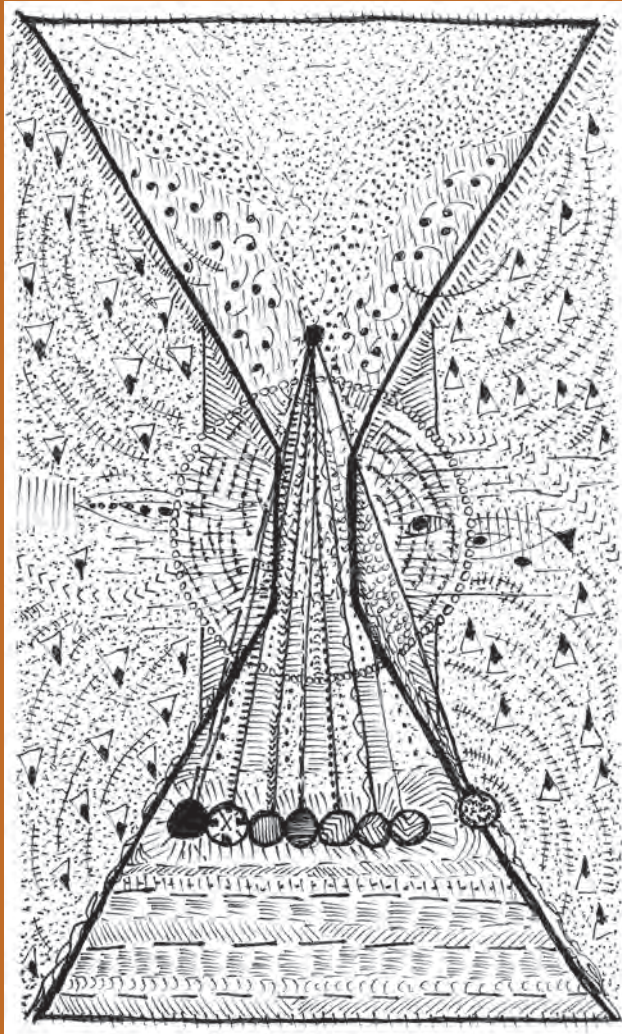


# Xipe totek

REVISTA TRIMESTRAL DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES ITESO  
VOL. XXIV-2 / No. 94 / 30 DE JUNIO DE 2015 / 60 PESOS



EL PROBLEMA DEL SER:  
CAUSAS, EXISTENCIA, TRASCENDENCIA

---

**DIRECTORIO GENERAL**

Dr. José Morales Orozco SJ, Rector

Mtro. Guillermo Martínez Conte, Presidente de ITESO AC

Mtra. Gisel Hernández Chávez, Directora General Académica

Dr. Arturo Reynoso Bolaños SJ, Jefe del Departamento de Filosofía y Humanidades  
y Director interino de la revista

Mtro. Sergio Padilla Moreno, administración

Dr. Jorge Manzano Vargas SJ (+), Director fundador de la revista

Lic. Juana Ramírez Vázquez, asistente particular del Director

---

---

**CONSEJO ASESOR**

Jesús Gómez Fregoso SJ, David Fernández Dávalos SJ, Francisco Ornelas Gutiérrez SJ,  
Carlos Vigil Ávalos SJ, Enrique González Torres SJ, Luis García Orso SJ, Jesús  
Vergara Aceves SJ, Xavier Cacho Vázquez SJ, Teódulo Guzmán Anell SJ, Jaime Porras  
Fernández SJ, Alfonso Alfaro Barreto.

---

---

**CONSEJO EDITORIAL**

Arturo Reynoso Bolaños SJ, Héctor Garza Saldivar SJ, Cristina Cárdenas Castillo,  
Marta Petersen Farah, Carlos Sánchez Romero, Demetrio Zavala Scherer.

---

---

COORDINACIÓN DE LA REVISTA: Carlos Sánchez Romero

DISEÑO ORIGINAL: Danilo Design

DISEÑO DE PORTADA: Alejandro Figueroa

ILUSTRACIÓN: Alberto Carrasco

DIAGRAMACIÓN: Rocío Calderón Prado

CUIDADO DE LA EDICIÓN: Oficina de Publicaciones del ITESO

ABSTRACTS DE LOS ARTÍCULOS: William Quinn

CONTROL SISTEMAS: Federico Portas Lagar

---

*Xipe tottek*. Revista trimestral del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO, Año 24, No. 94, Abril-Junio 2015, es una publicación trimestral editada por el Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A.C. (ITESO), Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585, Col. ITESO, Tlaquepaque, Jal., México, C.P. 45604, tel. + 52 (33) 3134 2974 fax + 52 (33) 3134 2975 [www.xipetotek.iteso.mx](http://www.xipetotek.iteso.mx). Editor responsable: Dr. Arturo Reynoso SJ. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04 2010 05251340 4700-102, ISSN: 1870-2694. Licitud de Título No. 16031, Licitud de Contenido No. 16031. Permiso SEPOMEX PP14-0009. Impresa por Pandora Impresores, S.A. de C.V., Caña 3657, Guadalajara, Jalisco, México, C.P. 44470. Este número se terminó de imprimir el 30 de junio de 2015 con un tiraje de 1,000 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A.C. (ITESO).

|                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------|-----|
| ● PRESENTACIÓN                                                   | 100 |
| ● EL PROBLEMA DEL SER                                            |     |
| EL “SER” EN HEGEL Y HEIDEGGER:                                   | 102 |
| DÍALOGO ENTRE PENSADORES / <i>Mtro. José Alejandro Fuerte</i>    |     |
| LA METAFÍSICA DE XAVIER ZUBIRI Y DE MARTIN HEIDEGGER /           | 120 |
| <i>Estudiantes: Ileana C. Hernández Herrera, Eduardo Collard</i> |     |
| <i>Llamas, Daniel Montaña Beckman, Diego Martínez Zarazúa</i>    |     |
| LA PERPENDICULARIDAD ENTRE EL PROTON KINOUN                      | 135 |
| ARISTOTÉLICO Y LOS CONCEPTOS DE DIVINIDAD Y NADA                 |     |
| ABSOLUTA / <i>Dr. Héctor Sevilla Godínez</i>                     |     |
| ● KIERKEGAARD                                                    |     |
| TEMOR Y TEMBLOR. UNA LECTURA DESDE CERCA (IV).                   | 160 |
| PROBLEMA II: ¿EXISTE UN DEBER ABSOLUTO PARA CON DIOS? /          |     |
| <i>Dr. Carlo Mongardi Domenicalli</i>                            |     |
| ● DERECHOS HUMANOS                                               |     |
| EL CAMPO DE LOS DERECHOS HUMANOS EN MÉXICO, 9ª PARTE:            | 187 |
| ALIANZA ESTRATÉGICA ENTRE PERIODISTAS, DEFENSORES/AS Y           |     |
| EXPERTOS/AS / <i>Dr. David Velasco Yáñez, SJ</i>                 |     |

## Presentación

Los cuestionamientos acerca de lo que somos y por qué somos, o no somos, y de lo que las cosas son, o no son, en su sentido más hondo han sido una constante en el pensamiento filosófico de todos los tiempos. Las causas, el sentido (o sinsentido), la existencia y la trascendencia (su alteridad) son aspectos de las reflexiones sobre el “ser” que nos invitan a considerar con más profundidad nuestro propio paso por la historia y la realidad en la que estamos inmersos.



En este número de la revista *Xipe totek* presentamos a nuestros lectores algunos escritos acerca de la temática del ser, la nada y la trascendencia. Si bien muchas veces este tipo de reflexiones no suelen ser comunes en la vida cotidiana, siempre representan un estímulo para preguntarnos con fascinación sobre la complejidad o sencillez de nuestra realidad, de la realidad.

A la luz del pensamiento de Aristóteles, Héctor Sevilla profundiza en la noción de sustancia que el Estagirita trata en su *Metafísica* relacionada con los conceptos del Motor inmóvil y de la Nada absoluta. Sevilla recupera un sentido favorable de la Nada, no tanto como “no-ser” sino como privación, de tal manera que afirma que “en el ser está la Nada posibilitándolo y a la vez posibilitando el cambio sin ser el cambio mismo”, por lo que la privación se entendería como permanente potencialidad en el ser.

Por su parte, Alejandro Fuerte nos presenta un diálogo entre dos sentidos del ser, uno planteado por Martin Heidegger, quien critica que la tradición filosófica haya ubicado al ser como “presencia”, y el otro propuesto por Georg Wilhelm Friedrich Hegel en la *Ciencia de la Lógica*, de acuerdo con el cual es posible pensar en una diferencia entre el ser y el ente, por lo que la generalización de la crítica heideggeriana a la tradición filosófica sería cuestionable. A final de cuentas, ¿cómo puede el ser “ser pensado de otro modo”?

También presentamos un escrito colectivo realizado por cuatro estudiantes de filosofía (Ileana Hernández, Eduardo Collard, Daniel Montaña y Diego Martínez), quienes —más allá del tema del ser— retoman el concepto de “realidad” expuesto por Xavier Zubiri para confrontarlo con la metafísica de lo real de Heidegger. Para Zubiri, señalan los autores, el objeto propio de la filosofía no es la objetividad ni el ser, “sino la realidad en cuanto tal”; pero para Heidegger, sin *Dasein*, “no hay existencia alguna ni hay ser”. El análisis de este texto nos remite a la reflexión permanente de aquello que constituye el objeto fundamental de la filosofía.

En cuanto a las reflexiones que Carlo Mongardi hace del pensamiento filosófico de Søren Kierkegaard, continuamos con su análisis de *Temor y temblor*, ahora con énfasis en la problemática que esta obra presenta sobre el deber absoluto del ser humano para con Dios, un deber que quizás no sólo habla de la entereza de quien lo ejerce sino que quizás tal entereza pudiera implicar, en el “caballero de la fe”, una frialdad oculta.

Cerramos nuevamente nuestro número con el trabajo de David Velasco sobre los derechos humanos, en la que nos describe la vulnerabilidad a la que están expuestos quienes defienden estos derechos. Esta situación conlleva a la creación de alianzas estratégicas cuya finalidad consiste en proteger la labor tan fundamental de estos defensores en la sociedad mexicana.

## El “ser” en Hegel y Heidegger: Diálogo entre pensadores

MTRO. JOSÉ ALEJANDRO FUERTE\*



**Abstract.** Fuerte, Alejandro. “Being” in Hegel and Heidegger: A Dialogue between Thinkers. The objective of this article is to stimulate interest in two philosophical thinkers who pose a special challenge to the intellectual capacity of students of the philosophical tradition: Georg Wilhelm Friedrich Hegel and Martin Heidegger. The reflection focuses on the issue of the meaning of being, or as the author of *Being and Time* put it, the “ontological difference.” Heidegger questions the philosophical tradition of conceiving of being as presence. This article questions the extent to which Heidegger’s perspective can be applied to the *Beginning* of Hegel’s *Science of Logic*, since *Logic* enabled thinkers to distinguish between being and entity, which throws doubt on Heidegger’s generalization about the way the philosophical tradition has thought about being, and in particular, the inclusion of Hegel under the heading of “being as presence.”

**Resumen.** Fuerte, Alejandro. *El “ser” en Hegel y Heidegger: Diálogo entre pensadores.* El objetivo del presente artículo es estimular el interés en dos pensadores de la filosofía que constituyen un reto a las capacidades intelectuales de los estudiosos de la tradición filosófica: Georg Wilhelm Friedrich Hegel y Martin Heidegger. El eje de la reflexión lo constituye la problemática en torno al sentido del ser, o como lo expresa el autor de *Ser y Tiempo*, la “diferencia ontológica”. Heidegger le cuestiona a la tradición filosófica que haya venido pensando al ser como presencia. Este artículo cuestiona hasta qué punto el planteamiento de Heidegger se puede aplicar al *Comienzo* de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel ya que, si desde la *Lógica* se puede pensar la diferencia entre el ser y el ente, resulta cuestionable la generalización de Heidegger en torno al modo como la tradición filosófica ha pensado al ser y, en particular, la inclusión de Hegel en el horizonte del “ser como presencia”.

\* Profesor de filosofía del ITESO y de la Universidad de Guadalajara. Email: alexfuertep@yahoo.com.mx

## INTRODUCCIÓN

El presente artículo tiene la intención de estimular el interés por el estudio de dos filósofos que, dada la complejidad y amplitud de su producción filosófica, resultan ser escasamente estudiados y, por lo regular, si se les estudia resultan incomprensibles. Con frecuencia se escuchan prejuicios de toda índole contra este tipo de autores. Uno de los prejuicios más frecuentes es el argumento de corte neopositivista, de que lo dado en el lenguaje de estos autores son meras pseudo-proposiciones. Una pseudo-proposición es un enunciado que aparenta ser una proposición, pero que, en sentido estricto, no lo es. Tales enunciados ni son verdaderos ni son falsos. En consecuencia, se dice: ¿para qué dedicar arduas horas de estudio a pensadores como Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Heidegger o Sartre? ¿Para qué estudiarlos si no hay manera de verificar la verdad o falsedad de sus afirmaciones?

Bajo este tipo de críticas subyace un supuesto de corte empirista o, en palabras de Edmund Husserl, un prejuicio de carácter positivista y *naturalista*. Es decir, se parte del supuesto de que sólo son dignos de estudio y de validez cognoscitiva los enunciados que se puedan verificar o falsear con los métodos de las ciencias experimentales. Como consideró ya Augusto Comte, fundador del positivismo, la metafísica pertenece a una etapa ya superada en la historia. En la época actual, lo que prevalece es el “espíritu positivo”: el dominio de la naturaleza —y de los hombres— por medio de la ciencia y la tecnología. Dados estos presupuestos, la filosofía ya no tiene por objeto de estudio el “ser”, sino que su interés habrá de centrarse en el “análisis del lenguaje” o en la argumentación y contraargumentación de aquellos problemas filosóficos que, dado el avance de la investigación científica en un área determinada, son objeto de discusión racional, hasta que logren ser *exportados* al campo de las ciencias. Más aún, este tipo de prejuicios alcanza a afectar el estudio de la *historia de la filosofía*: descartándola, bajo el argumento de que los problemas que son estudiados por los filósofos clásicos han

sido ya incluidos en el interior de alguna ciencia determinada —o en todo caso, excluidos por ser meras pseudo-proposiciones—. Así, de manera análoga a como la filosofía, durante la Edad Media fue sierva de la teología, ahora pasaría a ser sierva de las ciencias.

No obstante este optimismo positivista —una de cuyas raíces se encuentra en la búsqueda cartesiana de la *certeza*—, la “razón instrumental” ha devenido en *crisis*, dados los acontecimientos bélicos del siglo XX, en especial los campos de concentración en Auschwitz. Fue allí donde el problema de la modernidad (la razón reducida a instrumento) se hizo patente. La horrible novedad de Auschwitz es la de una fría carnicería considerada en sí misma como fin. Auschwitz es el símbolo adecuado de la modernidad porque aúna razón y sinrazón de modo tal que resulta imposible disociarlas.

En el periodo de entreguerras, Heidegger escribió *Ser y tiempo* (1927) y problematizó el sentido de la existencia en el ámbito de la cultura de masas del siglo XX. Aunado a este cuestionamiento, podemos encontrar críticas tanto a los supuestos de corte positivista como a la preeminencia de la epistemología en el estudio de la filosofía. Heidegger se sitúa en otra posición: la de la escuela fenomenológica que funda Husserl con sus *Investigaciones lógicas* (1900-1901).

De esta manera, este escrito tiene como objetivo invitar al estudio de *Ser y tiempo* y, sobre todo, a revalorizar la tradición filosófica. De allí que se proponga un análisis comparativo con otro autor alemán de los siglos XVIII-XIX, el autor de la *Fenomenología del espíritu* y de la *Ciencia de la Lógica*: Hegel (1770-1831).

La pregunta central que guiará esta disertación es: ¿qué diferencia hay en torno al sentido del “ser” en Hegel y Heidegger? Alrededor de ella giran los siguientes cuestionamientos:



- a) ¿Cuál es la tesis de Heidegger en torno al ser y a la tradición ontológica?
- b) ¿En qué consiste el planteamiento ontológico propuesto por Heidegger en *Ser y tiempo*?
- c) ¿En qué consiste la “diferencia ontológica”?
- d) ¿Por qué Heidegger incluye a Hegel en la tradición que ha pensado el ser como presencia?
- e) ¿En qué sentido se podría replicar la interpretación que Heidegger efectúa sobre el pensamiento de Hegel? Es decir, ¿en qué sentido el “devenir” hegeliano puede ayudar a pensar la “diferencia ontológica” propuesta por Heidegger?
- f) ¿Cómo contraargumentaría Heidegger a Hegel?
- g) ¿Logra Heidegger consumir el Plan del Tratado que aparece en la Introducción de *Ser y tiempo*?

Dado el anterior juego de preguntas, paso entonces a aclarar que *el asunto en juego es el sentido del ser*. Se trata de un ejercicio de carácter hermenéutico. Y, sin más preámbulos, conduzcámonos, como enuncia el lema de la fenomenología, a “las cosas mismas”.

## DESARROLLO

En *Sendas perdidas* Heidegger afirma que “[...] un comentario justo nunca entiende el texto mejor de lo que lo entendía el autor, sino de otro modo. Pero ese otro debe ser de tal modo que se refiera a lo mismo a que se refería la reflexión del texto comentado”.<sup>1</sup>

Vamos a ejercitar esta visión que Heidegger tiene en torno al interpretar. Es decir, analicemos lo que Heidegger afirma de la tradición ontológica en general y, en particular, de Hegel. Para llevar a cabo este análisis, el hilo conductor se establece a partir de lo que, para el propio

1. Martin Heidegger. *Sendas perdidas*. Losada: Buenos Aires, 1960, pp.177-178. En particular, vale asentar que con la expresión “lo mismo”, aludimos a la cosa misma, es decir, al asunto que es considerado.

Heidegger, constituye el objeto de estudio de la filosofía: el ser. Y de manera más específica lo que Heidegger denomina la “diferencia ontológica”, es decir, la diferencia entre el ser y el ente. A este propósito, afirma Heidegger en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*:

Como dijimos: la ontología es ciencia del ser. Pero el ser es siempre ser de un ente. De acuerdo con su esencia, el ser se distingue del ente. [...] La designamos como la *diferencia ontológica*, es decir, como la separación entre el ser y el ente. Sólo al realizar esta distinción, no la de un ente respecto de otro ente, sino la distinción entre el ser y el ente, entramos en el campo de la problemática filosófica.<sup>2</sup>

La diferencia ontológica implica distinguir entre el ser y el ente. Empero, ¿qué significa en Heidegger el término “ente”? Al respecto, en *Ser y tiempo* Heidegger indica: “Ente es todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos de ésta o aquella manera; ente es también lo que nosotros mismos somos, y el modo como lo somos”.<sup>3</sup>

De acuerdo con Heidegger, la tradición ontológica ha olvidado la diferencia entre el ser y el ente y ha venido sedimentando una serie de prejuicios en torno al ser, de manera tal que se puede afirmar que el ser “ha caído en el olvido”. Los prejuicios que la tradición ontológica ha venido acumulando en torno al ser son los siguientes:

- a) El ser es el concepto más universal que existe. Dada su universalidad trasciende la generalidad suprema de las categorías.
- b) En función de tal trascendencia, el ser es un concepto que se resiste a ser definido. Pues, si toda definición se fija por medio del género próximo y de la diferencia específica, entonces: ¿cuál es el género para el ser? Pero de que el ser sea indefinible, se deriva

2. Martin Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trotta: Madrid, 2000, p. 42.

3. Martin Heidegger. *Ser y tiempo*. Trotta: Santiago de Chile, 2006, p. 30.

su diferencia con respecto a todo ente y no que el sentido del ser no implique ya problema alguno.

- c) Además, todas las personas creen saber qué es el “ser”, pues en el lenguaje ordinario todos empleamos el uso copulativo del “es”: en expresiones como “el cielo es azul”, “yo soy una persona de buen humor”, etcétera.

Dados estos prejuicios en torno al ser, se cae en la creencia de que el ser no necesita de una mayor indagación. Esto equivale a decir que el ser no plantea problema alguno. Y a quien se opone a este “sano sentido común” se le tacha, siguiendo a Heidegger, de error metodológico. Precisamente porque el ser ha caído en el olvido Heidegger se propone elaborar, nuevamente, la pregunta que interroga por el sentido del ser.

La elaboración de la pregunta requiere de una determinada *estructura* que se conforma por los siguientes elementos:

Lo puesto en cuestión: el ser.

Un interrogado: el *Dasein*.

Lo preguntado: el sentido del ser.

Aquel que pregunta: el ontólogo.

Para Heidegger la pregunta por el sentido del ser se dirige a un determinado ente que tiene *primacía* sobre todos los demás entes: el *Da-sein*. Esa primacía deriva de que el *Dasein* es el único ente que puede preguntar por el sentido del ser en general. A propósito del término *Dasein* valgan las siguientes consideraciones. La traducción literal del término *Da-sein* equivale a ser-ahí. De hecho, en la primera traducción del libro al castellano el maestro José Gaos tradujo *Da-sein* por ser-ahí. Sin embargo, en esta exposición sigo la traducción de Jorge Eduardo Rivera y dejamos el término *Dasein* tal y como aparece. Esto por una razón muy básica: porque traducir *Dasein* por “ser-ahí” da la impresión de una localización de carácter espacial. En la traducción del término

*Dasein* a otros idiomas, por ejemplo al francés, se le tradujo como *existencia humana*. Retengamos, por lo pronto, esta manera de determinar el significado del término *Dasein* como *existencia humana*.

