, pero no pueden entender esa universalidad como una universalidad unívoca; tiene que ser análoga. E, igualmente, no pueden desconocer la particularidad con la que se realizan en las culturas concretas, es decir, no pueden adoptar una particularidad equivocista, tienen que adoptar una particularidad analógica. Sólo de esta manera se podrá balancear y equilibrar lo universal y lo particular en el caso de la realización concreta de los derechos humanos en el ámbito multicultural. Hay que potenciar lo más que se pueda lo particular, pero sin perder la capacidad universal, en el caso de los derechos humanos. Hay que dar más actualidad a lo particular, es decir, privilegiarlo, dada la gran potencialidad que se encuentra en lo universal. En el caso de los derechos humanos, hay que favorecer su matización o diversificación lo más que sea dable, pero siempre sin romper la tensión hacia lo universal que ellos mismos tienen, pues lo universal velará por sí mismo, pero lo particular es más delicado y fino, y, por lo mismo, más susceptible de quebrarse y perderse.

## **El contexto concreto: el caso de los pueblos indígenas**

Se da, además, el problema de la pugna que encuentran a veces los derechos individuales y los derechos grupales. A veces hay conflictos entre ellos. Algunos derechos que se reclaman como grupales, van en contra de derechos

individuales, como en el caso de que la sociedad tiene derecho a que la defiendan sus hijos, como soldados, y eso implica que a los jóvenes que son reclutados se les envíe a la muerte, con lo cual se les lesiona el derecho fundamental a la vida. O costumbres ancestrales, por ejemplo, relativos a las mujeres, quieren ponerse como derechos grupales, pero van contra la dignidad de éstas, es decir, contra sus derechos individuales.

Con todo, a pesar de todos los problemas que puedan plantearse, en México tenemos la ventaja de que los pueblos indígenas (o la mayoría de ellos), reconocen y aceptan los derechos humanos individuales, aun cuando reclaman para sí algunos derechos comunitarios o grupales, los cuales cada vez van siendo más reconocidos. Hay, en efecto, derechos comunitarios reconocidos, y ahora derechos humanos comunitarios, ya no sólo individuales. Muchos de esos derechos humanos comunitarios son derechos culturales, como el derecho a la pervivencia de una cultura, de una lengua, etc. Ya los titulares no son las personas individuales, sino los grupos.<sup>11</sup>

Mas para la concientización, apoyo y promoción de estos derechos humanos grupales y culturales, se requiere una educación en la apertura y aceptación de otras culturas, se requiere una educación multicultural y, sobre todo, intercultural. Es decir, no sólo una educación en la que se respetan las otras culturas, pero no se las toma en cuenta, sino una educación en la que las culturas conviven y dialogan. Eso es lo que es propiamente intercultural, lo que hace la verdadera interculturalidad. Y para ello se requiere sobremanera una educación en la que se tomen muy en cuenta ciertas virtudes indispensables para la convivencia pluricultural, como son la tolerancia, el respeto y el reconocimiento. Están conectadas con la solidaridad o amistad social, es decir, con una especie

---

<sup>11</sup> N. López Calera, *¿Hay derechos colectivos? Individualidad y sociedad en la teoría de los derechos*, Barcelona: Ariel, 2000, pp. 117 ss.

de generosidad para aceptar al otro, al diferente, al que pertenece a otra cultura distinta.<sup>12</sup>

Los derechos humanos, en un ambiente multicultural, además, necesitan esa apertura que hemos mencionado acerca de las distintas interpretaciones de éstos, ya que, según hemos dicho, en las diferentes culturas pueden hallarse diferentes interpretaciones de tales derechos, y esa diferencia tiene que reducirse de modo que no se lesionen y que no pierdan su propia naturaleza de derechos humanos. Esto incluye la preservación de su universalidad, pero dentro de las variantes aplicativas que sean aceptables, o, si se prefiere, la salvaguarda de su diferencia, pero sin perder la universalidad que requieren para ser tales. Y esto se logra con la hermenéutica analógica, que evitará una aplicación unívoca de los derechos humanos en las diferentes culturas, la cual destruye toda diferencia, y también una aplicación equívoca de los mismos en las culturas diversas, en la que no quede de ellos más que el nombre.

De hecho, como muy bien lo reconoce el profesor José Rubio Carracedo, de la Universidad de Málaga, la ética intercultural tiene como núcleo fuerte o contenido básico los derechos humanos: “Desde la perspectiva del diálogo intercultural las disputas internas en el seno de la ética occidental (entre deontologistas y consecuencialistas, entre la ética del bien y la ética del deber, etc.) se nos antojan casi disputas por bagatelas. A estas alturas no es posible, por un lado, que la ética occidental se unifique más que centrándose en los derechos humanos como contenido básico de la ética intercultural; y, por otro, no me cabe duda de que los derechos humanos resumen lo mejor de la herencia ética de Occidente”.<sup>13</sup> Sólo habría que añadir que no sólo es herencia de la ética occidental, sino también de las culturas indígenas, aun que de manera un tanto diferente, es decir, analógica.

---

<sup>12</sup> J. Escámez, “Educación intercultural”, en J. Conill (coord.), *op. cit.*, pp. 132-140.

<sup>13</sup> J. Rubio Carracedo, “Ética intercultural”, en J. Conill (coord.), *op. cit.*, p. 151.

## Conclusión

De esta manera, se ve cómo la filosofía puede ayudar en la teorización y la defensa de los derechos humanos. En cuanto a lo primero, estudiando su fundamento filosófico; en cuanto a lo segundo, propiciando una educación en derechos humanos que tome en cuenta los valores de las distintas culturas, a veces en conflicto, para llegar a un equilibrio. Asimismo, esa disciplina de la filosofía, que es la hermenéutica, será de mucha utilidad para aprender y criticar a otras culturas en cuanto a su práctica de los derechos humanos, esto es, en el diálogo intercultural acerca de éstos, ya que es un instrumento para la interpretación, y aquí se necesita interpretar al otro, para llegar a una comprensión de él mismo. En realidad, es una educación para el diálogo (intercultural).

Es verdad que en el diálogo siempre habrá pérdida de significado, insuficiencia de comprensión, pero la hermenéutica podrá acercarnos lo más posible al conocimiento de los que son diferentes de nosotros, las otras culturas. Sin embargo, se necesita una hermenéutica que supere el univocismo reduccionista de los que quieren que todas las culturas lleguen a la identidad, en la globalización, perdiendo sus diferencias y, así, sus riquezas; y también el equivocismo relativista de los que desean que todas las culturas se preserven en todo lo que tienen, aun en las cosas que van contra los derechos humanos; en cambio, se requiere proteger lo más posible las diferencias culturales, pero acercándolas incesantemente al cumplimiento de lo que contienen esos derechos universales e inalienables. Esto, me parece, podrá hacerlo una hermenéutica analógica, intermedia entre esos dos extremos y, además, con la capacidad de lograr universales análogos, matizados y diferenciados, que permitan lo más posible la diversidad cultural, que es riqueza de significado para la humanidad.

Sobre todo, una hermenéutica analógica hará que no se vean los derechos humanos como exclusivo peculio de la cultura occidental, sino como algo que también se da en las culturas no occidentales, al menos en algunas, como sucede en muchas de nuestras culturas indígenas, sólo que de manera un tanto diferente, es decir, de manera analógica,

análoga (en parte semejante, en parte diferente, predominando la semejanza, pero con la suficiente capacidad de reducción de esa diferencia como para no perder su universalidad e inviolabilidad).