Pero: ¿por qué hay que dirigir al *Dasein* la pregunta por el sentido del ser? Es decir, ¿por qué el *Dasein* tiene primacía sobre los demás entes? Porque, de acuerdo con Heidegger, el *Dasein* es *comprensor del ser*. El *Dasein* se caracteriza por estar-en-el-mundo (entendiendo esa expresión en un sentido existencial) y en cuanto tal, el *Dasein* ya posee siempre una comprensión del mundo. Sobre esta concepción que el *Dasein* tiene ya del ser, Heidegger señala que:

Como se ha dicho, nos movemos desde siempre en una comprensión del ser. Desde ella brota la pregunta explícita por el sentido del ser y la tendencia a su concepto. No *sabemos* lo que significa “ser”. Pero ya cuando preguntamos: “¿qué es ser?”, nos movemos en una comprensión del “es”, sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el “es”. Ni siquiera conocemos el horizonte desde el cual deberíamos captar y fijar ese sentido. *Esta comprensión del ser mediana y vaga es un factum [hecho].*<sup>4</sup>

Decir que el *Dasein* es “comprensor del ser” no significa que el *Dasein* tenga ya elaborada, de manera explícita, una teoría en torno al ser. Antes bien, en cuanto al *Dasein* le es constitutivo el estar-en-el-mundo, el *Dasein* posee ya una comprensión pre-ontológica.

De este modo, Heidegger pretende elaborar la pregunta que interroga por el sentido del ser, dirigiendo su mirada hacia el estudio fenomenológico del *Dasein*. El estudio del *Dasein* se conforma por lo que Heidegger denomina *analítica existencial*. Con la expresión *analítica existencial* se alude a las estructuras constitutivas del ser del *Dasein*. Mediante el estudio de la *analítica existencial*, se mostrará que el *tiem-*

4. *Ibidem*, pp. 30-31.

po constituye al “cuidado” que, a su vez, se revelará como el modo de ser propio del *Dasein*. El tiempo se erige como el *horizonte* a partir del cual se podrá elucidar el sentido del ser en general.

Así, la elaboración explícita de la pregunta por el ser nos conduce al *Dasein* y de acuerdo con el plan del tratado, la elucidación del ser *Da-sein* nos abrirá el tiempo como horizonte de comprensión del sentido del ser en general. Sin embargo, como el propio Heidegger advierte:

¿No incurre, sin embargo, semejante empresa en un círculo vicioso? [...] Pero en realidad no hay ningún círculo vicioso en el modo de plantear la pregunta. Un ente puede determinarse en su ser sin que sea necesario disponer previamente del concepto explícito del sentido del ser. [...] Esta visualización del ser que sirve de guía a la investigación brota de la comprensión mediana del ser en la que desde siempre nos movemos, y *que en definitiva pertenece a la constitución esencial del Dasein mismo*. [...] En el planteamiento de la pregunta por el sentido del ser no puede haber en modo alguno un “círculo en la prueba”, porque en la respuesta a esta pregunta no se trata de una fundamentación deductiva, sino de una puesta al descubierto del fundamento mediante su exhibición.<sup>5</sup>

En esta última cita se pone de manifiesto lo que se denomina como “círculo hermenéutico”. Semejante círculo no constituye un círculo en la prueba o petición de principio, sino un modo de investigación que tiene como método el fenomenológico-hermenéutico. Este método no pretende demostrar de qué manera una conclusión se sigue de sus premisas; tampoco pretende alcanzar un saber claro y distinto en el objeto que se está indagando.

Este método fenomenológico parte de otras bases, establecidas por Edmund Husserl. Los conceptos fundamentales de este método

5. *Idem*.

son: la intencionalidad, la epojé, la reducción y la constitución. El término “intencionalidad” proviene del latín *intendere* que significa “tender hacia”, “dirigirse a”. La conciencia en su estructura se caracteriza por ser intencional. La “intencionalidad” constituye en Husserl un “a priori de correlación”. En Heidegger la intencionalidad es modificada en el sentido de que Heidegger no enfocará su atención en una conciencia trascendental, sino en la hermenéutica de la facticidad del *Dasein*. El “a priori de correlación” se conserva porque la intencionalidad del *Dasein* se caracteriza por ser trascendencia, es decir: el *Dasein* es inseparable de su estar-en-el-mundo.

El estar-en-el-mundo constituye una estructura tripartita y sus tres momentos son co-originarios. Estos tres momentos son: el “estar-en”, “mundo” y “quién” es en el mundo. El factor *hermenéutico* se añade en Heidegger, porque en Husserl la fenomenología es una ciencia de *esencias*. Sin embargo, si el *Dasein* no tiene esencia sino *existencia*, entonces lo mostrado o exhibido en la *analítica existencial* son las estructuras que comparten el carácter de ser *posibilidades* enraizadas en la historicidad y facticidad del *Dasein*. El *Dasein* es poder-ser y, justo por ello, está en condiciones de proyectar su más *propio* poder-ser.

Punto medular para entender la *analítica existencial* es la distinción conceptual entre “categorías” y “existenciales”. De acuerdo con Heidegger: “Existenciales y categorías son las dos posibilidades fundamentales de los caracteres del ser. El respectivo ente exige ser primariamente interrogado en forma cada vez diferente: como *quién* [existencia] o como *qué* [estar-ahí, en el más amplio sentido]”.<sup>6</sup>

La diferencia entre “categorías” y “existenciales” no es una discusión meramente verbal, sino que implica una discusión ontológica de fondo. Las categorías piensan el ente desde una determinada posición

6. *Ibidem*, p. 70.

ontológica: el ser es pensado como *presencia*. Pero si el *Dasein* no tiene esencia, sino existencia, entonces, el *Dasein* no puede ser pensado desde las categorías, pues, el ser del *Dasein* no está dado de una manera fija y definitiva, sino que el *Dasein* se ve obligado, dada su facticidad y su *condición de arrojado*, a cargar con su ser y, en última instancia, a elegirse.

Esta distinción entre “categorías” y “existenciales” nos conduce a plantear la segunda tarea que Heidegger se propuso en *Ser y tiempo*. Pues Heidegger se propone —además de desarrollar la ya señalada *analítica existencial*— la tarea de una *destrucción* de la historia de la ontología. Al respecto, la tradición ontológica, dados los prejuicios que ya han sido señalados, *encubre al ser* en lugar de mostrarlo. Al respecto, Heidegger afirma que: “La tradición que de este modo llega a dominar no vuelve propiamente accesible lo transmitido por ella, sino que, por el contrario, inmediata y regularmente lo encubre. [...] Ella insensibiliza hasta para comprender siquiera la necesidad de un tal retorno”.<sup>7</sup>

En este sentido, lo encubierto por la tradición ontológica es el ser. De allí que sea necesario reelaborar la pregunta por su sentido mediante una vuelta a la tradición con el propósito de ir descubriendo el porqué del ocultamiento del ser:

Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción*, hecha *al hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serán en adelante sucesivas.<sup>8</sup>

7. *Ibidem*, p. 45.

8. *Ibidem*, p. 46.

Es decir, la destrucción de la historia de la ontología tiene como propósito acceder a las experiencias originarias que los filósofos griegos tuvieron en torno al ser. De acuerdo con el plan del tratado, algunas de las estaciones de la historia de la ontología en que será menester fijar la mirada son: el esquematismo kantiano del tiempo, la problemática de la *res cogitans* en Descartes y el tratado de Aristóteles acerca del tiempo.

Dado el plan del tratado de *Ser y tiempo*, la obra quedó dividida del siguiente modo:

Primera Parte. La interpretación del Dasein por la temporeidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser. Esta primera parte se divide en tres secciones:

1. Etapa preparatoria del análisis fundamental del *Dasein*.
2. *Dasein* y temporeidad.
3. Tiempo y ser.

Segunda Parte. Rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporeidad, dividida también en tres secciones:

1. La doctrina kantiana del esquematismo y del tiempo, como estado previo de una problemática de la temporeidad.
2. El fundamento ontológico del *cogito sum* de Descartes y la recepción de la ontología medieval en la problemática de la *res cogitans*.
3. El tratado de Aristóteles acerca del tiempo, como vía para discernir la base fenoménica y los límites de la ontología antigua.<sup>9</sup>

Como se puede observar, *Ser y tiempo* se estructura en dos partes y cada parte en tres secciones. Sin embargo, en el texto publicado Hei-

9. *ibidem*, pp. 62-63



degger presenta tan sólo las dos secciones de la primera parte. Resulta evidente que *Ser y tiempo* es una *obra inconclusa*. Este carácter de inconcluso resulta ser una de las dificultades en la lectura del texto y ha dado ocasión para interpretaciones muy diversas de la obra por parte de los comentaristas. Desde mi punto de vista, este carácter de inconcluso dificulta la comprensión de Heidegger porque, con frecuencia, Heidegger indica que tal o cual problema será abordado y esclarecido posteriormente, pero no se llega a tal punto. Los defensores de Heidegger aluden a dos obras que, supuestamente complementan a *Ser y tiempo*: *Los problemas fundamentales de la fenomenología* y *Kant y el problema de la metafísica*.

En lo anteriormente expuesto se da una visión del modo como Heidegger caracteriza a la tradición ontológica. El ser ha caído en el olvido y el ser ha sido pensado como presencia. Es decir, desde los griegos hasta Husserl, el ser es lo que permanece allende las variaciones y los accidentes. Empero, preguntemos si hay al menos algún filósofo de la tradición que pueda fungir como contraejemplo al esquema que nos ofrece Heidegger.

En este ejercicio del pensamiento, propongo a Hegel como contraejemplo. De antemano, sé que, si entre los lectores hay algún especialista en Heidegger, tendrá ya preparada la respuesta. Pero lo que me interesa en este momento es problematizar si Heidegger es justo con la tradición y con Hegel en particular.

La diferencia ontológica equivale a la diferencia entre el ser y el ente. Esto implica decir que el ser y el ente no son lo mismo. Tal distinción no constituye en sí misma ninguna novedad en la tradición filosófica; pero dado su estilo, Heidegger se sitúa ante la tradición postulando que los filósofos han venido confundiendo el ser con el ente y, en consecuencia, la tradición no ha sido plenamente consciente de la diferencia entre el ser y el ente.

Situándonos del lado de la tradición y con el propósito de estar en condiciones de entender a Heidegger, haremos alusión a la *Ciencia de la Lógica*, donde encontramos —aunque en otro lenguaje— la diferencia ontológica. He aquí el célebre pasaje al que el propio Heidegger hace alusión, cuando al inicio de *Ser y tiempo* incluye a Hegel en la tradición que ha pensado el ser como presencia. Dice Hegel en el *Comienzo de la Lógica* lo siguiente:

A. Ser

*Ser, puro ser* —sin ninguna otra determinación. En su inmediación indeterminada es igual sólo a sí mismo, y tampoco es desigual frente a otro; no tiene ninguna diferencia, ni en su interior ni hacia lo exterior. Por vía de alguna determinación o contenido, que se diferenciara en él, o por cuyo medio fuese puesto como diferente de otro, no sería conservado en su pureza. Es la pura indeterminación y el puro vacío—. [...] El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la *nada*, ni más ni menos que la nada.<sup>10</sup>

Y prosigue Hegel en este *Comienzo de la Lógica* con la “nada”.

B. La nada

*Nada, la pura nada*; es la simple igualdad consigo misma, el vacío perfecto, la ausencia de determinación y contenido; la indistinción en sí misma. —En cuanto puede hablarse aquí de un intuir o pensar, vale como una diferencia el que pueda ser intuido o pensado algo o *nada*. Intuir o pensar la nada tiene, pues, un significado; los dos son distintos, y así la nada está [existe] en nuestro intuir o pensar; o más bien es el intuir y pensar vacíos mismos, y el mismo vacío intuir y pensar que es el puro ser—. La nada es, por lo tanto, la misma determinación o más bien ausencia de determinación, y con esto es en general la misma cosa que es el puro ser.<sup>11</sup>

10. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Ciencia de la Lógica*. Solar/Hachette: Buenos Aires, 1968, p. 77.

11. *Idem*.

C. *Devenir*. Unidad del ser y la nada

*El puro ser y la pura nada son por lo tanto la misma cosa.* Lo que constituye la verdad no es ni el ser ni la nada, sino aquello que no traspasa sino que ha traspasado, vale decir el ser [traspasado] en la nada y la nada [traspasada] en el ser. Pero al mismo tiempo la verdad no es su indistinción, sino el que *ellos no son lo mismo*, sino que son *absolutamente diferentes*, pero a la vez inseparados e inseparables e inmediatamente *cada uno desaparece en su opuesto*. Su verdad, pues, consiste en este *movimiento* donde los dos son diferentes, pero por vía de una diferencia que al mismo tiempo se ha resuelto inmediatamente.<sup>12</sup>

Es decir, para Hegel la verdad no es ni el puro ser ni la pura nada, sino la unidad que abarca en su interior a ambos momentos en su oposición: la verdad es el devenir. Si la verdad es el devenir, entonces: ¿por qué incluir a Hegel en la tradición que ha concebido el ser como presencia? Antes de dar respuesta a esta pregunta desde la óptica de Heidegger, es menester efectuar algunas distinciones para alcanzar una mejor comprensión de Hegel.

Hegel alude al “ser puro” y a la “nada pura”. Pero, ¿qué se entiende aquí por “puro”? El texto nos responde: *ausencia de determinación y de contenido*. Ambos el ser y la nada son “inmediatez indeterminada”. En consecuencia, el ser puro no es el ser determinado, es decir, el ser puro no es un determinado ente. Asimismo, la nada pura no es una nada determinada. A este respecto, Hegel se expresa con rigor y claridad cuando indica en sus notas aclaratorias lo siguiente: “La nada se opone habitualmente al algo, pero el algo ya es un ente determinado, que se diferencia de otro algo; y así también la nada opuesta al algo es la nada de un cierto algo, una nada determinada. Pero aquí la nada tiene que ser tomada en su sencillez indeterminada”.<sup>13</sup>

12. *Ibidem*, pp. 77-78.

13. *Ibidem*, p. 78.

En otras palabras, la nada determinada es la negación de un *algo*, es decir, de un ser determinado. El ser determinado y la nada determinada están dentro de una fase posterior en el desarrollo de la *Lógica*, cuya verdad primera es el concepto del Devenir. Al respecto señala Hegel que “Del devenir nace el ser determinado”.<sup>14</sup>

El devenir constituye la inseparabilidad y distinción del ser puro y de la nada pura. Ambos momentos han sido eliminados/conservados en el devenir. Como se puede observar, *en Hegel está presente la diferencia ontológica porque el ser puro y el ser determinado no son lo mismo*. Hegel *no confunde* el ser puro con el ser determinado. Lo que en el lenguaje de Heidegger se denomina como el “ente” equivale en el lenguaje de Hegel al “ser determinado”.

En consecuencia, si el puro ser no equivale al ente, entonces: ¿por qué decir que Hegel cae en la tradición que ha olvidado al ser o que ha pensado el ser como presencia? Cuando en el §1 de *Ser y tiempo* Heidegger hace alusión a la *Lógica* de Hegel, la sitúa en una tradición que se ha venido caracterizando por el “olvido del ser”. Esto implica que según Heidegger la diferencia ontológica no se puede justificar desde el seno de la teoría dialéctica de Hegel. La dialéctica de Hegel está inmersa en esa tradición de pensar el ser como presencia. Pero: ¿por qué decir que Hegel piensa el ser como presencia? El propio Heidegger da la respuesta a esta pregunta en su texto *Sendas perdidas*, al señalar al final de su estudio sobre “El concepto hegeliano de experiencia” que: “la dialéctica es el ser que como experiencia se va haciendo *presente* en la serie de sus figuras”.<sup>15</sup>

Así, dado el objeto de estudio y el método de la *Fenomenología del espíritu* (1807), Heidegger encuentra apoyo a su aseveración de que en

14. *Ibidem*, p. 99.

15. Martin Heidegger, *Sendas perdidas*, op. cit., p. 166.

Hegel el ser es presencia. No obstante lo anterior, se puede sostener que en Hegel está presente la diferencia ontológica.

## CONCLUSIÓN

Decir que el ser y el ente no son lo mismo nos conduce a elucidar el *sentido* del ser. Ya Aristóteles señaló que “El ser se entiende de muchas maneras”.<sup>16</sup> Aristóteles reconoció la multiplicidad de significados del ser. Para él, el ser es un concepto análogo, tiene una diversidad de significados, pero un referente común: la sustancia.

Es precisamente esta visión del sentido del ser como lo *subsistente* lo que Heidegger problematiza de la tradición ontológica. E incluye a Hegel en esa tradición, porque a pesar de que la filosofía de éste tenga por verdad al devenir, en su *Fenomenología del espíritu* se vuelve a presentar la sustancia entendida como sujeto. Que la sustancia sea sujeto implica el proceso que Hegel denomina “ciencia de la experiencia de la conciencia”. Es decir, lo Absoluto se torna autoconsciente por medio del proceso de la negatividad dialéctica que experimenta la conciencia. Pero al final, en la absoluta inmediatez-mediada, lo absoluto se presentifica. De allí que Heidegger logre justificar la inclusión de Hegel en la tradición ontológica que ha pensado el ser como presencia.

No obstante, ¿qué podría replicar Hegel a Heidegger? Lo siguiente: Heidegger ha mostrado que el ser ha sido pensado como presencia en la tradición ontológica. Dado este cuestionamiento, ¿podría el ser ser pensado de otro modo? ¿Cuál? ¿Desde el horizonte del tiempo? ¿Logra Heidegger precisar en qué sentido se puede pensar el ser? ¿Como evento o acontecimiento? Pero si el ser fuera evento o acontecimiento y si se sostiene simultáneamente la diferencia con respecto al ente, entonces: ¿no resulta el ser inseparable del ente? ¿No podría pensarse

16. Aristóteles. *Metafísica*. Gredos: Madrid, Libro VI., capítulo 2, p. 270.

la diferencia entre el ser y el ente precisamente a partir de su *distinción e inseparabilidad*? Y, en consecuencia, ¿no tendría que pensarse el sentido del ser a partir de la concepción hegeliana del Devenir?

Dejo abiertas estas preguntas porque el objetivo propuesto ha sido estimular el interés y el estudio de estos dos autores. Asimismo, las preguntas quedan abiertas con el fin de situarnos en un estado aporético que dé la pauta a múltiples reflexiones.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor. *Tres estudios sobre Hegel*. Taurus: Madrid, 1981.
- Aristóteles. *Metafísica*. Gredos: Madrid, 2000.
- Bloch, Ernst. *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. FCE: México, 1983.
- Croce, Benedetto. *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*. Ediciones Imán: Buenos Aires, 1960.
- Dieter, Henrich. *Hegel en su contexto*. Monte Ávila: Caracas, 1987.
- Dilthey, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*. FCE: México, 1980.
- Findlay, John Niemeyer. *Reexamen de Hegel*. Grijalbo: Barcelona, 1969.
- Gadamer, Hans-George. *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Cátedra: Madrid, 2000.
- Gaos, José. *Historia de nuestra idea del mundo*. FCE-Colegio de México: México, 1983.
- Hartmann, Nicolai. *El idealismo alemán. Hegel*. Tomo II. Editorial Sudamericana: Buenos Aires, 1965.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Pre-textos: Valencia, 2006.
- . *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza: Madrid, 2002.
- . *Ciencia de la Lógica*. Solar/Hachette: Buenos Aires, 1974.
- Heidegger, Martin. *El concepto de tiempo*. Mínima Trotta: Madrid, 2006.
- . *Introducción a la fenomenología*. Universidad Veracruzana: Xalapa, 1960.
- . *Sendas perdidas*. Losada: Buenos Aires, 1960.

- *Ser y tiempo*. Trotta: Madrid, 2006 (trad. Jorge Eduardo Rivera).
- Landgrebe, Ludwig. *El camino de la fenomenología*. Sudamericana: Buenos Aires, 1968.
- *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trotta: Madrid, 2000.
- Peñalver, Patricio. *Del espíritu al tiempo, Lecturas del Ser y el Tiempo de Heidegger*. Anthropos: Barcelona, 1989.
- Pöggler, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Alianza: Madrid, 1986.
- Rodríguez, Ramón. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Síntesis: Madrid, 2006.
- Vattimo, Gianni. *Introducción a Martin Heidegger*. Gedisa: Barcelona, 1993.
- Waelhens, Alphonse de. *La filosofía de Martin Heidegger*. UAP: Puebla, 1986.
- Zubiri, Xavier. *Cinco lecciones de filosofía*. Alianza: Madrid, 1980.

## La metafísica de Xavier Zubiri y de Martin Heidegger

ILEANA C. HERNÁNDEZ HERRERA,  
EDUARDO COLLARD LLAMAS,  
DANIEL MONTAÑO BECKMAN,  
DIEGO MARTÍNEZ ZARAZÚA\*



**Abstract.** Ileana C. Hernández, Eduardo Collard, Daniel Montaña, Diego Martínez. *The metaphysics of Xavier Zubiri and Martin Heidegger.* The concept of “reality” has lost its attractiveness in different currents of philosophy as it harkens back to the kind of naive realism that thinkers have been eager to leave behind for several centuries. Xavier Zubiri emerges in the context of 20th-century phenomenological philosophy and tries to reclaim and redefine the issue of the real. Our purpose is to recover Zubiri’s stance and compare it with Martin Heidegger’s philosophy. Both thinkers problematize the metaphysical issue of what is real and confront their perspectives on the topics of being, man, the world, and things.

**Resumen.** Ileana C. Hernández, Eduardo Collard, Daniel Montaña, Diego Martínez. *La metafísica de Xavier Zubiri y de Martin Heidegger.* El concepto de “realidad” ha dejado de ser atractivo entre las diferentes corrientes filosóficas desde que remite al realismo ingenuo que, por varios siglos, se ha intentado sepultar. Xavier Zubiri emerge en el contexto de la filosofía fenomenológica del siglo XX y trata de reivindicar y redefinir el problema de lo real. Nuestro propósito es rescatar esa postura zubiriana y compararla con la filosofía de Martin Heidegger. Ambos pensadores problematizan la cuestión metafísica de lo real y confrontan sus planteamientos en los temas del ser, el hombre, el mundo y las cosas.

\* Estudiantes de la Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales, ITESO. Emails: ichh93@hotmail.com; invenuz@gmail.com; marianodanush@hotmail.com; d.martinez.z@hotmail.com



## INTRODUCCIÓN

De la filosofía fenomenológica podemos rescatar la discusión sobre la subjetividad y el “volver a las cosas mismas”. La fenomenología, sin embargo, ha omitido el tema de la realidad de las cosas por tratarse, generalmente, de un tema que nos remite a cierto realismo ingenuo. El filósofo español Xavier Zubiri presenta una propuesta que no elimina la discusión contemporánea sobre la subjetividad, pero añade una nueva forma de pensar el tema de la realidad. El presente ensayo se propone comparar la filosofía heideggeriana con la zubiriana a propósito de tres aspectos medulares: 1) La cuestión de *habérselas con las cosas*, 2) el asunto del *mundo* y 3) el problema del ser y el hombre. Justificamos la elección de estos temas por la fundamental importancia que tienen en ambos sistemas filosóficos y porque, además, son puntos de contraste y similitud entre dos filósofos de tradición similar.

Se nos presenta de manera ineludible la necesidad de extender nuestra exposición al ámbito noológico de Xavier Zubiri. El filósofo español, al tematizar cuestiones metafísicas, ha creído necesario complementarlas con su reflexión epistemológica. Las razones que ha aducido son las mismas que nosotros recuperamos en este trabajo: la metafísica tiene una verdad que le es propia, pero pende, en buena medida, del modo como el objeto que es término del problema se *presente* ante el hombre.<sup>1</sup> Esto es, no podemos hablar de metafísica sin la conjunta reflexión epistemológica/noológica.

Según Zubiri, lo que la filosofía estudia no es la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal. Es decir, distinto a lo que pensaban los filósofos modernos, no nos preguntamos por el *conocimiento en cuanto tal* sino por la *presentación* del objeto conocido: “el enfoque de la cuestión es una precisión; un intento de precisar cómo se presenta lo

1. Xavier Zubiri. *Sobre el hombre*. Alianza Editorial: Madrid, 1986, p. 10

real como real ante el hombre”.<sup>2</sup> Cargando sobre los hombros una tradición filosófica que se ha dedicado a criticar los residuos de realismo ingenuo, es sin duda un reto hablar una vez más de realidad. Pero ¿a qué se refiere con este término?

Adoptamos como clave de lectura de la siguiente reflexión lo mismo que Antonio González sugiere en su libro *Estructuras de la praxis: Ensayo de una filosofía primera*:<sup>3</sup> la realidad para Zubiri es, fundamentalmente, alteridad. *Aquello* que al hombre se le presenta lo hace como siendo otro, esto es, como ‘de suyo’. Este ‘de suyo’, o *suidad*, es siempre forma y nunca contenido: a esto se refiere la expresión *formalidad de realidad*. Una vez mencionadas estas nociones, esperamos que en la exposición se vayan clarificando a la vez que desarrollamos los puntos esenciales del ensayo.

## EL HABÉRSELAS CON LAS COSAS

Uno de los principales puntos de contraste entre el sistema zubiriano y el heideggeriano se localiza en esta cuestión, pues aunque ambos buscan elaborar la fenomenología de la manera más consistente posible, a este respecto difieren de manera notable.

Como es bien sabido, Heidegger fue uno de los primeros pensadores en mostrar la profundidad de la cuestión hermenéutica, pues si bien es cierto que antes de él esta práctica ya se había colado en la reflexión filosófica —pensemos por ejemplo en Dilthey—, nunca lo había hecho de manera tan radical; quizá, en todo caso, un notable precursor de este giro fue Nietzsche con su popular aforismo “*no hay hechos, sólo interpretaciones*”.

2. *Ibidem*, pp. 10-11

3. Antonio González. *Estructuras de la praxis: ensayo de una filosofía primera*. Trotta: Madrid, 1997, p. 39.

Pues bien, para Heidegger el hombre se encuentra siempre arrojado a un mundo, dentro del cual comparecen los demás hombres y el resto de las cosas. Pero este comparecer de lo otro no sucede nunca a la manera de entes que se nos presentan, primariamente, desnudos de sentido, sino que muy por el contrario todos ellos, desde su contacto más inmediato con el hombre, son entregados desde un extenso horizonte de sentido, al que por motivos de la brevedad de la exposición llamaremos *pre-comprensión*. Sólo dentro de la pre-comprensión es posible que el hombre articule sus interpretaciones del ser de los entes —o como se propone el proyecto filosófico heideggeriano, del ser en general—, y fuera de ella no es posible pensamiento alguno.

De este principio original se derivan innumerables consecuencias, de las cuales ahora recuperamos solamente la que compete a nuestra comparación: si por principio todo es interpretación, articulada dentro de una particular pre-comprensión ¿es aún relevante preguntarse por la realidad en sí de cualquier cosa? Para Heidegger esta pregunta resulta más bien absurda, pues ella aún cree posible el hecho de privilegiar una interpretación por sobre las demás, interpretación que sólo es posible dentro de un determinado horizonte de sentido, mismo que, diría Nietzsche, “*procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas*”.<sup>4</sup>

Ahora bien, aun no habiendo interpretaciones *reales*, es posible hablar de interpretaciones generales. Hay, para Heidegger, un modo cotidiano y generalizado de estar en el mundo. Éste consiste en estar situado entre cosas que son útiles para el hombre, sobre los cuales se apoya la existencia para hacerse a sí misma trascender.<sup>5</sup> Antes, por ejemplo, de que la roca sea para el hombre un objeto mineral de consistencia dura y áspera, es un proyectil, un pisapapeles, algo que nos hace tropezar... o

4. Friedrich Nietzsche. *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral*. Tecnos: Madrid, 2010, p. 27.

5. Xavier Zubiri. *Sobre la realidad*. Alianza Editorial: Madrid, 2001, p. 14.

cualquier otra cosa. El hombre, pues, mantiene originalmente un trato eminentemente pragmático con el mundo. Éste es el modo primario en que los entes comparecen ante el hombre: no *siendo-en-sí*, sino *siendo-para-algo*. Precisamente porque el ser de los entes consiste originalmente en ser útiles que remiten hacia algún propósito —un *proyecto* existencial, que puede ser tan nimio como abrir la puerta—, su ser no se encuentra en ellos mismos, sino en algo previo: justamente en la red remisional que, obviando algunos matices, llamaremos, por ahora indistintamente, *significatividad*, *mundaneidad*, o sencillamente *mundo*.

El sentido —entregado siempre desde la pre-comprensión— es previo a la cosa. Sentido que, como hemos visto, es cotidianamente de utilidad; la interpretación del ente como objeto en sí —que Heidegger denomina *interpretación en cuanto apofántica*—, independiente de su ser-para-algo, es una interpretación ulterior y nunca original.

Zubiri concede validez al análisis existencial heideggeriano, aunque no sin ciertas reservas. Ante todo, el pensador español se pregunta si está justificada la exclusión del tema de la sensibilidad en el pensamiento filosófico. La fenomenología actual, reprocha Zubiri, ha puesto la atención únicamente en el fenómeno del sentido, creyendo innecesario profundizar en la realidad, esto es, en la manera en que las cosas se presentan al hombre. En la exposición de Heidegger que hemos revisado este hecho es patente: es anterior el fenómeno de la mundaneidad al del ente concreto; es anterior el todo a la parte.

Las explicaciones que la fenomenología actual ofrece a este respecto son, en todo caso, confusas e insuficientes. Se considera una suerte de *factum brutum* como punto de partida y se cree que con eso la cuestión no requiere más refinamientos. Por ello Zubiri emprende una rigurosa descripción fenomenológica del acto de presentación de las cosas al hombre, expuesto a profundidad en su trilogía de la inteligencia sentiente, y recuperado aquí de forma sintética y parcial. Es a esto a lo

que nos hemos referido antes con que y al hablar de la metafísica del filósofo español, es también necesario tomar en cuenta de su noología.

Su perspectiva sostiene que la tradición filosófica buscó eliminar de la intuición cualquier dimensión intelectual, volviéndola una especie de puente inmediato entre el hombre y las cosas en donde no hay conceptos, recuerdos ni lenguajes que medien este tránsito. Estos esfuerzos para mantener la *intuición pura* obviaron una dimensión fundamental de ésta: su aspecto cognitivo,<sup>6</sup> o en otras palabras, su aspecto formalizador. Esta forma en la que la intuición nos conduce a las cosas consiste en alteridad.<sup>7</sup> Sí, dice Zubiri, es cierto que las cosas se me presentan a mí, que me afectan subjetivamente, que es a mí a quien dejan impresionado; pero esta impresión sucede siempre de la misma manera: como no siendo producto mío —no como en la engañosa ensoñación cartesiana que tanto le hace dudar—, sino precisamente como siendo algo distinto a mí; como siendo *alter*, como perteneciendo a sí misma. En pocas palabras, como siendo de suyo. Podrán las paredes, ejemplifica Zubiri, no ser del color con que las vemos; podrá el color no ser nada en sí mismo si prescindimos de la relación de nosotros con las cosas y, sin embargo, el hecho es que de ello tenemos impresión en formalidad de realidad; es decir, un *como si* fueran ‘de suyo’, independientes a nuestra experiencia. Hay que aclarar rápidamente que aunque del análisis zubiriano se desprenden otras dos características de la forma en que la realidad se nos presenta, ahora sólo nos interesa la *suidad*.

Pues bien, esta aprehensión de la cosa, de acuerdo con Zubiri, es primaria y anterior a todo sentido. Es el modo de intelección más fundamental, el primero de todos los modos de intelección. Es esta primacía la que le confiere el nombre de Aprehensión Primordial de Realidad (APR).

6. *Ibidem*, p. 21

7. *Ibidem*, p. 23

El sentido, la posibilidad de la interpretación, el ir intelectivamente a una cosa desde otra, son modos de intelección ulteriores que corresponden no a la APR sino al Logos, que entiende justamente la cosa real desde el campo de realidad, es decir, que va del todo a la parte (paralelo a lo que Heidegger quería hacer con la mundaneidad). Esta es la razón por la que Zubiri reprocha a su maestro no haber emprendido un análisis fenomenológico suficientemente radical y originario.

A propósito de este posicionamiento zubiriano con respecto a la fenomenología de Husserl y Heidegger, Juan José García escribe:

En Husserl todo se ha tornado al final sentido. La propia distinción entre cosa-real y cosa-sentido tiene lugar dentro de la esfera del sentido. En Heidegger la apertura primordial a los entes está desde el comienzo mediatizada por el interés vital; las cosas son antes que nada utensilios. En definitiva, para el fenomenólogo las cosas son cosas-sentido, entes-a-la-mano, posibilidades de vida.<sup>8</sup>

Zubiri, como hemos visto, no niega la influencia que tienen las cosas-sentido en la vida humana, es decir, no niega del todo la filosofía heideggeriana ni husserliana; probablemente la aprehensión primordial de realidad del hombre siempre se dé acompañada, al menos, de alguna de las otras dos operaciones con las que la inteligencia llega al conocimiento (logos y razón).<sup>9</sup> Pero que la experiencia humana ocurra siempre desde determinado eje interpretativo no nos exenta de la tarea de distinguir los momentos de la experiencia, ni de determinar cuál de ellos sea el más original.

En conclusión de este apartado, y si se nos permite la tosquedad de los términos con el fin de volver más notables las diferencias, para Heide-

8. Juan José García. "Realidad y cosa-sentido en la filosofía de Zubiri" en *The Xavier Zubiri Review*, Universidad de Montevideo: Montevideo, vol. 6, 2004, p. 95.

9. *Ibidem*, p. 93.

gger el ser más primario de los entes es el ser-para-algo, mientras que en Zubiri es el ser-de-suyo, o el ser-en-alteridad.

## EL ASUNTO DEL MUNDO

Teniendo en cuenta lo anterior, a propósito de la distanciación de Zubiri con Heidegger, nos toca profundizar aquí el asunto del mundo. Ambos autores desarrollan este problema sobre la base de la confrontación primaria y radical que se da entre el hombre y los entes.

Como hemos dicho anteriormente, para Heidegger el útil está siempre *respeccionado* a otros útiles; intrínsecamente se remite a otros útiles debido a la red significativa que cada útil posee en relación con el hombre: el martillo dirige al clavo, y éste a la madera, y de vuelta al martillo, etc. Es esta dimensión del sentido la que hace posible que las cosas se muestren como *volcadas* o como referidas a otras. Ahora, esta respectividad que parece poner las cosas en una especie de telaraña armónica y significativa, no es propiamente lo que se entendería como mundo. Dado que en esta telaraña lo que se muestran son las cosas como útiles, éstas sólo pueden ser significativas a un ente preeminente, el *Dasein*. Es al *Dasein* al que se le muestran las cosas en su dimensión pragmática y significativa, y es él quien de alguna manera se las apropia, es decir, las hace suyas. Esto no significa que ejerza un poder o control sobre ellas, sino que se las apropia con cierta familiaridad. Para que las cosas se muestren así han debido estar en algún lado: aquí es donde aparece en escena el *mundo*.

El mundo para Heidegger no tiene primariamente un carácter físico; el mundo no es contenido o espacio de cada cosa en concreto, ni siquiera la suma de todo lo que aparece, sino que primariamente tiene carácter de *proyección*. La distinción es fundamental porque, en efecto, del mundo no tenemos una experiencia empírica que justifique el encuentro con las cosas, sino que ha de mostrarse *proyectivo* para que las cosas

se presenten particularmente y referidas unas con otras. Dice Zubiri al respecto: “El mundo, pues, es el *Woraufhin des Entwurfs* [horizonte del esbozo de posibilidades], de un *Entwurf*, de un bosquejo; y, desde luego, en ese bosquejo de posibilidades es donde yo me encuentro con las demás cosas”.<sup>10</sup>

Esta proyección consiste en ser dirección del bosquejo de posibilidades de mi existencia; por eso es que el *Dasein* no sólo puede apropiarse de las cosas, sino que de hecho tiene que hacerlo para que se muestren como posibilidades. Podemos preguntarnos ¿cómo es que el mundo, en su carácter de *proyección*, hace que las cosas se muestren como posibilidades si se necesita al mismo tiempo que las cosas se muestren como estando en éste?, ¿no hay una especie de petición de principio que señala cómo las cosas aparecen en un mundo, pero al mismo tiempo no es posible que aparezcan sin haber antes proyectado ese mundo? Zubiri apunta a este problema preguntándose: “¿Es verdad a última hora que lo radical en el mundo sea el hacia qué del bosquejo y no aquello en lo que apoyo los pies para bosquejar?”<sup>11</sup> Sin embargo, Heidegger reconoce un momento de encuentro primario con las cosas al que llama *factum brutum*, pero no expresa su debida fundamentación o consistencia. El problema del *mundo* queda a flote. ¿En qué consiste entonces este encuentro primario con las cosas, este *factum brutum*?, ¿qué es lo que podemos decir del mundo?

Zubiri dirá, a propósito de la telaraña significativa en la que se suscribe Heidegger, que la respectividad de las cosas no es algo añadido ni externo a ellas, sino que es una condición de ellas. Las cosas están vertidas unas a otras por su condición de realidad.<sup>12</sup> Es un mutuo estar. Por eso señala que la realidad es constitutivamente respectiva, y esta

10. Xavier Zubiri, *Sobre la realidad*, op. cit., p. 134.

11. *Ibidem*, p. 135.

12. *Ibidem*, p. 137.



condición es la que hace posible que nosotros podamos hacer conexiones causales entre las cosas.

Esta condición respectiva es la manera en que Zubiri explica la unidad de las cosas: “como las piezas de un reloj, que a cada una le tiene sin cuidado la otra y, sin embargo, ninguna es lo que es sino vertida hacia las demás, la realidad es constitutivamente respectiva y es por ello por lo que puede haber conexión”.<sup>13</sup> Sin embargo, hace una distinción fundamental para entender la diferencia radical entre su concepción de *mundo* y la de Heidegger. La distinción es la siguiente: se puede hablar de unidad respectiva de las cosas en dos sentidos, 1) como *cosmos* y, 2) como *mundo*. La unidad respectiva de las cosas en razón de su talidad, es decir, la conexión cualquiera de las cosas, es el *cosmos*. La unidad respectiva en una dimensión trascendental, es decir, la realidad en tanto que realidad, es lo que entendemos como *mundo*. Con esto, Zubiri criticará la pretensión de Heidegger de que el mundo sea la base sobre la cual se estatuye el encuentro con la realidad y la estructura misma del ser.

El mundo, dice Zubiri, “sólo es posible como mundo en tanto que yo como realidad y las cosas como realidades estamos en una intrínseca respectividad la una respecto de las otras”.<sup>14</sup> Es la unidad interna respecto de las cosas reales y de mí mismo como realidad en la que yo me apoyo para esbozar mis posibilidades. Zubiri hace notar que Heidegger resbala contra la superficie real de las cosas mismas al identificar el mundo con el esbozo mismo de posibilidades. El mundo es, más bien, escenario de posibilidades, pues no podemos ignorar el choque con la realidad que pone de manifiesto el protagonismo de las cosas y su dimensión trascendental. Teniendo estas concepciones como base, toca ahora preguntar: ¿cuál es ese momento en donde las cosas se refieren unas a otras trascendentalmente?

13. *Idem.*

14. *Ibidem*, p. 140.

## EL SER

Por último, hay que desarrollar el tercer punto que propusimos para el ensayo: la diferencia entre la concepción zubiriana y la heideggeriana del *ser*. No sólo se trata de una diferencia conceptual, sino que ambos filósofos hablan de modos distintos de llegar al ser.

Para hablar de este tema hay que retomar lo que se dijo en los apartados anteriores: ya sabemos que el filósofo español busca el fundamento en la realidad y comprende ésta como respectividad. Las cosas no están aisladas en el mundo, sino que cada una es respectiva a las demás, en sí misma y de suyo. No se trata de una relación añadida, sino que, como ya decíamos, el mundo es esa respectividad misma en que todas las realidades “están por el hecho de ser reales y no simplemente por ser tal o cual, de tal o cual índole. Esta respectividad es común a todas las cosas que hay en el Universo”.<sup>15</sup>

Ambos filósofos hablan de una apertura campal, pero desde distinta perspectiva: Zubiri la enfoca en la realidad, en las cosas que son ‘de suyo’; Heidegger, por su parte, enfoca esta apertura en el *Dasein*, en la existencia en sí misma. “Mientras que en Zubiri el hombre va obligado por el movimiento en ‘hacia’ de la propia realidad y su dar de sí transcendental, en Heidegger, del hombre depende todo, del movimiento existencial del *Dasein*”.<sup>16</sup>

Es por ello que, en cierto sentido, Heidegger es un subjetivista con respecto al realismo zubiriano. Para Heidegger, el mundo es el “hacia qué” del esbozo de posibilidades de la existencia del *Dasein*, pero entonces el mundo no es sino *mi* mundo, ya que sólo a través del bosquejo de

15. *Ibidem*, p. 217.

16. Antonio Paredes Gascón. *La trascendencia en Xavier Zubiri y su relación con Heidegger y Lévinas*. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía: Madrid, Julio 2011,

mis posibilidades me topo con las cosas. El *Dasein* mismo es el fundamento de este subjetivismo. Sin *Dasein* no hay existencia alguna ni hay ser. Y es en el ser más puro en donde Heidegger quiere encontrar el sentido: es por eso que se debe hacer la famosa distinción entre lo óntico y lo ontológico, para rescatar eso que la historia de la filosofía ha olvidado: el ser.

Por otro lado, para Zubiri el “hacia” es distinto, se nos da impresionamente,

[...] de ahí que el hombre, en su primaria impresión de realidad, quede vertido no sólo hacia las cosas por lo que las cosas tienen de contenido específico, sino que queda instalado en la realidad, cualquiera que ella sea. Por su impresión de realidad el hombre se encuentra específicamente instalado en la realidad en cuanto tal.<sup>17</sup>

Por ello, para este filósofo no es verdad que el ser sea un acontecer y que no se dé más que en eso que llamamos *existencia humana*. Como si, de no haber *Dasein*, no hubiera ser. Las cosas tienen un ser independientemente de todo *Dasein*, si bien no habría una inteligencia capaz de hacer tal distinción, pues se trata de dos aspectos de la actualidad de lo real. “Lo que no existiría entonces no es el ser, sino el ser en tanto que ser”.<sup>18</sup> Tenemos, pues, que esclarecer lo que Zubiri entiende por *ser*. Consiste en una actualidad, pero ulterior a la actualidad de lo real. La razón es que el ser se funda en la realidad y no al revés. Tenemos pues, que el ser es siempre actualidad ulterior de la realidad; ulterior porque es algo fundado en lo que ya es realidad actual determinada por sus notas.<sup>19</sup> “El ser supone, por tanto, la realidad, y presupone lo abierto del mundo. En cuanto tal el ser es una actualidad ulterior a la

17. Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, op. cit., p. 37-38.

18. *Ibidem*, p. 151.

19. *Ibidem*, pp. 156-157.

simple realidad y, por tanto, una re-actualización del haber en propio de la cosa real”.<sup>20</sup> Es en la realidad en la que el hombre está como sustantividad abierta. Las cosas ante las que está abierto se presentan impresivamente. La aprehensión de intelección sentiente es conforme del tratar con las cosas que se presentan en la realidad.<sup>21</sup>

Zubiri sitúa al hombre como uno más entre las cosas que conforman el mundo de la respectividad: él mismo es respectivo. Es por ello que no le da la primacía que sí le da Heidegger al *Dasein* con respecto al ser.

Finalmente, Heidegger utiliza un método distinto al de Zubiri para llegar al ser. Éste, al estar volcado a la realidad, buscará el sentido en el sentir. Por ello le da tanta importancia a la APR. Heidegger lo busca en la comprensión. Para Zubiri, no es ese el acto elemental y radical de la inteligencia. Primariamente no aprehende la realidad por vía de comprensión sino en un sentir del que la inteligencia es intelección intrínseca y que la convierte, por consiguiente, en inteligencia sentiente. Lo propio de la inteligencia sentiente, como de todo sentir, es aprehender la cosa en impresión, impresión de realidad. Inteligencia, porque lo aprendido lo es como real; sentiente, porque lo es en impresión.

Así, pues, concluimos este apartado de nuestro ensayo con este último contraste entre ambos planteamientos filosóficos: mientras para el filósofo español las cosas tienen un ser independientemente de todo *Dasein*, para el filósofo alemán el ser es un acontecer y no se da más que en la existencia humana.

20. Pedro Cerezo Galán. “Idea y ámbito de la metafísica en Ortega y Zubiri” en Jorge J. E. Gracia *et al.*, *Concepciones de metafísica*. Trotta: Madrid, 1998, p. 280.

21. Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, *op. cit.*, p. 72.

## CONCLUSIÓN

En el presente ensayo se ha desarrollado parte del planteamiento de Xavier Zubiri sobre la realidad a partir de tres factores fundamentales: 1) La cuestión de habérselas con las cosas, 2) el asunto del *mundo* y 3) el problema del ser y el hombre. Su esfuerzo por traer de vuelta la idea de realidad a la discusión filosófica se vuelve más nítido cuando se le compara con la postura de otro autor. En este caso, Heidegger nos ha ayudado a entenderlo con mayor detalle. Concluimos, pues, que para Zubiri la labor de la filosofía es estudiar la realidad, esto es, la alteridad radical, lo 'de suyo'. La realidad es, primariamente, la forma como se le presentan las cosas al hombre.

La fenomenología actual ha puesto atención únicamente a la cosa-sentido y Heidegger es uno de los autores con los que Zubiri confirma esto. Las cosas se me presentan y me afectan subjetivamente, pero lo hacen como siendo otras, pertenecientes a sí mismas. Por eso es importante que la filosofía no olvide el problema de lo real. Esto no es una vuelta al realismo ingenuo, pero sí una propuesta para reubicar a la filosofía y algunas de sus categorías, y determinar el momento de la experiencia más originario. Mientras que para Heidegger es el útil, o el ser-para-algo, para Zubiri el momento más originario es ser-de-suyo.

En nuestro trato con las cosas proyectamos el mundo que está detrás de ellas. En esto se basa Heidegger para pensar la mundaneidad como una red de significatividad, en donde el útil está siempre respeccionado a otros útiles. Para el filósofo alemán, la realidad se funda en el mundo de significados. Mientras que para Zubiri no es así. El mundo es posible siempre porque yo como realidad y las cosas como realidades estamos en una intrínseca respectividad. No es primero el mundo y luego la realidad, sino lo contrario. Desde esta perspectiva, dada la no-dependencia del ser de las cosas de un *Dasein*, no tiene cabida hablar del ser como acontecer a la manera como lo hizo Heidegger.

## BIBLIOGRAFÍA

- Cerezo Galán, Pedro. “Idea y ámbito de la metafísica en Ortega y Zubiri” en Jorge J. E. Gracia *et al.*, *Concepciones de metafísica*. Trotta: Madrid, 1998, pp. 255-292.
- García, Juan José. “Realidad y cosa-sentido en la filosofía de Zubiri” en *The Xavier Zubiri Review*, Universidad de Montevideo, Montevideo, vol. 6, 2004, pp. 89-97.
- González, Antonio. *Estructuras de la praxis: ensayo de una filosofía primera*. Trotta: Madrid, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral*. Tecnos: Madrid, 2010.
- Paredes Gascón, Antonio. *La trascendencia en Xavier Zubiri y su relación con Heidegger y Lévinas*. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía: Madrid, julio de 2011.
- Zubiri, Xavier. *Sobre el hombre*. Alianza Editorial: Madrid, 1986.
- . *Sobre la realidad*. Alianza Editorial: Madrid, 2001.

## La perpendicularidad entre el *proton kinoun*<sup>1</sup> aristotélico y los conceptos de divinidad y nada absoluta

DR. HÉCTOR SEVILLA GODÍNEZ\*



**Abstract.** Sevilla, Héctor. *The perpendicularity between the aristotelian proton kinoun and the concepts of divinity and absolute Nothingness.* This essay addresses the specific perpendicularity of Aristotle's concept of *proton kinoun* and that of Absolute Nothingness. To this end, it looks at the problem of substance in the philosophy proposed in *Metaphysics*, along with the solution offered by Stagira's most famous son in response to the dilemma of non-being. It also analyzes the goodness that Aristotle posited in the ultimate end and the impossibility of linking current conceptions of divinity with the explanation of the finalism of the mutable. Finally, it offers a proposal in the conclusion: a conception of Nothingness that opens up a particular space in the hermeneutic development of contemporary thought.

**Resumen.** Sevilla, Héctor. *La perpendicularidad entre el proton kinoun aristotélico y los conceptos de divinidad y Nada absoluta.* En el presente ensayo se aborda la particular perpendicularidad del concepto del *proton kinoun* aristotélico y el de la Nada Absoluta. Para ello, se profundiza en el problema de la sustancia en la filosofía propuesta en la *Metafísica*, así como en la solución que el filósofo de Estagira ofrece ante la disyuntiva del no-ser. Se propone también un análisis sobre la bondad que Aristóteles concebía en el fin último y la imposibilidad de vincular las concepciones actuales de divinidad con la explicación del finalismo de lo móvil. Finalmente, se ofrece una conclusión propositiva con respecto a una concepción sobre la Nada que posibilite un espacio particular en el acontecer hermenéutico del pensamiento contemporáneo.

\* Miembro del SNI y de la Asociación Filosófica de México; profesor e Investigador del Centro Universitario Valles de la Universidad de Guadalajara, hectorsevilla@hotmail.com

1. *Proton kinoun* es un término utilizado por Aristóteles para referirse al motor primero o motor primario, después conocido como Motor Inmóvil o aquello que mueve todo sin ser movido. En el *Diccionario Enciclopédico de Teología* Arnaldo Schüler lo define como "la descripción aristotélica de Dios" (p. 380).

## INTRODUCCIÓN

En la *Física*, Aristóteles había propuesto los lineamientos conceptuales y teóricos que seguiría posteriormente en sus siguientes escritos. Aquello que deseaba demostrar en aquella obra se muestra de nuevo con otras profundidades en el texto de la *Metafísica*. El filósofo de Estagira quiso mostrar en los libros primero y segundo de la *Física* que el Universo es una unidad funcional. De acuerdo con Düring, en las obras de Aristóteles “el no-ser fue reducido a concepto gnoseológico e identificado con lo no perceptible”,<sup>1</sup> es decir, el no-ser no fue contemplado en todo lo que podría en sí significar en las cuestiones aristotélicas. Probablemente de esa premisa partió para elaborar su concepto de Unidad, la cual requería de la negación del no-ser.

El artículo aborda algunos de los libros de la *Metafísica*<sup>2</sup> y se profundiza en las consecuencias que para Aristóteles tuvieron las cuestiones sobre el movimiento, el tiempo y el espacio, es decir, las implicaciones de cuestiones físicas desde una perspectiva de filosofía primera. Ya que es sabido que la *Metafísica* no fue propiamente ordenada por Aristóteles, sino que sus libros son lecciones independientes que fueron recopiladas por Andrónico<sup>3</sup> en una obra conjunta sin orden cronológico, citaré los libros específicos más que la generalidad del compendio de *Metafísica*, nombre que, además, tampoco fue acuñado por Aristóteles, quien más bien se refería a la filosofía primera. La metafísica es una realidad suprasensible, sin movimiento (los noúmenos) y la física es una realidad sensible, con movimiento (los fenómenos).

Aunque en *Alpha* se advierte que el conocimiento de las causas es entendido como la intención de la filosofía, en *Beta* se aborda con

1. Ingemar Düring. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. UNAM: México, 2005, p. 321.

2. Aristóteles. *Metafísica*. Gredos: Madrid, 1994.

3. Ingemar Düring, *op. cit.*, p. 447.



la misma misión el conocimiento del fin último. No concuerdo con Düring cuando afirma que existe en ello una contradicción,<sup>4</sup> dado que considero que así como el fin último es lo que causa las causas, del mismo modo las causas se dirigen al fin último y la contradicción se desvanece. Si el estudio de los primeros principios es lo que le corresponde a la filosofía, entonces estos primeros principios están relacionados, a su vez y de manera intrínseca, con el fin último y con las causas. Por ello abordaré tanto las cuestiones del fin último como las causas del movimiento.

Conscientemente he dejado fuera al libro *Kappa* ya que este escrito, desde su origen, se compone de diversas ideas en ocasiones contradictorias. Lo mismo opinan Auguste Mansion y Paul Natorp.<sup>5</sup> pues consideran que el texto fue reelaborado y ordenado tras la muerte de Aristóteles e, incluso, Düring afirma que: “jamás citaría formulaciones de *Kappa* aisladas como palabras de Aristóteles [...] puesto que ningún escrito posterior contiene referencias a éste”.<sup>6</sup>

Abordaré enseguida algunos de los lineamientos principales de la concepción aristotélica de sustancia así como su particular implicación con la concepción de divinidad. Igualmente, me centraré en la categoría de inmovilidad del Motor aristotélico, su relación con la divinidad y las referencias al mismo respecto en el escrito *Lambda*.

## 1. LA SUSTANCIA EN LA METAFÍSICA

Para Aristóteles “las cosas se descubren plenamente cuando se demuestra la dependencia de éstas a sus causas”;<sup>7</sup> es por ello que la metafísica no es ciencia sino sabiduría y no sólo simple sabiduría sino sabiduría primera, en el entendido de que busca ver lo que no se ve. Va

4. *Ibidem*, p. 427.

5. *Ibidem*, p. 434.

6. *Ibidem*, p. 435.

7. Mauricio Beuchot. *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. UNAM: México, 2004, p. 82.

más allá de lo sensorial y busca la esencia y, por tanto, si la Nada está relacionada con la esencia del ser entonces la cuestión de la Nada es un tema implicado forzosamente en el ideario metafísico.

En el momento en que Aristóteles tocó los límites de la física de su tiempo —que para el Estagirita fue una ciencia de la forma del ser móvil en tanto que móvil y material— fue cuando surgió la necesidad de otra ciencia que versara sobre los seres inmóviles e inmateriales. La filosofía es el motor de la ciencia en ese sentido.

Por otro lado habría que asentar, junto a Mauricio Beuchot , que:

el sujeto [y objeto] principal de la metafísica es el ente en cuanto tal [...] lo encontramos sobre todo en las sustancias sin excluir del ser a los accidentes, sino haciéndolas depender de ellas en cuanto al ser; y, entre las sustancias de manera más inminente en las inmateriales.<sup>8</sup>

La metafísica define en función del ser así como la física lo hace en función del movimiento. El ser no es un género, todos los sentidos del ser deben referirse a un sentido general único, que no agota al ser mismo. La filosofía no se ocupa de los objetos particulares o de sus accidentes; estudia la relación de cada uno de estos objetos bajo la relación del ser en cuanto ser. De ahí que cabe preguntar: ¿es el movimiento el paso del ser al no ser que es? Mi respuesta es afirmativa dado que somos seres en movimiento debido a la imperfección, por ello nuestra contingencia supone la necesidad y la necesidad existe en medida de la ausencia; por tanto, la ausencia (el no-ser) permite el movimiento.

La Nada es incontingente pues no necesita de algo para ser lo que es, incluso sin la existencia de otros entes: la Nada es e incluso podría serlo más. La Nada es, en ese sentido, la causa incausada que permite

8. *Ibidem*, p. 92.

descubrir las cosas. Siguiendo con esa línea, el ser es un accidente de la Nada por el cual la Nada se muestra. La causa del movimiento del ser es la Nada que, por lo tanto, es el Motor Inmóvil. Ésa es una perpendicularidad conceptual entre el Motor Inmóvil aristotélico y la Nada, entendiendo por perpendicularidad el *cruce* o vínculo de dos conceptos en un solo punto particular, a saber: el del cruce mismo. El ser es una muestra imperfecta —por lo tanto captable— de la Nada. Podríamos referir la necesidad de una ontología de la Nada, comenzando por decir que la Nada es la causa última de las cosas, aquello a lo que se dirigen y esto explicaría la condición maleable del hombre y las cosas, así como la posibilidad del cambio.

En lo que se refiere a la sustancia, de ésta podremos decir que no es la materia, tampoco la forma pues ésta depende de la materia. Para Beuchot “la sustancia es la causa”<sup>9</sup> y conocerle implica un camino etiológico-ontológico-usiológico (causas, ser, sustancia). La sustancia es el ser primero. ¿Podría ser la Nada la sustancia? No. Si la Nada fuera la sustancia y la sustancia es lo que le permite a un ente ser eso que es, entonces todo sería la Nada y no es así como percibimos el mundo. Por otro lado, ¿es el ser contrario a la Nada? Tampoco. La Nada no tiene potencias, por lo que la antítesis de la Nada no podría ser la no-Nada puesto que entonces sería una potencia de la Nada y se rompe su incontingencia. El ser es un accidente que surge en el contexto de la Nada mas no es creado por ella, sino, como veremos, por una causa eficiente.

Para Aristóteles la potencia no es no-ser sino ser en potencia. Se equipara la potencia con la posibilidad de pasar de un tipo de ser a otro tipo, sólo con cambios categoriales breves como la cualidad o la cantidad. Ahora bien, si hablamos de cambios sustanciales habría que considerar si se trata de un cambio del ser al ser o más bien del ser al no-ser; por tanto, tenemos que reconocer el sentido de este último. Además, en

9. *Ibidem*, p. 103.

caso de que releguemos al no-ser como simple potencia de que lo que es deje de ser sustancialmente eso que es, entonces, de cualquier modo, aun en los cambios no sustanciales, debemos considerar a la Nada (que no es sólo no-ser) puesto que se incluiría igualmente en las potencias. Eso que antes aún no era ciertamente estaba en posesión de la Nada como lo *no nacido aún* en una modalidad del ser.

Podemos afirmar con todo esto que “la sustancia tiene prioridad absoluta en el ser, mientras que la forma la tiene en el devenir y en el hacer”.<sup>10</sup> Las cualidades de la sustancia son: no tener contrario, lo que la hace inmóvil; el ser indivisible y carecer de más y de menos; así como el ser una en sí misma y principio de unidad. Por ello, sólo en el cambio sustancial es que el ser deja de ser o deja de estar en el ente. Recordemos que para el Estagirita las categorías del cambio son de sustancia, de cualidad, de cantidad o de espacio.

Para Giovanni Reale, la síntesis de la idea de la sustancia aristotélica es “no inherente, no contingente, determinada, única y en acto”.<sup>11</sup> Por lo anterior, la Nada no es la sustancia y la sustancia no es el Motor Inmóvil tampoco, sino que sólo se refiere a cada organismo o cosa individual. Coincidimos entonces en que “la sustancia aristotélica en cuanto estructura ontológica inmanente de la cosa no debe confundirse con el universal abstracto”,<sup>12</sup> refiriéndonos a la sustancia de las cosas sensibles.

A pesar de estas pistas, ciertamente “el Estagirita no parece decidirse a una utilización invariable de sustancia, y esto obedece a la misma ambigüedad de la metafísica, más que a su sola indecisión”.<sup>13</sup> Sin embargo, Beuchot mantiene en sus conclusiones que

10. *Ibidem*, p. 105.

11. Cfr. Giovanni Reale. *Introducción a Aristóteles*. Herder: Barcelona, 1985, p. 55.

12. *Ibidem*, p. 58.

13. Mauricio Beuchot, *op. cit.* p. 106.

Dios no es la sustancia de todas las sustancias sensibles (eso sería panteísmo), pero es la sustancia imperecedera e inmutable; y, al ser el primer analogado entre ellas, se coloca como el prototipo de todo ser. Nos sirve de lente para ver aumentado a toda su magnitud el ser pequeño que se alcanza en las sustancias mudables.<sup>14</sup>

El término de Dios en Aristóteles no tenía, por supuesto, la significación actual, por lo que hemos de analizar otras soluciones a la cuestión de lo primero inmutable. La Nada podría ser otro lente más adecuado, como se planteará a continuación.

## 2. SOBRE LA DIVINIDAD ARISTOTÉLICA

Según Beuchot,<sup>15</sup> Aristóteles propone la Teología como el culmen de la ciencia, pero ha de ser una teología desimpregnada de los intereses básicos de los mitólogos. Quizás el primer paso para desimpregnar de mitología la concepción del dios aristotélico sea precisamente dejar de llamarle “Dios” y dejar de asumir que sus explicaciones metafísicas son propiamente teología, tal como la entendemos hoy.

Aunque Aristóteles refiere claramente que “lo divino es el fin de todas las cosas y ése es su modo de moverlas”,<sup>16</sup> también asume que “el hombre no alcanza tanta libertad en su vida ni tanta capacidad teórica en su mente para comprenderlo”,<sup>17</sup> por lo que se entiende que recurre a mitos o formas de entender lo absoluto que funcionan en su propio tiempo. Debido a que el hombre no puede ser la Nada sin dejar de ser hombre, no puede tampoco entender aquello que está en la Nada misma. Lo que Aristóteles llama Dios es la Nada y, ciertamente, no se

14. *Ibidem*, p. 107.

15. *Ibidem*, pp. 108-110.

16. Aristóteles, *Metafísica*, op. cit., Alpha 2, 982b 6.

17. *Ibidem*. Alpha 2, 982b 28.

posee por completo a Dios (la Nada) sino que sólo siendo uno con él (ella) se incluiría el hombre (dejando de serlo) en ella. Cuando se afirma que Dios es y que no hay en él ninguna materia o potencia, que es la sustancia, podemos estar refiriéndonos también a la Nada que igualmente persiste por sí misma y no en otro, incluso estando en relación con lo ajeno a ella.

Con respecto a esto, Düring refiere que Aristóteles estaba consciente de que Dios era considerado por la mayoría de los pensadores de su tiempo como la causa primera y que, por ello, debía ser la más venerable.<sup>18</sup> Conuerdo entonces con la siguiente afirmación categórica sobre Aristóteles:

Por razón de la belleza sistemática se le ocurrió llamar a esta ciencia primera, teología, término que en sus escritos sólo ocurre pocas veces (...) yo estoy convencido de que Aristóteles nunca empleó después seriamente este término de teología. El nombre fue una ocurrencia casual, motivada parentéticamente, y no dejó huella alguna en sus escritos o en los de sus directos sucesores.<sup>19</sup>

Sin embargo, la supuesta teología de Aristóteles ha desempeñado un papel enorme, interpretada consciente o inconscientemente como “teología real”, y en ello tiene mucho que ver el mismo Jaeger a quien Düring califica de “excesivo” cuando supone que en la “teología aristotélica” hay muestras de un *credo* aristotélico. Por todo ello, y como hemos argumentado, “ha llegado la hora de renunciar a la expresión de la *teología de Aristóteles* o de asignarle al menos el sitio sin pretensiones que le corresponde”.<sup>20</sup>

18. Ingemar Düring, *op. cit.*, p. 188.

19. *Ibidem*, p. 192.

20. *Idem*.

La cuestión no es tratada, naturalmente, sólo por Aristóteles sino que era un tema común en su contemporaneidad, de tal modo que si para el Estagirita existía el ser en acto y el ser en potencia, para los eleatas era el Ser en acto y el no-ser con potencia de ser; y para Parménides —debido a que niega el no-ser y no asume las potencias— el esquema correcto sería un ser-ser. Si añadimos a la propuesta aristotélica la condición de que a menos de que se trate de un cambio sustancial en el que —ciertamente— nos referiríamos al no-ser, en el resto de los cambios la potencia es forzosamente implicada por el devenir. El no-ser es contingente al ser, no es una sustancia.

Por otro lado, reconoce el Estagirita que hay otras sustancias perecederas pero la única imperecedera es la sustancia primera. La sustancia como esencia se vuelve el concepto central. Por ello la cuestión del ente se reduce a la cuestión de la sustancia, entendida como lo esencial (forma-quiddidad), pero esto no agota al ente, ya que también pertenece al ente lo accidental. Hablando, precisamente, de lo accidental en el ente, habría que decir que las modificaciones del ser son meramente contextuales y que debido a su forma son posibilitadas. Si “la realidad es inteligible por la causalidad”,<sup>21</sup> entonces se puede conjeturar que la Nada permite el conocimiento del ser cuyo movimiento causa, indirectamente, no como sujeto que mueve sino como condicionalidad del movimiento.

La potencia y el acto asumen en la *Metafísica* las funciones de causa material y formal. La materia está en potencia y lo intangible en acto. Si el método aristotélico es la perspectiva causal del universo, la Nada es la sustancia causante primera. Todo esto concuerda con la idea aristotélica de que “lo primero para los sentidos es lo último para la plenitud del ser”,<sup>22</sup> así como con la inmutabilidad y eternidad de lo

21. Mauricio Beuchot, *op. cit.*, p. 143.

22. Giovanni Reale, *op. cit.*, p. 22.

divino que, además, es uno y múltiple pudiendo estar en varios lados a la vez. De hecho, como afirma Düring, “según Aristóteles, Dios y las ideas están en la naturaleza”.<sup>23</sup>

Ahora bien, referidos a las causas propuestas por Aristóteles se podría afirmar que la causa material del hombre es la carne; la causa formal es el espíritu; la causa eficiente es el caos, y la causa final es la Nada. El caos es en función del ser, la Nada es con el ser o sin él. La Nada también tiene una sustancia y esa sustancia es la insustancialidad.

Ahora bien, cuando se afirma que “Dios piensa en sí mismo pues es lo más perfecto que se puede pensar”,<sup>24</sup> hemos de reconocer que Aristóteles asume a Dios como una inteligencia que se basta a sí misma, que se asume a sí sin salir de sí. Asumo que Aristóteles no se refiere al acto de pensar pues esto supondría una antropomorfización de Dios, cuestión que es de esperar que el Estagirita tuviese superada, por lo que —más bien— se trata de la Nada que se asume a sí misma pues sólo se entra ella al ser ya ella. Lo absoluto no se piensa, sólo es. Y en ese sentido, el hombre no puede pensar en lo absoluto (al menos no adecuadamente o sin distorsiones) más que siendo lo absoluto (o integrándose a eso). La Nada abre sus brazos invisibles para el abrazo final de la fusión inalterable con todo hombre.

En ese sentido, pensando que no es la Nada sino realmente un ser-Dios que es perfecto y todo lo mueve tendríamos que preguntarnos ¿por qué hay movimientos imperfectos? Aristóteles tuvo que advertir que no es la imperfección una cualidad del primer Motor, sino que “esto es debido a otros motores suprasensibles de menor nivel y menos perfectos que generan los errores que alteran la armonía”.<sup>25</sup> Así que la creación

23. Ingemar Düring, *op. cit.*, p. 87.

24. Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, Alpha 7, 1072b 18-24.

25. Giovanni Reale, *op. cit.*, p. 65.



imaginaria de motores *desobedientes* es una consecuencia de entender como causa de todo movimiento a una divinidad con implicaciones de entidad volitiva. Esto sería muy difícil de sostener y es por ello que:

El Estagirita dejó sin explicar la relación exacta que existe entre Dios y estas sustancias y asimismo entre ellas y las esferas movidas por las mismas. La Edad Media transformará estas sustancias en las célebres inteligencias angélicas motrices, pero habrá podido realizar esta transformación en virtud del concepto de creación.<sup>26</sup>

Todo lo anterior supuso una distorsión del mensaje de Aristóteles a pesar de que, precisamente en la intención de eliminar una aparente intención volitiva en la deidad imaginada, Aristóteles asumió que Dios tendría desinterés por lo imperfecto (entre lo cual estaría lo material y en ello el hombre mismo); la deidad es así un objeto de amor que no ama pues “amar a los hombres sería una *disminutio* de Dios”.<sup>27</sup> Por tanto Dios no ama, sólo es objeto de amor. El cristianismo “corrige” a Aristóteles afirmando que Dios ama a sus creaciones, pero nuestro filósofo nunca afirmó eso.

Al provenir de la Nada los humanos iniciamos la vida como potencia infinita. A partir de lo que conocemos nos conformamos mentalmente. Somos Nada que está por llenarse. Por todo lo anterior, la implicación de Dios en lo que se ha considerado la teología de Aristóteles no es más que una forma de escapar a la posibilidad de la Nada. Pierre Aubenque reconoce que si el Estagirita afirma que todas las causas son eternas y que los primeros principios no podían ser engendrados es debido a que de no ser así “todas las cosas se disolverían en la Nada”.<sup>28</sup>

26. *Ibidem*, p. 67.

27. *Idem*.

28. Pierre Aubenque. *El problema del Ser en Aristóteles*. Taurus: Madrid, 1981, p. 326.

Aubenque advierte también que:

Nosotros no podemos hablar de la trascendencia con nuestras categorías físicas, porque lo divino está más allá de esas categorías o, mejor dicho, porque esas categorías, instrumento del discurso humano sobre el mundo, tienen sólo sentido mundano y carecen de sentido con respecto a Dios.<sup>29</sup>

Del mismo modo, la Nada, al igual que el concepto de Dios enunciado, es interpretable sólo parcialmente a partir de nuestros argumentos existentes y humanos. Hablar de la Nada es distorsionarle.

Aristóteles deja entrever que compartir con Dios la ciencia de lo divino es un desafío; esto se debe a que intentar conocer lo que él conoce no es otra cosa que nulificarse, hacerse Nada para ser con Él. Ése es el desafío. Es cierto que “hablando de la trascendencia la humanizamos”,<sup>30</sup> tal como al hablar de la Nada la hacemos ser y, por tanto, sólo conocemos una parte parcial y simple, aquella que humanamente, como entes que somos, podemos conocer. Conocer por completo a la Nada sería, implicaría, ser Nada con ella. De alguna manera ése es el homenaje del hombre a lo que está por encima (y debajo) de él.

Del mismo modo como “reducimos a Dios a no ser más que el límite de nuestro mundo, o la condición de posibilidad de los fenómenos intramundanos”,<sup>31</sup> podemos reducir eso mismo a la Nada. Pero la Nada no es sólo eso sino que es toda posibilidad, el culmen, ciertamente el alfa y el omega de todo lo existente. La inmanencia es el espejismo de la trascendencia en el discurso humano, tal como los fenómenos son el espejismo de la Nada en la realidad material. Por ello lo único a lo que tiende el ser es precisamente al no-ser. Más allá que ser de otra manera el cambio realmente sustancial es dejar de ser.

29. *Ibidem*, pp. 349-350.

30. *Ibidem*, p. 351.

31. *Idem*.

### 3. DE LA INMOVILIDAD Y ATRACCIÓN DEL MOTOR COMO ELEMENTOS INSUFICIENTES PARA ASOCIARLO CON LA DIVINIDAD

Para Aristóteles el tiempo es eterno, puesto que el movimiento es eterno. Sin embargo, el movimiento no es independiente ni tiene sustancia, sino que es adjetivo, o necesitado, de algo que le mueva así como de lo movido. En otras palabras, el movimiento debe ser causado; por lo tanto, si el movimiento es eterno “la causa debía ser también eterna e inmóvil, es decir, acto puro y sin potencialidad”.<sup>32</sup>

Existen varios problemas implicados en lo movido si nos mantenemos en la consideración de la existencia de volición en el motor. Aristóteles postula que el Motor Inmóvil mueve *atrayendo*. De tal manera que la atracción que propone el Estagirita en el Motor no es volitiva, sino que se produce por sí misma, es decir, habría atracción sin la voluntad del ser que atrae, sino sólo en el ser atraído. Se observa aquí que el Motor aristotélico no es un sustantivo con volición, sino que sólo repercute en el resto de lo que es. Pues bien, queda aún la pregunta ineludible sobre el porqué de tal atracción. Aristóteles se vio obligado a recurrir a una analogía para explicar esto y lo hace del siguiente modo: “el Motor Inmóvil mueve *como* el objeto del amor atrae al amante”.<sup>33</sup> Lo que hace es simple comparación al utilizar el *cómo* dentro de su expresión. El problema ha sido tomar esto al pie de la letra, como sucedió en la escolástica, asumiendo que el Motor es digno de amor y que por eso atrae. Tal parece que la condición de la atracción como la explica el Estagirita es la de la necesidad. El amante necesita del amor para ser y lo movido tiende a lo que le mueve por la misma necesidad. Analógicamente, de nuevo, remitiéndome a la Nada, cuestión propuesta en este estudio, tendríamos que asumir que la Nada atrae al ser debido a la necesidad de éste de adjudicarse la ple-

32. *Ibidem*, p. 61.

33. Aristóteles, *Metafísica*, op. cit., Alpha 7, 1072b 3.

nitud. Coincido con Reale cuando afirma que “la causalidad del Motor Inmóvil es una causa del tipo final”,<sup>34</sup> aunque él —por supuesto— no se refiere a la Nada sino a Dios. Ya había advertido antes que la Nada es la causa final del movimiento y del cambio. Por ello, somos seres hacia la Nada (análogo al “ser para la muerte” de Martin Heidegger) y toda la vida somos atraídos a ello, cediendo a cada segundo de manera accidental hasta, finalmente, ser atraídos sustancialmente al morir. Pero el morir no es el paso al no-ser —que permanece en referencia al ser— sino el paso a la Nada —que no está en referencia a algo— que es el fin último. Es por ello que el querer vivir es sólo una consecuencia de la imposibilidad de evitar morir.

La cuestión del Motor Inmóvil ha sido hábilmente relativizada también por Düring, quien concluye que “se trata de un principio abstracto, del absoluto punto cero del movimiento y del cambio y a la vez del comienzo de todo movimiento [...] lo que Aristóteles quiere decir es que el principio del movimiento es eternamente inmutable e inmóvil, y existe realmente”.<sup>35</sup>

Tales atributos pueden darse a la Nada, entendida como potencia infinita en su sentido más literal. No como espacio vacío o privación sino como posibilidades interminables. Esto no sólo aplica a la relación de la Nada con el hombre sino también a lo que respecta a todos los entes materiales.

Relacionando al Motor con el mundo hay también varias controversias, para empezar no es posible estar de acuerdo con Reale cuando afirma que

El mundo que es atraído constantemente por Dios como fin supremo, no ha tenido comienzo. No ha habido ningún momento en el que existiera

34. Giovanni Reale, *op. cit.*, p. 63.

35. Ingemar Düring, *op. cit.*, p. 332.

el caos o la ausencia de cosmos, precisamente porque si hubiera sido así, se habría dado una contradicción con el teorema de la prioridad del acto sobre la potencia; primeramente habría habido el caos, que es potencia, y después habría surgido el mundo, que es acto. Lo cual sería asimismo absurdo, puesto que Dios, al ser eterno, debía atraer necesariamente desde la eternidad como objeto de amor al universo, que por tanto, ha tenido que ser desde siempre como es.<sup>36</sup>

Se afirma entonces la inexistencia del caos, pero esto es improbable. El error está precisamente en la premisa en la que se observa al caos como potencia, ¿por qué habría de ser así? El caos no es un ser sino sólo una cualidad de lo que es. Si hablamos del Universo éste es el ser que puede estar en caos o en orden pero no es el caos un ser en sí mismo, no es la potencia o el acto por sí mismo sino en referencia a lo que lo contiene de algún modo. El caos es una cualidad de algo, no es un ser en sí mismo. No puede sostenerse tampoco la idea de que el Universo ha sido siempre como es, empezando por las teorías sobre su inicio, continuando por su expansión y terminando con el posible colapso en el que terminará.

Pierre Aubenque es particularmente claro sobre la ambigüedad del primer motor:

Como se sabe, al Primer Motor llega a concebirse por un proceso de investigación regresiva, no tanto como condición del movimiento cuanto como condición de la eternidad del movimiento, de un movimiento que, siendo eterno en su conjunto, se fragmenta no obstante en una multiplicidad de movimientos aparentemente discontinuos.<sup>37</sup>

Además, el filósofo francés se pregunta: “¿Cómo puede un ser incorpóreo imprimir un movimiento, siendo así que las dos únicas maneras

36. *Idem.*

37. Pierre Aubenque, *op. cit.*, p. 343.

de imprimir un movimiento reconocidas por Aristóteles son empujar o tirar?”<sup>38</sup> ¿Está acaso refiriéndose a la Nada? Una Nada que facilita el movimiento sin moverse ella misma. Podría ser que lo que ahora elucubramos aporte pistas a ese paradójico vacío de la metafísica aristotélica. Aubenque sigue:

Todo ocurre como si Aristóteles, preocupado a la vez por la trascendencia de lo divino y por alcanzarlo por las vías humanas, unas veces describiese dicha trascendencia como negación de lo físico, y otras se esforzase en acercarse a ella mediante un paso al límite a partir de las realidades físicas.<sup>39</sup>

Eso que está más allá de lo físico no es otra cuestión que la Nada misma, está fuera del mundo y en el mundo, fuera de nosotros y en nosotros, alrededor y como posibilidad. Además, la noción del Primer Motor es concebida a partir de nuestra experiencia de los movimientos naturales, que suelen mostrar una interacción entre motor y móvil, y sin embargo, cuando se afirma que el Primer Motor es incorpóreo, lo cual excluye toda posibilidad de contacto, el Primer Motor (según Aristóteles) también está “allí” en la circunferencia del mundo, y sin embargo, no está en un lugar.

Todo ello lleva a conjeturar la posible idea detrás de la palabra Motor Inmóvil que el Estagirita acuña. Prosigue Aubenque:

Dígame que el Primer Motor no tiene lugar o que está más allá de todo lugar, en ambos casos esto significa que en este nivel la idea de lugar se disipa, o también, siguiendo una observación de Goldschmidt,<sup>40</sup> que el esquema dualista del lugar “envolvente-envuelto” es de origen intramundano, e inaplicable al Todo, no siendo el Todo, por otra parte, más que una designación imaginativa de lo divino.<sup>41</sup>

38. *Ibidem*, p. 347.

39. *Ibidem*, p. 348.

40. Aubenque se refiere al libro de V. Goldschmidt titulado *La théorie aristotélicienne du lieu*.

41. Pierre Aubenque, *op. cit.*, p. 348.

Lo divino termina siendo lo que imaginó el Estagirita debido a su imposibilidad de proponer a la Nada como envolvente del mundo y posibilitante universal del movimiento. Causa final, además, de todas las cosas.

#### 4. SOBRE EL IMPLÍCITO SER DEL NO-SER EN ARISTÓTELES

En *Lambda*, el libro doce de la *Metafísica*, se encuentran claramente expuestas algunas ideas sobre el Motor Inmóvil y la deidad aristotélica que en otros libros están sólo esbozadas. En estas lecciones el Estagirita va a fondo en lo que respecta a tales temáticas y permite, entonces, continuar con piso firme en el trabajo de su análisis. Puede considerarse a este libro un escrito independiente y ningún autor ha puesto en duda su autenticidad. Aristóteles es claro cuando afirma que “no puede pasarse del no-ser al ser pues era y es un axioma que ninguna cosa puede generarse de lo que no es”.<sup>42</sup> Sin embargo, el no-ser permite que algo que antes no era sea. No es el no-ser el origen del movimiento y tampoco lo es la Nada sino que ésta es su causa final, condición necesaria para el mismo movimiento. El no-ser sólo se debe al ser del que es referencia a la manera de antítesis. No hay antítesis sin tesis ni viceversa.

Se puede hablar del no-ser en tres significados: a) según las categorías en forma negativa, b) en la forma de una afirmación falsa, y c) de acuerdo con la nueva formulación, según la cual lo que no es sí existe según la capacidad o potencialmente. Y lo que existe potencialmente no puede actualizarse en una cosa cualquiera sino de acuerdo con su capacidad para algo determinado.

A partir de que Aristóteles creó su teoría de la privación, logró explicar lógicamente el no-ser de Parménides,<sup>43</sup> sin embargo, los conceptos de

42. Aristóteles, *Metafísica*, op. cit., *Lambda* 1069b 26.

43. Ingemar Düring, op. cit., p. 326.

generación y de privación son una clara analogía del no-ser. De hecho, incluso en algunos escritos aristotélicos se observa que algo puede ser y no ser al mismo tiempo, puesto que “de una casa sin materia o de la salud sin materia se puede decir tanto que son como que no son”.<sup>44</sup>

Parménides suponía que sólo un mundo estático puede ser inteligible, por lo que el movimiento y el cambio no son inteligibles. Platón superó en parte a Parménides pero concedió que en el mundo terrenal o sensible no pueden poseerse saberes absolutos sino distorsionados, tal como las sombras en una caverna. Para Aristóteles, la materia es eterna y lo que puede modificarse es su forma y esto supone *algo más* que genera tal cambio. En todo cambio distinguimos la materia que se cambia, la forma en la que aquélla se cambia y aquello que produjo el cambio. Una sustancia nace siempre de una sustancia. Ésta es la explicación de los conceptos de materia, privación y forma, que tanto utiliza el filósofo de Estagira.

La materia actualizada es lo primero, la potencia está siempre en función de ello. Del mismo modo que las premisas generan la conclusión y la conclusión depende de las premisas en las cuestiones lógicas, en las cuestiones físicas la potencia depende del acto, no el acto de las potencias.

Ya Heráclito afirmaba que la naturaleza tiende a lo opuesto y produce de ahí la concordancia. Todo cambio cualitativo era explicado como “tránsito a lo opuesto”, por lo tanto hay que distinguir entre movimiento (de un lado a otro), cambio cualitativo (de un modo de ser a otro) y generación (de una sustancia a otra).

Así pues, para Aristóteles, la principal diferencia entre el no-ser y la privación es que la Nada no tiene privación pues esta última se ajusta

44. Aristóteles, *Metafísica*, op. cit., Zeta 15, 1039 b 26.



sólo a aquello que es conteniendo un ser. Precisamente, partiendo de tales premisas se puede argumentar a favor de lo absoluto de la Nada puesto que no tiene privación. El resto de las cosas materiales y contingentes, por tanto con posibilidades de ser privadas, favorecen la existencia del cambio en el mundo. El cambio es de un ser a otro o de una privación a otra pero no de la Nada al ser, debido a la Nada que es el tercero de los aspectos que hemos de tomar en consideración en el cambio. La Nada no priva pues es la privación en sí misma, la privación no está privada. En la tríada aristotélica de materia-privación-forma, la Nada es la privación, por lo que en el ser está la Nada posibilitándolo y a la vez posibilitando el cambio sin ser el cambio mismo. La Nada no es el cambio, el cambio es sólo una consecuencia de la Nada debido a la existencia de la materia y de la forma. En ese sentido la privación como potencialidad es eterna.

Incluso el supuesto azar o la espontaneidad tienen un nexo causal con la cosa, lo cual es obvio puesto que la cosa que cambia está cambiando por el azar que, en ese sentido, está en relación con la cosa. Lo fortuito está en relación con la naturaleza, pero no hay azar absoluto; conexiones casi infinitas están interconectadas a lo que sucede.

## 5. SOBRE LA BONDAD DEL FIN ÚLTIMO

Partiendo de la idea de que todo tiene una causa y de que los procesos de la naturaleza están dirigidos a un fin como un hecho de la experiencia, surge la cuestión sobre la naturaleza de tal fin. Aristóteles supone que el fin último es bueno. El fin es lo que en el curso del proceso de la generación, según una ley natural y dentro de un desarrollo continuo, aparece cada vez como resultado último. Hay necesariamente una conexión entre los principios del movimiento y lo movido; Düring lo expresa del siguiente modo: “los principios del movimiento son cosas que anteceden a lo movido; aquellos, los principios que explican la

estructura de una cosa, existen al mismo tiempo que la cosa singular”.<sup>45</sup> Lo mismo argumentaba Aristóteles al afirmar que “el movimiento y el tiempo son continuos y sólo aspectos de la misma realidad, sin movimiento no hay tiempo”.<sup>46</sup> Se entiende entonces que existe una relación interdependiente entre lo movido y lo que mueve. No puede ser asumido entonces que el Motor Inmóvil sea absoluto e incontingente puesto que establece relaciones de dependencia con lo movido. Por el contrario, asumir la Nada, no como lo que mueve sino como lo que permite y faculta al movimiento, libera por ello la caracterización de necesidad que le corresponde al Motor Inmóvil. Lo que mueve directamente es lo asociado a lo material dentro de un contexto específico, el caos o una causalidad multifactorial puede ser lo que directamente genere el movimiento pero siendo la Nada lo que lo permite al ser causa final.

El principio supremo tiene que serlo como actualización pura pues lo que es según la capacidad (potencialmente) también está en situación de no ser. Si esto último fuera exacto no habría absolutamente ningún ser. Es decir el principio supremo no puede no ser pues de ser un no-ser nada sería. Tampoco puede ser un no-ser potencial pues, en los lapsos en que tal potencia se actualizase, el mundo y las cosas sensibles dejarían de moverse, lo cual no ha sucedido nunca. Si en algún momento hubiese sido real la inexistencia absoluta de potencias, no sería posible hoy día el movimiento pues no habría un motor que moviera al primer motor de no ser a ser luego de estar en el no-ser. Y si lo hubiera, ese otro motor sería el motor del que hablamos.

Aristóteles, por ejemplo, objeta a Platón el que haya hecho del Bien un principio, sin explicar la manera en que éste podía ser finalidad, motor y forma. Sin embargo, “dota a su principio de movimiento con todas las propiedades de la idea platónica del Bien”.<sup>47</sup> No basta entonces

45. Ingemar Düring, *op. cit.*, p. 328.

46. Aristóteles. *Física*. Gredos: Madrid, 2008, IV, 10-14.

47. Ingemar Düring, *op. cit.*, p. 332.

hacer del alma el principio del movimiento, pero tampoco al Motor si a éste se le intentan connotar ambivalentes sentidos bondadosos en su finalidad.

Tales sentidos bondadosos del Fin último se observan también en la relación que hace Aristóteles del Fin Supremo con la Ética. Para el Estagirita, el principio del movimiento mueve como fin supremo, hacia el cual tiende el Universo; el primer cielo mueve a todo lo demás, en cuanto que es movido por este principio. Como se ve, todos los procesos naturales, por tanto, son regidos por el *proton kinoun* y “el amor al Bien es en último término el móvil del Universo y de todo obrar humano”.<sup>48</sup> Comprendiendo estas implicaciones “se entiende, de por sí, cuán fácil era interpretar esto cristianamente y substituir el principio abstracto por un motor personificado”.<sup>49</sup>

Sin embargo, Aristóteles advierte: “si no aprobamos mi solución estaremos de nuevo ante el problema de Parménides. El ser procedería del no-ser, y sabemos que esto es imposible. Hay por tanto un primer movido, a saber, el primer cielo, y un principio del movimiento, ambos eternos”.<sup>50</sup> Parménides no estaba del todo equivocado, puesto que si la Nada atrae al ser es por ello un principio de movimiento que existe y, en ese sentido, se respeta que sólo lo que es puede causar el ser. La aclaración pendiente estriba en que la Nada es no-siendo. La cuestión milenariamente supuesta es que la Nada sólo es el no-ser y en ello ha radicado la tergiversación. La imposibilidad aristotélica de definir claramente al primer motor permitió a su vez las lamentables interpretaciones de los cristianos escolásticos y de todos aquellos que asumen en su propuesta un asunto teológico.

48. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*. Gredos: Madrid, 1985, I, 1, 1094a 1.

49. Ingemar Düring, *op. cit.*, p. 335.

50. Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, *Lambda* 7.

Hay que entender que en la Grecia antigua “todo lo que estaba por elevado sobre la esfera humana era *theion* o se atribuía a la intervención del dios”.<sup>51</sup> Se entiende que la filosofía aristotélica sigue una lógica irrefutable pero, al contar con premisas propias del tiempo, es decir, realizando un silogismo dialéctico con el contexto específico, la conclusión se vuelve insostenible fuera de esas premisas facultativas y a la vez condicionantes.

Se creía también en la Grecia antigua que los cuerpos celestes eran seres vivos pues todo lo que se movía sin violencia debía estar vivo. Pero la cuestión sobre el sentido politeísta o monoteísta del dios aristotélico es según Düring, insignificante.<sup>52</sup> Afirma posteriormente en tono categórico:

La *interpretatio Christiana* medieval, que explicó la teoría aristotélica del movimiento como su teología, se ha sostenido con asombrosa tenacidad. Por ello, yo considero importante subrayar: primero, que en el complejo de sus ideas Dios es indispensable exclusivamente como *proton kinoun* (motor inmóvil); segundo, que absolutamente sin distinción él habla de “Dios”, “el dios” o “lo divino”.<sup>53</sup>

Estas formas comunes de hablar de la divinidad se encuentran claramente en el texto de la *Ética a Nicómaco*<sup>54</sup> y hay que asumir además que debido a que este libro es uno de los últimos del Estagirita, entonces muy probablemente se había dado cuenta de la necesidad de flexibilizar sus ideas sobre lo que está más alto que el hombre mismo.

51. Ingemar Düring, *op. cit.*, p. 339.

52. *Ibidem*, p. 346.

53. *Idem*.

54. Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, *op. cit.*, X, 8, 1178 b 7-27.

## CONCLUSIONES

En *Lambda* encontramos a un Aristóteles empeñado en mostrar la superioridad de la teoría del *proton kinoun* sobre las demás explicaciones del mundo. Lógicamente, lo que se nos muestra es que el Motor Inmóvil es el número uno en sentido absoluto de la serie de seres. Gnoseológicamente demuestra que es la forma actualizada, sin materia y por tanto sin potencia ni contingencias. Axiológicamente, en cuanto meta de toda tendencia en el universo, es el Bien Supremo. Pero en cada una de estas tres demostraciones puede afirmarse lo mismo de la Nada sin mucha dificultad. Primeramente, la Nada no tiene materia, tampoco es potencia ni tiene contingencia, es el fin último pues todo lo que existe en algún momento termina siendo parte de la Nada ya sea para favorecer el cambio o por destrucción. Es el motor puesto que posibilita el movimiento por atracción y no por empuje o violencia, en ese sentido las cosas vivas se dirigen sin violencia a la Nada, mediante la muerte. Cuando las cosas se dirigen a la Nada con violencia es porque entra la fuerza humana o la naturaleza a transformar la materia de la cosa. Finalmente, el Bien supremo es la erradicación de toda connotación moral, la Nada es el bien por excelencia en el sentido de que no puede corromperse. Sólo la Nada es desapego, vincularse a la Nada es la meta, el desapego y en ese sentido la convivencia parcial con la Nada es el gozo supremo. No supone la *apatheia* estoica, sino la sabiduría del devenir en el caos que anonada.

Si deben aceptarse las teorías en las que un menor número de problemas quedan sin resolver<sup>55</sup> con respecto a lo que ha de creerse en un tema del que no se tienen certezas, sin duda, pensar que la Nada es el Motor Inmóvil deja menos puntos sin resolver que si el Motor Inmóvil es Dios desde la perspectiva común.

55. Ingemar Düring, *op. cit.*, p. 349.

Tanto Platón como Aristóteles buscaron un principio estático, Platón lo ve fuera del mundo sensible y Aristóteles lo ve implicado en el mundo sensible. Aunque, si el mundo sensible no es sólo éste, por supuesto que el principio originador debe estar también en otro sitio donde exista algo originado.

Por ende, existen elementos de coincidencia temática, conceptual o gnoseológica entre la idea del Motor Inmóvil planteado por Aristóteles y algunas estructuras de la idea sobre la Nada Absoluta y la Divinidad; a lo anterior es a lo que se ha llamado en este escrito una perpendicularidad, asumiendo el cruce de dos líneas eidéticas.

Se necesita la Nada, puesto que “lo necesario es: algo forzoso, el sentido de algo sin cuya existencia el fin no puede existir, al no poder ser de otra manera”,<sup>56</sup> y la Nada cumple con todos los requisitos. Esto es congruente con el hecho de que “en la materia se halla la necesidad; el fin, por cuyo motivo la materia tiene que estar constituida así o así, es la forma, la cual debe ser actualizada”.<sup>57</sup> Finalmente, cuando el Estagirita afirma que “lo que se cambia es la materia y aquello en lo que cambia es la forma”<sup>58</sup> se asume que el movimiento es un predicado y que en cambio el principio del movimiento no puede ser un predicado, sino que es algo de lo cual se puede predicar algo, es decir, la Nada.

56. Aristóteles, *Metafísica*, op. cit., Lambda 7, 1072b 12.

57. Aristóteles, *Física*, op. cit., II, 9 200a 13-15.

58. Aristóteles, *Metafísica*, op. cit., Lambda 3, 1069 b 36.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Gredos: Madrid, 1985.
- Aristóteles. *Metafísica*. Gredos: Madrid, 1994.
- Aristóteles. *Física*. Gredos: Madrid, 2008.
- Aubenque, Pierre. *El problema del Ser en Aristóteles*. Taurus: Madrid, 1981.
- Beuchot, Mauricio. *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. UNAM: México, 2004.
- Düring, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. UNAM: México, 2005.
- Reale, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*. Herder: Barcelona, 1985.
- Schüler, Arnoldo. *Diccionario Enciclopédico de Teología*. ULBRA: Canoas, Brasil, 2002.

## ***Temor y temblor. Una lectura desde cerca (IV)***

### **Problema II: ¿existe un deber absoluto para con Dios?**

DR. CARLO MONGARDI DOMENICALI\*



**Abstract.** Mongardi, Carlo. *Fear and trembling. A close reading (IV). Problem II: Is there an absolute duty to God?* It is hard to imagine how entangled readers can become when they try to understand Kierkegaard's thinking, especially when it comes to this chapter in *Fear and Trembling*. Here everything is hopelessly tangled: the specific with the universal, duty with the divine, paradox with truth. All coincidences are casual with the *mud* that Umberto Eco describes in his latest novel *Number Zero*, where he discusses human communication today, its ways and its media. Even more casual is the coincidence with the chaos of current history like a cage, where everyone is against everyone, all entangled in the chains of criminality, impunity and corruption. Kierkegaard managed to overcome all contradictions, both theoretical and practical, with faith. It seems to me, however, that he puts himself inside the negation of negation, which in Hegel's view yielded a circle of circles. He thinks that only faith, paradox, anxiety or the absurd allow a person to set out on the path of freedom.

**Resumen.** Mongardi, Carlo. *Temor y temblor. Una lectura desde cerca (IV). Problema II: ¿existe un deber absoluto para con Dios?* Es difícil imaginar la maraña en la que se mete un lector que busca entender el pensamiento de Kierkegaard, y en particular este capítulo de *Temor y temblor*. Aquí todo está enredado confusamente: lo particular con lo universal, el deber con lo divino, la paradoja con la verdad. Toda coincidencia es casual con el *fango* que Umberto Eco describe en su última novela intitulada *Número cero*, en la que habla de la comunicación humana y su moda y sus medios en nuestros días. Más casual es la coincidencia con el caos de la historia actual como una jaula, en donde todos están contra todos, enredados en las cadenas de la criminalidad, impunidad y corrupción. Kierkegaard superaba con la fe todas las contradicciones, teóricas y prácticas. Sin embargo, me parece que se pone al interior de la negación de la negación, que para Hegel resultaba en un círculo de círculos. Él piensa que sólo la fe, la paradoja, la angustia o el absurdo permiten tomar caminos de libertad.

\* Profesor de filosofía del ITESO y del Instituto de Formación Filosófica Interreligiosa de México. Email: mongherd38@yahoo.com.mx.



## LA CONCEPCIÓN ÉTICA DE LA VIDA

El título polemiza con la postura moderna que elimina de la ética los deberes religiosos. Tal es el caso de Kant, quien en su doctrina ética elemental trata sólo de los deberes que el hombre tiene para consigo mismo y para con los demás; en cambio, la doctrina de los deberes para con Dios la considera propia de la religión, la cual está fuera de los límites de la filosofía moral pura. Aunque en *Metafísica de las costumbres* Kant incluye también los deberes para con Dios. Hegel, en la *Filosofía del derecho*, elimina no sólo los deberes públicos o políticos con Dios, sino la misma ética.

Frente a Hegel y Kant, Kierkegaard afirma la existencia no sólo de un deber para con Dios, sino de un deber *absoluto* para con él. En la lectura de su tratamiento es importante ser precavidos porque su discurso se mueve entre tautologías y contradicciones. Puesto que lo ético expresa lo divino, “todo deber es, en el fondo, deber para con Dios. El deber es tal si se refiere a Dios, pero [paradójicamente] en el deber en sí no entro en relación con Dios sino con el prójimo a quien amo”.<sup>1</sup>

Por un lado, Kierkegaard identifica lo ético o el deber con lo divino y, por otro, subraya un deber muy particular con Dios. Kierkegaard no da pruebas de estas afirmaciones. En una página del *Diario*, donde dice que las ciencias naturales quieren liquidar a Dios completamente como superfluo, sustituyéndolo con las leyes naturales, y así el hombre se hace Dios,<sup>2</sup> define al “compromiso ético como el único ‘medium’ a través del cual Dios se quiere comunicar con el hombre”.<sup>3</sup>

1. Søren Aabye Kierkegaard. *Temor y temblor*. Alianza: Madrid, 2005, p. 127. En adelante se cita esta obra como TT.

2. Cfr. Søren Aabye Kierkegaard. *Diario*. Morcelliana: Brescia, 1962, tomo II, x, A73, p. 374.

3. *Idem*.

Por eso “el deber es tal si se refiere a Dios, pero con el deber no entro en relación con Dios”.<sup>4</sup> Ahora, con el deber amo al prójimo, pero es un deber relativo en comparación con el puro deber, que es un “deber absoluto con lo absoluto”.<sup>5</sup>

Si solamente existiera un amor general a Dios sería como amar a un fantasma<sup>6</sup> o una exterioridad dentro de un proceso inmanentista, sin un inconmensurable interior y sin libertad.<sup>7</sup> Pero el problema se presenta cuando se toma en cuenta la definición de amor particular a Dios que no sea una tautología (aunque sí un verdadero absurdo): “Ser amados por Dios y amar a Dios es sufrir”.<sup>8</sup> Lo que no impide que uno se alegre en el gozo de los demás, aunque al predicar este ser amado y amar a Dios como sufrimiento, no puede alegrarse de ser amado por personas que con ello sufren más.<sup>9</sup>

Sorprende que Kierkegaard no encuentre en la revelación ninguna palabra de consolación, gozo y alegría.<sup>10</sup> En realidad el sufrimiento de Kierkegaard es más bien un aislamiento, una melancolía —a veces un gozo melancólico—,<sup>11</sup> una desesperación, una angustia (*Anfaegtelse*)<sup>12</sup> o una renuncia infinita, que es la puerta a la paradoja de la fe.<sup>13</sup>

La ética, sin una experiencia absoluta para con el absoluto, sería encerrar a “toda la existencia de la humanidad en sí misma” en la figura de una perfección aparente, como una esfera. Si no existiera tal experiencia se negaría “una interioridad inconmensurable con lo exterior”.<sup>14</sup> Sería

4. TT, p. 127.

5. TT, pp. 129-130.

6. TT, p. 127.

7. TT, pp. 126-127.

8. Søren Aabye Kierkegaard, *Diario*, op. cit., x, A73, II, p. 369.

9. *Idem*.

10. *Ibidem*, pp. 370-371.

11. TT, p. 369.

12. TT, p. 128 y 130.

13. TT, p. 129.

14. TT, p. 128.

condenar tanto a Abraham como a la fe, como hace el mismo Hegel.<sup>15</sup> Pero para convencer de que lo íntimo es superior a lo exterior no basta la afirmación de que “el número impar es superior al número par”.<sup>16</sup>

No parece que Hegel presente una infinitud cerrada y estática y que no haya nada inconmensurable en la vida humana, como dice de él Kierkegaard. En la conclusión de la *Fenomenología del espíritu*, los dos lados del espíritu absoluto —la historia y el concepto, unidos en la historia concebida y no en el concepto histórico— constituyen el memorial y el calvario; es decir, su finitud se llena del cáliz de la sangre derramada y del vino de la plenitud.<sup>17</sup> En la idea se juntan la naturaleza de la cosa, el concepto, lo que se desarrolla y también la actividad del conocer, “la idea eterna que está siendo en y para sí, que eternamente se actúa como espíritu absoluto, se engendra y se goza”.<sup>18</sup> El movimiento es todo interno a la idea absoluta, en una apertura hacia la interioridad o la profundidad, inconmensurable a la vida humana. La idea absoluta decide determinarse como idea exterior, la cual se pone solamente como la mediación o el retorno a sí desde la exterioridad.<sup>19</sup> Aquí Hegel muestra un doble movimiento y una doble apertura: desde dentro hacia afuera y desde afuera hacia dentro. Pero, en cuanto mediación, este eterno movimiento o actividad se encuentra al interior de la idea eterna en cuanto espíritu absoluto. Su discurso sobre la exteriorización (*Entäußerung*), que emplea para descifrar la encarnación o la humanización de Dios (*Menschwerdung*), se acerca más de lo que Kierkegaard piensa a su propio planteamiento. En efecto, Kierkegaard escribe: “El

15. *Idem*.

16. *Idem*. Sorprende, no poco, en estos autores la ausencia de un discurso sobre la transparencia, que es algo fundamental para nuestro tiempo y que, desgraciadamente, oscila entre el exhibicionismo de los espectáculos de moda, mediante velos de mujeres los cuales lo enseñan todo y el descaro de los medios de comunicación los cuales exhiben toda la corrupción, la violencia, ocultando siempre los verdaderos responsables y los remedios.

17. Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Fenomenología del espíritu*. FCE: México, 2000, p. 473.

18. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza: Madrid, 1997, & 577, p. 604.

19. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Ciencia de la lógica*. Solar/Hachette: Buenos Aires, 1986, p. 741.

cristianismo no es una doctrina del hecho de que Dios se interesa y ama a los pobres, los humildes, los míseros, los infelices: no, el Cristianismo es este mismo acto de que Dios en Cristo se hace igual al humilde”.<sup>20</sup>

Hace falta recordar un pasaje clave del pensamiento de Kierkegaard: “La paradoja de la fe [...] determina su relación con lo general [la ética] por su relación con lo absoluto, y no su relación con lo absoluto por su relación con lo general. La paradoja se puede expresar del siguiente modo: existe un deber absoluto para con Dios, pues en esta relación de deber, el particular como tal se relaciona absolutamente con el absoluto”.<sup>21</sup>

A diferencia de Hegel, que acostumbra hablar de absoluto casi en cada página, Kierkegaard emplea muy poco esta palabra. La usa más veces en este momento —cinco veces— que en toda la obra. Recordemos unas descripciones de Absoluto en Kierkegaard desconcertantes e inaceptables. Para él la filosofía lo expresa de una manera abstracta, como el ‘primer principio inmóvil’ de Aristóteles y punto de llegada del entendimiento finito. “Nuestra relación con el Absoluto se vuelve una relación de reflexión o dentro de la reflexión”.<sup>22</sup> En el cristianismo “todos los que han servido al Absoluto, han sentido al inicio una presión tal que han quedado casi aplastados, pero sin morir: una presión que cada vez los elevaba infinitamente, aunque toda su vida quedaba sometida a ella”.<sup>23</sup>

El cristianismo no sólo tiene un carácter absoluto, sino que “el Cristianismo es el absoluto”, ya que “el Cristianismo ayuda absolutamente,

20. Søren Aabye Kierkegaard, *Diario, op. cit.*, tomo II, x A671, p. 343. “Sin embargo nosotros hacemos todo lo contrario; nosotros ofendemos a los pobres con nuestra predicación del Cristianismo. Porque querer predicar el Cristianismo cuando somos ricos, poderosos y felices, no es en el fondo más que ofender a los pobres” (*id.*).

21. *TT*, pp. 129.

22. Søren Aabye Kierkegaard, *Diario, op. cit.*, tomo II, x, A17, p. 350.

23. *Idem*.

sin embargo, el Absoluto para nosotros hombres sujetos a la relatividad es en forma primera un padecer [...] La ayuda absoluta misma es ante todo sufrimiento”.<sup>24</sup>

No se puede decir que Hegel deprecia al ser humano individual y relativo como piensa de él Kierkegaard, Hegel escribe: “Esto es el concepto, el reino de la subjetividad y de la libertad”.<sup>25</sup> Además, también valora la relación absoluta con el absoluto, determinando el sentido de esta palabra como la infinitud compartida mediante la libertad. Compartir la libertad en la relación absoluta del absoluto con nosotros y la nuestra con él, implica siempre compartir recíprocamente la misma libertad con los demás. Lo general se transforma en intersubjetividad, lo que Kierkegaard sólo encuentra en la paradoja de la fe y en ningún otro camino.

## LA PARADOJA DE LA FE

La fe no es un sentimiento. Cuando el individuo se echa atrás desde la exterioridad y regresa a las determinaciones del sentimiento y de las emociones, cae en la angustia, prueba, tentación (*Anfaegtelese*).

Kierkegaard defiende la originalidad de la paradoja de la fe contra los que quieren “sustituir simplemente *la fe* por lo inmediato”,<sup>26</sup> presentando sus razones en contra de este reduccionismo. Sus blancos son Schleiermacher y los hegelianos.<sup>27</sup> “En la concepción ética de la vida, la tarea del particular consiste en despojarse de su interioridad para expresarla en algo exterior [...] En ella reside la paradoja de la fe. Se

24. Søren Aabye Kierkegaard. *Diario*, op. cit., tomo I, IX, A202, p. 730.

25. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de...*, op. cit., p. 506.

26. TT, p. 129.

27. “Aquello que Schleiermacher llama ‘Religión’ y los dogmáticos hegelianos ‘Fe’, no es nada más que la condición primera e inmediata del todo, el fluido vital, la atmósfera que respiramos como vida espiritual. Por eso no puede ser expresado por aquellos términos”. Søren Aabye Kierkegaard, *Diario*, op. cit., tomo I, A273, p. 124.

trata de una interioridad —fijémonos bien— que no es idéntica a la precedente, sino una interioridad nueva”.<sup>28</sup> Veremos cómo esta novedad abre la puerta para justificar la conducta de Abraham como “una expresión de amor al prójimo, contraria a la del deber, considerado desde el punto de vista ético”.<sup>29</sup>

Primero, hay que escuchar a los filósofos que proponen la determinación de la fe como lo inmediato y luego su eliminación o superación por parte de la filosofía.<sup>30</sup> Al respecto, lo que propiamente critica Hegel es la prioridad del sentimiento sobre el concepto:

Se pretende que lo absoluto sea no concebido, sino sentido e intuido, que lleven la voz cantante y sean expresados, no su concepto, sino su sentimiento y su intuición [...] La filosofía debe proponerse no ensamblar las diferenciaciones del pensamiento, sino reprimir el concepto que diferencia e implantar el sentimiento de la esencia, buscando más bien un fin edificante que un fin intelectual [...] en el éxtasis, no en la fría necesidad progresiva de la cosa, sino en la llama del entusiasmo.<sup>31</sup>

Segundo,

[...] en el momento de la singularidad en cuanto tal [...] se expone como supuesto, y en la autoconciencia [...] expone a aquel hijo de la esfera eterna trasladado a la temporalidad, y en él expone el mal como superado en sí [...] ha devenido para sí desde la negatividad como regreso infinito y unidad universal de la esencialidad universal y singular: es la idea del espíritu como eterno, pero viviente y presente en el mundo.<sup>32</sup>

28. TT, pp. 128-129.

29. TT, p. 130.

30. Søren Aabye Kierkegaard, *Diario*, op. cit., tomo II, x, A635, p. 332.

31. Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología...*, op. cit., p. 10.

32. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de...*, op. cit., p. 569.

Para Kierkegaard la fe no es como la *pistis* griega, o el saber verosímil, inferior a la ciencia o *epistéme*, la certeza o el saber de la verdad. La fe cristiana es más alta: “la certeza de la eternidad, la certeza más apasionada que impulsa al hombre a sacrificarlo todo, incluso la vida, para esta fe”.<sup>33</sup> “Hay un movimiento de lo infinito que precede a la fe y sólo después de llevado a término aparecerá ésta, inesperadamente, en virtud del absurdo.”<sup>34</sup> El movimiento de la renuncia infinita es el movimiento de lo infinito desde lo intelectual. “Pero sólo cuando se ha cumplido, sólo cuando el individuo se ha vaciado en lo infinito, sólo cuando se ha alcanzado este punto, y sólo entonces, puede aparecer la fe”.<sup>35</sup>

Aquí se repiten las características de la paradoja de la fe.

[...] la paradoja de la fe consiste en que el particular es superior a lo general; en que el particular [...] determina su relación con lo general por su relación con lo absoluto y no su relación con lo absoluto por su relación con lo general. La paradoja se puede también expresar del siguiente modo: existe un deber absoluto para con Dios, el particular como tal se relaciona absolutamente con lo absoluto.<sup>36</sup>

Ante estas fórmulas enigmáticas, me pregunto: ¿Qué entiende Kierkegaard por absoluto? Y ¿por qué lo identifica con Dios, sin reconocer su deuda con Hegel?, ¿cuál es la diferencia entre lo general y lo particular? A nivel epistemológico, para lo incondicionado, para la fe “[...] por lo absoluto no se pueden dar razones, a lo máximo se pueden dar razones de que no hay razones”.<sup>37</sup> A nivel existencial, dado por la fe, lo absoluto es la característica de la acción cristiana, que piensa siempre

33. Søren Aabye Kierkegaard, *Diario, op. cit.*, tomo II, x, A635, p. 332.

34. TT, p. 129.

35. *Idem*.

36. TT, pp. 129-130.

37. Søren Aabye Kierkegaard, *Diario, op. cit.*, tomo II, x/4, A356, nota 2613, p. 264.

en lo eterno, reconociendo que todo en el más allá nos viene donado: felicidad, fortuna, bendición.<sup>38</sup>

Se encuentran en Kierkegaard formulaciones que impactan y cuestionan, pero que a su vez se pueden y deben cuestionar para asimilarlas críticamente. Kierkegaard emplea un lenguaje cercano a Hegel, pero con un significado muy lejano

El Absoluto, lo en-sí-y-para-sí [...] yo dudo de que exista un solo hombre que tenga la mínima impresión de un ser semejante o pueda venirle en mente ponerse en relación con tal ser. Lo que naturalmente uno no puede hacer sino obedeciendo incondicionadamente, aniquilándose, por así decir; porque el Absoluto es letal para el ser relativo, y sólo a través de esta muerte se vuelve vivificante.<sup>39</sup>

No es posible compartir esta imagen de Dios, totalmente alejado de nosotros y cruel y letal al punto de exigir sólo autoinmolación y muerte para alcanzarlo. Además es una imagen opuesta a la que el mismo Kierkegaard escribe, reconociendo que “si el deber es absoluto lo ético descende hasta convertirse en relativo”;<sup>40</sup> sin embargo, no puede superar una imagen de Dios totalmente insensible con las suertes de la humanidad y sólo preocupado por quien aspira hacia él.

El pensamiento pagano era: las cosas insignificantes son algo demasiado exiguo para ocupar a Dios; un hombre particular no es cosa que ocupe a Dios, pero un pueblo entero, los asuntos de todo un pueblo, son algo que por su importancia deben ocupar a Dios. Desde el punto de vista cristiano, al contrario, Dios es una majestad tan infinita, que nada en sí y por sí, lo puede ocupar sino sólo según agrade a su majestad divina [...] porque el ocuparse de algo para Él no depende del objeto en sí, sino de su beneplácito.

38. *Ibidem*, tomo II, x, A286, p. 133.

39. *Ibidem*, tomo II, xi/2, A205, nota 3213, p. 699.

40. ТТ, p. 130.



Él es subjetividad infinita [...] Dios sólo se interesa en lo que le agrada [...] Si aquí estallara una guerra no solamente europea, sino si Europa se pusiera en guerra contra Asia y si África y Asia y América y Australia estuvieran obligadas a participar en ella: en sí y de por sí, por sí mismo, esto no interesa mínimamente a Dios. Pero apenas un pobre hombre suspira hacia Él, esto lo ocuparía, porque así agrada a su majestad, y esto lo toca subjetivamente.<sup>41</sup>

Vivir la fe y su paradoja es vivir algo que impulsa a sacrificarlo todo, incluso la vida. Propiamente, la fe impulsa a dar vida, producir, alimentar y salvar vida y no tanto a perderla.<sup>42</sup> Kierkegaard compara el encuentro con Dios o el servicio del Absoluto, en la paradoja de la fe, con un rayo o una insolación inmediata en el cerebro. “Ello es el Infinito concentrado intensivamente en una sola presión y en un solo instante”.<sup>43</sup> Y uno queda afectado para siempre por una presión de la que nunca podrá recuperarse. “Esta paradoja no admite la mediación, puesto que depende del hecho de que el particular es solamente el particular”.<sup>44</sup> Si el individuo trata de expresar su deber absoluto en lo general, se encuentra en el estado de *Anfaegtelse* o angustia, prueba, tentación. En caso de que resista no podrá cumplir con el deber absoluto; pero si no resiste cae en la tentación, y tampoco podría cumplir ese deber. La paradoja del deber absoluto no consiste en la eliminación del deber sino en su relativización o suspensión de lo ético. “El amor a Dios puede inducir al caballero de la fe a la expresión opuesta de lo que puede indicar el deber desde el punto de vista ético”.<sup>45</sup> Pero aquí se trata de algo completamente diferente.

En la historia de Abraham nos encontramos con esta paradoja diferente. La relación ética de Abraham con Isaac se expresa éticamente:

41. Søren Aabye Kierkegaard, *Diario, op. cit.*, tomo II, XI/2, A54, n. 3138, p. 637.

42. La vida es más importante que la fe, mientras las religiones e instituciones religiosas consideran su religión más importante que la vida, y ponen muchas trabas al encontrar y compartir vida.

43. Søren Aabye Kierkegaard, *Diario, op. cit.*, tomo II, x, A 17, p. 349.

44. TT, p. 130.

45. *Idem*.

“El padre debe amar a su hijo”. Lo contrario es visto en este marco ético como una prueba, una tentación. ¿Cómo saber si Abraham no ha obrado de ese modo por amor de Dios? Se puede explicar el sacrificio de Abraham, hecho por la fe, como la más alta expresión del egoísmo —lleva a cabo lo terrible por amor a sí mismo— y a la vez como la más absoluta expresión de la entrega —pues lleva a cabo la acción por amor a Dios—. Solamente el caballero de la fe puede comprender esta paradoja, mediante la misma fe, pero no la puede comunicar a nadie ni recibir de nadie, porque la fe no puede entrar en lo general como mediación. El individuo “ha de obrar como quien es: un particular que está encima de lo general, jamás podría llegar a esa seguridad con el concurso ajeno, sino gracias a sí mismo”,<sup>46</sup> es decir, asumiendo sobre sí mismo la paradoja de la fe.

En pocas palabras, Abraham actúa por una virtud estrictamente personal. El mandato ético más importante es: “el Padre amará a su hijo”, pero Abraham no debe seguir este deber general. Lo que Abraham hace

lo hace por amor a Dios y por amor a sí mismo. Por Dios porque éste le exige esta prueba de su fe, y por sí mismo porque quiere dar esa prueba [...] Éstas son las palabras que han servido siempre para designar semejante situación: es una prueba, una tentación, pero ¿qué queremos dar a entender con eso? Porque lo que la tentación generalmente pretende es apartar al hombre de su deber, pero en este caso particular la tentación la constituye la ética general al tratar de impedir a Abraham que haga la voluntad de Dios.<sup>47</sup>

No puedo dejar pasar este elaborado argumento de Kierkegaard. Recuerdo que en todo planteamiento ético o moral entran en juego siempre tres sujetos: Yo, Dios, el otro. La auténtica moral siempre toma en cuenta y escucha a los tres protagonistas. Aquí si Isaac pudiera hablar, en las mismas vísceras de su padre, gritaría: “¡No lo hagas!, imira que

46. *Ibidem*, p. 131.

47. *Ibidem*, p. 117.

lo arruinas todo!”<sup>48</sup> ¿Quién escuchará a los millones de Isaac en nuestros días?

#### “PALABRAS TERRIBLES”<sup>49</sup>

“En el evangelio de Lucas hay una importante doctrina acerca del deber absoluto para con Dios: ‘Si alguno viene a mí y no aborrece a su propio padre, a su madre, a su mujer y sus hijos, a sus hermanos y hermanas, incluso a su propia vida, no podrá ser mi discípulo’.<sup>50</sup> Muy duras son estas palabras; ¿quién soportaría escucharlas?”<sup>51</sup> La repugnancia y la inaceptabilidad de este texto me parece aún mayor de la que suscita la historia de Abraham. Aquí se habla de un odio abierto a las personas más queridas y cercanas, pero no hay ninguna indicación acerca de su práctica o consecuencias reales. En Abraham está la decisión, la intención y los pasos de realización de un asesinato sin piedad ni compasión.

Diez años después, Kierkegaard escribe en su *Diario*:

Este pasaje del Evangelio siempre ha hecho sobre mí una extraña impresión, como si Cristo desaconsejara volverse sus discípulos e impulsara a emplear la prudencia. Pero no es esto el sentido. El texto quiere decir: si tú no quie-

48. *Idem*.

49. TT, p. 133. Yo mismo me sorprendo del esfuerzo que he hecho para entender esta lectura “absurda” de Kierkegaard de este pasaje. Me parece una lectura contradictoria. Por un lado toma como modelo a Abraham, al cual nunca se le pide odiar a su hijo, sino entregarlo a Dios. Por otro lado, las palabras terribles piden odiar a todos los miembros de la familia, en nombre de una abstracta dignidad o de un indescifrable seguimiento. He manifestado mi inconformidad, sin embargo no tenía lecturas alternativas. No podía salir de la lectura fundamentalista de la tradición cristiana que ha puesto este pasaje —junto al de los “eunucos por el reino de los cielos”— como fundamento de la vida ermitaña, monástica, clerical, misionera. Pienso que ha faltado una adecuada contextualización de estas palabras, para darles un significado coherente y no una indicación universal para todos los lugares y todos los tiempos. El contexto, en el que nacieron o se anunciaron estas “palabras terribles”, puede ser una situación de persecución o de guerra, donde hay que tomar decisiones prioritarias incluso contrarias a los deberes de amar a los propios familiares o a nuestros prójimos. Además, en un estudio de religiones comparadas, he encontrado que Mahoma dijo: “ninguno de ustedes cree verdaderamente hasta que yo sea querido por él más que su padre, hijo y toda la humanidad”.

50. Lc 14, 26.

51. TT, p.132.

52. Lc 14, 33.

res renunciar a todo, no puedes ser mi discípulo,<sup>52</sup> porque la resistencia del mundo será tan grande que harías mejor en pactar al momento oportuno con el que viene en contra tuya con 20,000. El mundo tumbará tu torre o se burlará de ti porque quisiste empezar. Entonces, no es Cristo que rechaza de sí: Cristo sólo predice las consecuencias, cuando el hombre quiere ser su discípulo sin renunciar a todo.<sup>53</sup>

No es comprensible esta condición de renuncia total para seguir a Cristo, pero corresponde al planteamiento kierkegaardiano el que la renuncia infinita es la condición para la fe auténtica. Un eco de estas fórmulas y actitudes radicales se puede encontrar en las reflexiones de Hegel para fundar un comienzo sin presupuestos conectado con el resultado o fin del sistema.

El estudiante de teología puede leer en cualquier manual de exégesis que *misein*, odiar, se emplea aquí en su sentido debilitado de amar menos, postergar, no apreciar, considerar sin valor. “Pero el contexto [...] parece dar a entender que esas palabras deben tomarse en la acepción más tremenda y rigurosa que podamos suponer, de modo que cada cual compruebe por sí mismo si está en condiciones de edificar su torre”.<sup>54</sup> Evidentemente, a nadie que no fuera un monstruo o un loco podrían ponérsele tales condiciones crueles y monstruosas para construir una torre o para seguir al autor y consumidor de la fe.<sup>55</sup>

En su explicación, Kierkegaard mezcla tres niveles: el nivel de la fe, que es individual e incommunicable, el nivel de lo estético que es espectáculo de construcción de una torre, y el nivel ético que corresponde al héroe trágico dispuesto a enfrentar un ejército el doble de fuerte que el suyo. Esas palabras terribles “las podemos comprender, sin que por

53. Søren Aabye Kierkegaard, *Diario*, op. cit., tomo II, XI, All6, p. 481.

54. TT, p. 132.

55. Heb 12, 3.

56. TT, p. 133.

ello quien las comprendió tenga el valor de ponerlas en práctica”.<sup>56</sup> De esta manera las pone en el nivel de lo ético, reconociendo que la humildad no es la falta de valor sino que la fe es el único valor humilde. “Es fácil darse cuenta de que, si este pasaje tiene un sentido, habremos de entenderlo literalmente”.<sup>57</sup> No es fácil explicar que la lectura literalista y fundamentalista de Kierkegaard sea el único y auténtico significado de ese texto. No se vale decir que toda otra lectura —*kat’analogían*— sería considerar al

[...] cristianismo como una de las cosas más deplorables que hay en este mundo. Porque una doctrina que en uno de sus más altos arrebatos líricos, donde la conciencia de su validez eterna se manifiesta del modo más vigoroso, no encuentra sino una forma ampulosa que nada significa y sólo indica que hay que ser menos benévolo, cuidadoso y más indiferente.<sup>58</sup>

Para explicar ese único significado literal Kierkegaard se embarca en una reflexión sobre el amor. “Dios es quien exige amor absoluto”.<sup>59</sup> Y busca aclarar qué es el amor absoluto. Es un amor no egoísta, desinteresado e incondicional.

El que exigiendo el amor de una persona le impone además la condición de que manifieste indiferencia por las demás cosas que también ama, será no sólo un egoísta sino además un tonto [...] Así si un marido pide a su esposa que abandone padre y madre y como prueba de amor a él [pidiera] que ella se convirtiera, por devoción a él, en una hija despegada e indiferente, sería sin duda el más estúpido que cabe imaginar.<sup>60</sup>

Precisamente al contrario de esta actitud,

57. *Idem.*

58. *Idem.*

59. *Idem.*

60. *Ibidem*, pp. 133-134.

[...] el que tenga la más rudimentaria noción de lo que es el amor, comprenderá que a la vez que ama plenamente a sus padres como hijo, y a sus hermanos como hermanos, puede él tener la garantía de que lo amarán más que a nadie en el mundo. Pero llega un exégeta y he aquí [que] lo que es muestra de egoísmo y necesidad de un hombre se convierte en una hermosa concepción de la divinidad.<sup>61</sup>

Aparece aquí la claridad y transparencia de la visión ética, convincente y crítica de la lectura que legitima, como actitud religiosa, esa necesidad. “Entonces, ¿cómo aborrecer a nuestros seres queridos?”<sup>62</sup> ¡Cuando hay todos los motivos en contra! Considerando esta obligación como una paradoja, la puedo comprender sólo en la medida en que se puede entender una paradoja. “El deber absoluto puede entonces llevarnos a la realización de un acto prohibido por la ética, pero nunca a inducir al caballero de la fe a cesar de amar”.<sup>63</sup> No entiendo cómo el autor pueda mantener la libertad divina de una orden semejante: no se trata de “odiarás a tu enemigo”,<sup>64</sup> sino de odiar hasta la propia vida.<sup>65</sup>

Esta dialéctica entre la orden divina de odiar y la realización humana de un acto prohibido por la ética, pero a la vez sin llegar a dejar de amar a los propios seres queridos, Kierkegaard la encuentra, no explicada, pero ejemplificada en Abraham. “Desde el momento mismo en que se decide a sacrificar a Isaac, según la ética habría que decir que lo odia. Pero si verdaderamente odiase a su hijo, es seguro que Dios no le pediría una acción semejante, pues Abraham no es idéntico a Caín”.<sup>66</sup> En efecto, Caín no mata en obediencia a Dios. Todo lo contrario, mata sólo porque envidia a su hermano Abel. Y lo terrible es que lo mata en odio a Dios, que ha manifestado preferencia por él. Por eso es un cruel asesinato y no un sacrificio.

61. *Ibidem*, p. 134.

62. *Idem*.

63. *Idem*.

64. Mt 5, 43.

65. Lc 14, 26; Jn 1, 26.

66. *TT*, p. 134.

La dialéctica y paradoja del sacrificio es otra.

Es necesario que Abraham ame a Isaac con toda su alma y amarle aún más, si es posible, en el momento en que Dios se lo exige; sólo entonces estará en condición de sacrificarlo, pues ese amor, precisamente ese amor que siente por Isaac, al ser paradójicamente opuesto al que siente por Dios, convierte su acto en sacrificio.<sup>67</sup>

Si el sacrificio es una paradoja, una contradicción incomprensible, aún más absurda me parece la justificación o el planteamiento de Kierkegaard para determinar el sacrificio: matar por amor a Dios a alguien que se ama entrañablemente. El punto inaceptable es precisamente la muerte como objeto y señal del amor a Dios. Y además una muerte injusta, cruel y violenta. La angustia y la paradoja residen en que Abraham no puede hacerse comprender por ninguna persona, ni siquiera por él mismo. Por un lado, “sólo en el momento en que su acto está en contradicción absoluta con lo que siente, sólo entonces sacrifica a Isaac”.<sup>68</sup> Poco antes hemos leído que la contradicción reside en que “el amor que siente por Isaac es paradójicamente opuesto al que siente por Dios”<sup>69</sup>. Aquí afirma que sólo siente amor para con Isaac y en otros pasajes dice que lo que une Abraham a Dios es la paradoja de la fe. Un amor incomprensiblemente excluyente y destructor. No se vale decir que el caballero de la fe sigue amando a ambos, destruyendo a uno de los dos. Hegel había mostrado que la fuerza de lo negativo es inmensa, pero por su trabajo constructivo, más que por el destructivo. Aquí lo negativo es absolutamente necesario e insuperable y se llama sacrificio. Entonces el saber los propios límites en el amar, la imposibilidad de amar a dos sin destruir a uno, sería saberse sacrificar.<sup>70</sup>

67. *Idem*.

68. *Ibidem*, p. 135.

69. *Ibidem*, p. 134.

70. Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología...*, op. cit., p. 472.

Por otro lado, “al pertenecer la realidad de la acción de Abraham a la esfera de lo general [lo ético], es y continuará siendo un asesino”.<sup>71</sup> En Kierkegaard no existe una dimensión religiosa del perdón, porque en tal caso sólo alcanzaría a muy pocas personas. Y una dimensión ética del arrepentimiento no es capaz de ir más allá de la *Anfaegtelse*, la angustia. La función de la redención es la de salvarnos del pecado de desesperación. Quizá la grandeza de Abraham consista en no caer en ningún momento en la desesperación.

### Para Hegel

[...] el perdón de los pecados no es una cancelación de los castigos [puesto que todo castigo es algo positivo, objetivo, que no puede ser destruido], no es una cancelación de la mala conciencia [puesto que nada que se ha hecho se puede transformar en algo no hecho], sino que es el destino reconciliado por el amor [...] Perdonar a otros: esto es posible sólo por la cancelación de la hostilidad, por el retorno del amor, y éste es algo total: el perdón de los pecados viene de él.<sup>72</sup>

En la historia de Abraham, Dios perdona la vida de Isaac, la cual le había exigido a su padre. No hay ninguna relación con el pecado. Abraham está dispuesto a cumplir la voluntad de Dios, sea cuando le pide la vida del hijo, sea cuando le pide que lo deje vivir. No es lo ético, lo general, lo que salva la vida, lo que libera del asesinato. “Si la Iglesia exige ese sacrificio de uno de sus miembros, nos encontraremos solamente ante un héroe trágico. Pues la idea de Iglesia no es diferente de la idea de Estado, ya que el particular puede ingresar en ella en virtud de una simple mediación”.<sup>73</sup> Un semejante héroe de la Iglesia expresa en su acción lo general y todos en la Iglesia lo comprenden “Pero no es

71. TT, p. 135.

72. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Escritos de juventud*. FCE: México, 1984, p. 276.

73. TT, p. 135.



un caballero de la fe y su respuesta es muy diferente a la de Abraham, quien nunca diría que está sometido a una prueba o a una tentación [...] Cuando el particular ha entrado en la paradoja, queda excluido de la idea de Iglesia; ya no podrá salir de la paradoja, y en ella habrá de encontrar su salvación o su condenación”.<sup>74</sup>

Cuando se pide a un individuo vivir como tal [más allá de la ética], se teme que pueda sentirse con rienda suelta y que le suceda lo peor. Se supone que vivir como particular es lo más sencillo del mundo.

Quien tuvo la ocasión de experimentar que el existir en calidad de particular es lo más terrible que se pueda dar, no debe tener miedo a decir que es también lo más grande que existe, aunque habrá de exponerlo de modo tal que sus palabras no puedan convertirse en una trampa para extraviados, sino más bien servirles de ayuda para regresar a lo general.<sup>75</sup>

Un poco arriba Kierkegaard escribía que las terribles palabras de Lucas se pueden “comprender, sin que ello implique que quien las comprendió tenga el valor de ponerlas en práctica”.<sup>76</sup> Y hace falta respetar esta comprensión que no permite aborrecer al propio padre y madre para ser discípulo. Pero una lectura de estas palabras a partir de la historia de Abraham echa una pálida luz que permite ingresar en la paradoja y nunca salir de ella.

Este método de leer la Escritura con la Escritura ha sido ya propuesto y defendido por Spinoza “para conocer casi todo lo contenido en la Sagrada Escritura, no hay más sino consultar a la misma Escritura Sagrada”.<sup>77</sup> Pero lleva a los éxitos más diferentes y encontrados, a raíz de los textos que se enfocan y se ponen en diálogo. Según el mismo

74. *Idem*.

75. *Ibidem*, pp. 135-136.

76. *Ibidem*, p. 133.

77. Baruch Spinoza. *Tratado teológico-político*. Porrúa: México, 1982, p. 287.

Spinoza, “el Verbo de Dios no ha revelado un cierto número de libros, sino únicamente esta idea sencillísima en que se resuelven todas las divinas inspiraciones de los profetas: que hay que obedecer a Dios con puro corazón, es decir, practicando la caridad y la justicia”.<sup>78</sup>

El criterio de lectura de la Escritura de Kierkegaard es la paradoja del caballero de la fe: lo más incomprensible, lo absurdo. Pero el olvido de la justicia y de la caridad, el hecho de estar contra la ética, no hace a la lectura religiosa; la hace religiosa el hecho de que ahí late un amor mayor, precisamente bajo la forma de su opuesto, por decirlo con Hegel: hay que quedarse al lado del muerto,<sup>79</sup> es decir, con lo negativo. Un amor incluso más grande que el de los héroes trágicos, dispuestos a destruir el objeto querido de su amor, además inocente, con tal de salvar a un pueblo de la muerte y destrucción. En Abraham no hay nadie que salvar, ningún pueblo que liberar, ningún pecado que castigar o perdonar. Esta es la paradoja de la fe. Sin ninguna razón, sin motivación, sin respeto por la vida, la justicia y el amor, se enfrenta al enigmático: “quien tenga oídos que oiga”.<sup>80</sup> Más que a una enseñanza esotérica, oculta, hermética, estos textos invitan a una escucha, atención, comprensión profunda y constante en las personas y comunidades oyentes de este mensaje.

Quizás esta invitación nos ayude a enfocar nuestra escucha del corazón, con razones que el entendimiento no tiene, para entrar en la paradoja de la fe. También deja abierta la posibilidad y el riesgo de una reacción tremenda, sin la fe, de monstruosidad y ateísmo. Es lo que está escrito en el “Proemio” o “Atmósfera” de esta obra de Kierkegaard.<sup>81</sup>

Esta misma actitud la encontramos detallada en una página del *Diario*, con el título “Esbozo”.

78. *Ibidem*, p. 221.

79. Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología...*, op. cit., p. 28.

80. Mt 11,15; 13, 43. Mc 4, 9, 23; 7, 16. Lc 8, 8; 14, 35. Ap 2, 7. Il. 17. 29; 3, 6. 13. 22; 13, 9.

81. TT, pp. 58-60.

Supongamos [cosa de la que no hablan ni el Antiguo Testamento ni el Corán] que Isaac hubiese sabido que el padre lo llevaba consigo al monte Moriah para sacrificarlo. Ahora bien, si hoyuviésemos un poeta, él nos podría exponer los argumentos de los diálogos entre padre e hijo durante el viaje. Ante todo imagino que Abraham haya concentrado en su mirada todo su amor de padre; su rostro venerable y su corazón desgarrado daban relieve a sus palabras; exhortó al hijo a soportar el destino con paciencia, dando a entender con palabras veladas que él también, como padre sufría aún más.

Delante de su fracaso, Abraham tuvo que apartarse un ratito y cuando volvió a mirarlo, para Isaac era desconocido: el ojo salvaje, la cara glacial, y el copete blanco como una furia sobre su frente. Él aferró a Isaac por el pecho, sacó el cuchillo y le gritó: ¿Crees tú que yo quería hacer todo esto por Dios? Te equivocas. Yo soy un idólatra; este deseo ha brotado de mí, yo quiero matarte, yo soy peor que un caníbal. No confíes, muchacho menso, pensando que soy tu padre; yo soy y quiero ser tu asesino.

Isaac se arrodilló y clamó al Cielo: ¡Dios misericordioso, ten piedad de mí! Y Abraham murmuraba dentro de sí: es necesario que la cosa sea así; al final es mejor que él me crea un monstruo, que me maldiga por haber sido su padre y ore todavía a Dios, en lugar de saber que ha sido Dios a imponerme la tentación, de otro modo él perdería la razón y quizás maldijera a Dios.

¿Dónde está en nuestros tiempos el poeta capaz de imaginar conflictos semejantes? Así la conducta de Abraham se convertiría en una auténtica poesía, una magnanimidad superior a la que se halla en todas las tragedias. Para destetar al niño, la madre tizna su seno con algo amargo, pero la mirada maternal descansa siempre con ternura sobre su pequeño. ¿Por qué hacerse amargo el pecho? Porque la madre piensa que el pecho placentero sería un daño para el niño destetado. Éste es un conflicto fácil de aclarar, ya que el pecho es sólo una parte de la madre.

Dichoso el que no ha vivido conflictos peores, que no necesita tiznarse el pecho ni hacer un viaje en el infierno, para distinguir el aspecto de un diablo, para poder camuflarse como él y posiblemente impedir que alguien otro se aleje de Dios. Éste será el conflicto de Abraham. El que logre explicar ese enigma, habrá logrado explicar también mi vida. Pues, ¿dónde encontrar entre los contemporáneos quien pueda comprender un semejante enigma?<sup>82</sup>

No hay analogía que ayude a comprender la tremenda soledad de Abraham e Isaac, así como su terrible grandeza. Puestas las condiciones —y quiso Dios probar a Abraham (como a Job, Israel)— quedan inevitables las terribles consecuencias, pero remediabiles. Esta última posibilidad, no esperanza —Abraham creyó contra toda esperanza— constituye la fe, la paradoja, el absurdo que nos salva.

#### LA PARADOJA Y EL CABALLERO DE LA FE VISTOS MÁS DE CERCA

Para hablar con más exactitud del caballero de la fe, “veamos ahora algo más de cerca la miseria y la angustia que hay en la paradoja de la fe. El héroe trágico renuncia a sí mismo para expresar lo general, y el caballero de la fe renuncia a lo general para convertirse en el particular”.<sup>83</sup> Kierkegaard describe de forma demasiado fácil la conducta y vida de lo general, con todas sus ventajas; y de forma demasiado difícil el comportamiento y la condición del individuo particular. Éste sabe que “por encima de esta esfera serpentea una senda solitaria, una senda estrecha y escarpada; sabe lo terrible que es nacer en una soledad emplazada fuera del territorio de lo general, y caminar sin encontrarse nunca con nadie”.<sup>84</sup>

82. Søren Aabye Kierkegaard, *Diario*, op. cit., tomo I, IV, A76, pp. 375-376.

83. TT, p. 136.

84. *Ibidem*, p. 137.

Hay aquí el reflejo de la descripción bíblica de la puerta estrecha y del camino angosto que lleva a la vida.<sup>85</sup> Y también hay el eco de los pasos sobre la locura de la cruz y del discípulo, que sigue a un maestro tildado de loco y endemoniado.<sup>86</sup> Aunque su conducta no sea propiamente solitaria, de ermitaños que huyen de la sociedad, sino más bien solidaria, alternativa, contracorriente, cuestionadora.

El caballero de la fe sabe el entusiasmo que produce la renuncia cuando uno se sacrifica por el bien general [...] sabe la delicia que hay en ser comprendido por otra alma noble y quien lo comprende se hace más noble aún al comprender. Todo esto lo sabe y lo atrae; desearía que se le encomendase una tarea semejante.<sup>87</sup>

En efecto, así parece la misión de Jesús: “Yo vine para que tengan vida y la tengan en abundancia”.<sup>88</sup> Y la misión de sus discípulos: “Ustedes son la sal de la tierra [...] Ustedes son la luz del mundo. Brille la luz de ustedes delante de los hombres porque vean sus buenas obras y glorifiquen a su Padre que está en los cielos”.<sup>89</sup>

También cercano a esta figura del caballero de la fe de Kierkegaard es, por muchos aspectos, el cristiano del antiguo *Discurso a Diogneto*:

Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra, ni por su habla, ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás [...] Habitando ciudades griegas o bárbaras y adaptándose en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestra de un tenor de peculiar conducta admirable y por confesión de todos sorprendente.

85. Cfr. Mt 7, 14.

86. Cfr. Jn 10, 20; Hch 26, 24-25.

87. TT, p. 137.

88. Jn 10, 10.

89. Mt 5, 13. 16.

Habitan sus propias patrias, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros. Se casan como todos; como todos engendran hijos, pero no exponen los que nacen. Ponen mesa común, pero no lecho común [...] Obedecen a las leyes establecidas, pero con su vida sobrepasan las leyes. A todos aman y por todos son perseguidos. Se les desconoce y se les condena [...] El que toma sobre sí la carga de su prójimo, el que está pronto a hacer bien a su inferior, el que suministrando a los necesitados lo mismo que él recibió de Dios [...] ése es el verdadero imitador de Dios.<sup>90</sup>

Ahora el tipo de caballero de la fe, o del padre de la fe, Abraham, no es el único tipo de cristiano ni el mejor o el más privilegiado. Corresponde a la última de las bienaventuranzas, propia de los profetas: “Dichosos ustedes cuando los insulten, los persigan y los calumnien de cualquier modo por causa mía”.<sup>91</sup> Hemos visto cómo según Kierkegaard, es posible una reacción de desprecio y crítica de la conducta de Abraham tanto por parte de Isaac, como por parte de la casi totalidad de lectores. ¿Quién puede creer en un Dios al que se le antoje someter a pruebas crueles y terribles a sus hijos, sin ningún motivo plausible?

Tampoco convence la paradoja de que Abraham no estaba de acuerdo con esta tarea sacrificial y estaba más dispuesto a la conducta del héroe trágico, que más bien deseaba lo opuesto a cuanto Dios le iba exigiendo.

Abraham habría podido muy bien desear alguna vez que su tarea consistiese en amar a Isaac, y que su amor fuese comprendido por todos y resultase inolvidable a través de los tiempos; habría muy bien podido desear que su tarea consistiese en sacrificar a Isaac a cambio del bien general y así incitar a los demás padres a cumplir acciones insignes. [...] ¿Qué beneficios proporcionaba a lo general la acción de Abraham?<sup>92</sup>

90. Anónimo. *Discurso a Diogneto*, cap. V, 2-3, 4-7, 10-12 en Daniel Ruiz Bueno. *Padres Apostólicos*. BAC: Madrid 1985, p. 850.

91. Mt 5, 11.

92. TT, p. 137-138.

Recibió al hijo de su vejez después de una espera de setenta años, para ser probado y tentado. “Su vida es como un libro secuestrado por la divinidad y no puede convertirse en propiedad pública. Eso es lo terrible”.<sup>93</sup> Pero cuando uno lo reconoce y también reconoce que no tiene el valor para comprenderlo,

[...] puede tener algún atisbo del maravilloso esplendor que circunda al caballero cuando entra en la intimidad de Dios y se convierte en el amigo del Señor [...] y trata de tú al Dios de los cielos, mientras que el héroe trágico sólo se atreve a dirigirse a Dios en tercera persona.<sup>94</sup>

Sobre todo, el caballero de la fe posee la pasión necesaria para concentrar en un solo punto todo lo ético que él quebranta, de tal modo que está completamente cierto de amar a Isaac con todo su corazón.<sup>95</sup>

No puedo entender cómo la pasión y concentración del amor a Dios, como amigo, pueda convertir un asesinato monstruoso en un acto de amor para con su hijo.

Kierkegaard en una nota escribe: “Quiero poner en claro una vez más la diferencia entre los conflictos en que se encuentran el héroe trágico y el caballero de la fe”.<sup>96</sup> Y explica que tanto el héroe como el caballero de la fe tienen una ruptura y oposición entre el deber y el deseo. “El héroe trágico se asegura de que la obligación ética se halla totalmente presente en él por el hecho de que la transforma en deseo”.<sup>97</sup> Así piensa Agamenón: “la prueba de que yo no falto a mi deber paternal es que mi deber es mi único deseo”.<sup>98</sup> La vida es afortunada cuando ambos se corresponden: mi deseo es mi deber y mi deber es mi deseo. La mayor parte de los hombres tiene la tarea de permanecer en su deber y a la

93. *Idem.*

94. *Idem.*

95. *Ibidem*, p. 139.

96. *Ibidem*, p. 140.

97. *Idem.*

98. *Idem.*

vez transformarlo en deseo. Kant nunca estaría de acuerdo en que el deber moral fuera por otra cosa que no fuera el deber. Sin embargo, el deber por el deber nunca es el motor que permite a la razón y voluntad moverse y así hacer el bien:

El héroe trágico renuncia a su deseo para cumplir su deber [...] al caballero de la fe se le exige renunciar a ambos [...] Si quiere continuar en el deber y en su deseo no es entonces un caballero de la fe, pues el deber absoluto requiere precisamente la renuncia a ambos. El héroe manifiesta una expresión más alta del deber, pero no del deber absoluto.<sup>99</sup>

Las demás características del caballero de la fe tienen rasgos titánicos y prometeicos, pero no puede identificarse con ellos, que son más bien modelos de héroe trágico. “El caballero de la fe sólo puede confiar en sí mismo, y eso es lo terrible [...] se encuentra solo en su empresa”.<sup>100</sup> “Está en una soledad universal donde jamás se oye una voz humana, y camina solo, con su terrible responsabilidad auestas”.<sup>101</sup> Sabe el dolor de no poder hacerse comprender, y no siente el vanidoso deseo de enseñar a los demás. “El auténtico caballero de la fe es testigo, nunca maestro; ahí radica su profunda humanidad, tan distinta de esa necia participación en el dolor y en la dicha del prójimo honrada con el nombre de simpatía, pero que en realidad no es otra cosa sino vanidad”.<sup>102</sup> Habría que buscar en la dolorosa vida de Kierkegaard el origen de esta afirmación, así como de la otra: amar a quien nos hace felices es egoísmo.<sup>103</sup> Esta fórmula recuerda la postura kantiana de que buscar la felicidad sin ser dignos de ella es algo inmoral. Nietzsche critica el amor al prójimo: “Su amor al prójimo es su mal amor a ustedes mismos [...] El uno va al prójimo porque se busca a sí mismo, y el otro,

99. *Idem.*

100. *Idem.*

101. *Ibidem*, p. 142.

102. *Ibidem*, p. 143.

103. Cfr. Søren Aabye Kierkegaard, *Diario*, op. cit., tomo I, VIII, A196, p.585.



porque quisiera perderse”.<sup>104</sup> Nietzsche llama compasión a la simpatía y la critica duramente:

¿En qué lugar del mundo se han cometido tonterías mayores que entre los compasivos? ¿Y qué cosa en el mundo ha provocado más sufrimiento que las tonterías de los compasivos? [...] Dios ha muerto; a causa de su compasión por los hombres ha muerto Dios.<sup>105</sup>

Quien quiere sólo ser testigo, reconoce con eso que ningún ser humano, ni siquiera el más insignificante de todos, necesita la simpatía de otro, y que nadie debe rebajarse para que otro sea ensalzado [...] sabe que lo verdaderamente grande es igualmente accesible a todos.<sup>106</sup>

En esta grandeza del caballero de la fe, en esta altura de su vida y en su profunda humanidad hay mucha frialdad, mucho hielo, como un glaciar brillante y eterno. Algo semejante y aún más duro escribe Nietzsche: “La vida en sí es esencialmente apropiación, agresión, dureza y, por lo menos, explotación.”<sup>107</sup> ¿Fue así la vida de Abraham y de Kierkegaard, caballeros de la fe?

## BIBLIOGRAFÍA

Anónimo. Discurso a Diogneto en Daniel Ruiz Bueno. *Padres Apostólicos*. BAC: Madrid, 1985.

*Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Clementinam*. Ediciones Cristiandad: Madrid, 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica*. Solar/Hachette: Buenos Aires, 1986.

104. Friedrich Nietzsche. *Así hablaba Zaratustra*. Alianza: Madrid, 2000, pp. 102-103.

105. *Ibidem*, pp. 141-142.

106. ТТ, p. 143.

107. Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal*. Alianza: Madrid, 2000, ix, 259, p. 235.

- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza: Madrid, 1997.
- *Escritos de juventud*. FCE: México 1984
- *Fenomenología del espíritu*. FCE: México, 2000.
- Kierkegaard, Søren Aabye. *Diario*. Morcelliana: Brescia, 1962.
- *Temor y temblor*. Alianza: Madrid, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra*. Alianza: Madrid, 2000.
- *Más allá del bien y del mal*, Alianza: Madrid, 2000.

## El campo de los derechos humanos en México, 9ª parte: alianza estratégica entre periodistas, defensores/as y expertos/as\*

DR. DAVID VELASCO YÁÑEZ, SJ.\*\*

**Abstract.** David Velasco. *The field of human rights in Mexico, part 9: Strategic alliance between journalists, defenders and experts.* The article continues the analysis of the field of human rights defenders in Mexico. This time the focus is on the issue of the vulnerability of human rights defenders. Certain examples are presented to shed light on the situation, and the trajectories of certain activists and experts are analyzed. Finally, the article presents the points of contact between both kinds of agents, who create a strategic alliance aimed at protecting defenders' human rights.



**Resumen.** Velasco, David. *El campo de los derechos humanos en México, 9ª parte: Alianza estratégica entre periodistas, defensores/as y expertos/as.* El artículo continúa el análisis del campo de las y los defensores de derechos humanos en México. En esta ocasión se describe la problemática que gira en torno a la vulnerabilidad de las y los defensores de derechos humanos. Se toman botones de muestra para dar cuenta de la situación y se analizan las trayectorias de algunos/as activistas y expertos/as. Finalmente, se dan a conocer los puntos de encuentro entre ambos agentes, que llevan a crear una alianza estratégica que tiene como objetivo la protección de los derechos humanos de defensores/as.

\* Con la colaboración de: Laura Celeste Ortiz Ramos, Andrea Lissete Ramírez Rentería y Denisse Montiel Flores, alumnas de Relaciones Internacionales del ITESO.

\*\* Profesor del ITESO. Email: dvelasco@iteso.mx

## LOS ENCUENTROS ENTRE ACTIVISTAS Y EXPERTOS/AS PARA PROTEGER A DEFENSORES/AS DE DERECHOS HUMANOS

El trabajo como DDH en México se ha convertido, en los últimos años, en un oficio de alto riesgo. Las amenazas, los hostigamientos, las intimidaciones, las ejecuciones extrajudiciales y las desapariciones forzadas de DDH son cada vez más frecuentes en nuestro país. Esto ha agravado la crisis de DH por la que atravesamos y ha llamado la atención de medios de comunicación locales e internacionales. Asimismo, las organizaciones internacionales y los organismos del Sistema ONU y del Sistema Interamericano de Derechos Humanos (SIDH) han alzado la voz, a través de informes, para dar cuenta de la situación de las y los DDH en México. Es patente que el estado de vulnerabilidad de DDH en México se ha agudizado y que son agentes del Estado las/os presuntos agresores más frecuentes. Con respecto a la cuestión de género de DDH, la Red de Defensoras de Derechos Humanos (RDDH), durante su encuentro en Tlaxcala (2011), afirma que existen formas de violencia especiales que sufren las defensoras por su condición de mujeres, y que las agresiones y la vulnerabilidad se multiplica en sus casos. La llamada de atención que hacen instancias del Sistema ONU, como la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos – Oficina México (OACNUDH-MX), señala que uno de los principales problemas es la falta de legitimidad y reconocimiento del trabajo de las y los defensores por parte del Estado.<sup>1</sup>

En relación con la problemática, tanto activistas como expertos/as, coinciden en que el mayor perpetrador de las violaciones a DH en contra de DDH es el Estado; en cambio, las y los expertos, de manera más diplomática denuncian las acciones, omisiones o aquiescencia

1. Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos – Oficina en México, “Defender los DH: entre el compromiso y el riesgo”, 2009. <http://www.hchr.org.mx/index.php/publicaciones/154-defender-los-derechos-humanos-entre-el-compromiso-y-el-riesgo-informe-sobre-la-situacion-de-las-y-los-defensores-de-derechos-humanos-en-mexico-2010>

del Estado. Asimismo, ambos agentes comparten la idea de que la implementación de la *Declaración sobre el Derecho y Responsabilidad de Individuos, Grupos y Organismos de la Sociedad Civil de Promover y Proteger Derechos Humanos Universalmente Reconocidos y Libertades Fundamentales* (en adelante “la Declaración”) es una de las principales herramientas en las legislaciones locales para contrarrestar su vulnerabilidad. Aquí tenemos uno de los primeros encuentros entre DDH y expertos: cuando al sistema universal y al interamericano llegan las voces de protesta de DDH, hacen eco de estas voces y, en su momento, llegan a elaborar instrumentos del Derecho Internacional de los Derechos Humanos (DIDH), orientados precisamente a establecer el derecho a defender los derechos.

Como hicimos para la libertad de expresión, analizaremos ejemplos para describir las disposiciones prácticas compartidas entre activistas y expertos. Éstos son: Brigadas Internacionales de Paz (PBI), Amnistía Internacional (AI), la Relatoría de la CIDH sobre Defensoras y Defensores de Derechos Humanos, y la Relatoría Especial de las Naciones Unidas sobre la Situación de Defensoras y Defensores de Derechos Humanos. De las cuatro instancias examinamos rasgos claves de algunos representantes, los cuales fueron elegidos por su nivel de participación, trayectoria y rol estratégico que desempeñan. Esos agentes son: por parte de PBI, Dana Brown —la actual presidenta del Consejo Internacional—; de AI, el actual Director Ejecutivo en México, Perseo Quiroz; de la CIDH el Relator José de Jesús Orozco Henríquez, y finalmente, de la ONU, Michel Forst, actual Relator Especial, y Margaret Sekaggya, ex Relatora.

En primera instancia, analizamos a PBI, una ONG que “fomenta la no violencia y defiende los DH”.<sup>2</sup> Para las y los fundadores de PBI “cualquier persona puede adoptar medidas que ayuden a detener guerras

2. *Sobre Brigadas Internacionales de Paz*. <http://www.peacebrigades.org/sobre-pbi/?L=1>

o violaciones de los DH, aun cuando sus gobiernos no puedan o no quieran”. Actualmente, PBI tiene proyectos de campo en Colombia, Guatemala, Kenia, México, Nepal y Honduras. Los grupos de DDH que acompaña son variados, entre éstos destacan las comunidades indígenas de México y Guatemala, las organizaciones ambientalistas de Guatemala, las organizaciones de mujeres de Colombia, y los/as familiares de personas desaparecidas de México, Colombia y Guatemala. Es importante señalar que los derechos que defienden estas organizaciones son aquellos que más entran en conflicto con los intereses de agentes del Estado y organizaciones privadas. El trabajo de acompañamiento que hacen las y los voluntarios de PBI se basa en brindar apoyo a DDH de comunidades locales que se encuentran amenazados/as, para que puedan continuar con su trabajo de defensa sin miedo a ser atacados/as. Cabe destacar que las personas voluntarias no pueden ser nacionales del país donde se realiza el acompañamiento, con el objetivo de proporcionar un *escudo internacional*<sup>3</sup> a las y los DDH amenazados/as y en riesgo.

En segunda instancia tenemos a AI, una de las organizaciones más grandes del mundo. Actualmente la integran alrededor de tres millones de personas, entre simpatizantes, activistas y contribuyentes. El propósito de AI es que todas las personas disfruten de los derechos consagrados en la DUDH y otras normas internacionales. AI trabaja bajo una lógica de independencia política, económica e ideológica. Entre los reconocimientos que AI ha recibido se encuentran el Premio Nobel de la Paz en 1974 para Sean McBride, presidente del Comité Ejecutivo Internacional; el Premio Nobel de la Paz en 1977 a AI como organización por “haber contribuido a afianzar la libertad, la justicia y, con ello, también la paz en el mundo”; el Premio de los DH de la ONU en 1978, y en el 2000 el premio británico Revolution Awards.<sup>4</sup>

3. Las/os perpetradores de violaciones a DH, en especial agentes del Estado, tienden a atacar en menor medida a extranjeros/as, debido a la dimensión internacional que puede llegar a tener el conflicto local si la noticia sale de las fronteras nacionales. Las cursivas son mías.

4. Amnistía Internacional. *Our History*. <http://www.amnesty.org/es/who-we-are/history>

La Relatoría de la CIDH sobre Defensoras y Defensores de Derechos Humanos, creada en 2011, “da seguimiento a la situación de todas las personas que ejercen la labor de defensa de los derechos en la región, incluyendo la situación de los y las operadores de justicia”.<sup>5</sup> Asimismo, la Relatoría apoya en el análisis de peticiones, casos y solicitudes de medidas cautelares que recibe la CIDH relacionadas con presuntas violaciones a DH de DDH y de operadores/as de justicia.<sup>6</sup> La Relatoría realiza estudios e informes sobre el tema, hace visitas a los Estados y participa en seminarios, conferencias y otras actividades para hacer promoción de su trabajo y profundizar en el conocimiento sobre la situación de DDH en el continente americano. Aquí tenemos otro espacio de encuentro entre expertos y activistas.

Finalmente, la Relatoría Especial sobre Defensores y Defensoras de Derechos Humanos de las Naciones Unidas fue establecida en el 2000 por la Comisión de Derechos Humanos de la ONU (actualmente, Consejo de DH) mediante un procedimiento especial para apoyar la instrumentación de la Declaración. Las funciones principales de la o el Relator Especial son cuatro: 1) recabar, recibir, examinar información y establecer correspondencia sobre la situación de las y los DDH; 2) establecer una cooperación y entablar un diálogo con los gobiernos y otros agentes interesados en la promoción y aplicación efectiva de la Declaración; 3) recomendar estrategias para proteger mejor a DDH y dar seguimiento al cumplimiento de esas recomendaciones, y 4) integrar una perspectiva de género en toda labor relativa a su mandato. A partir de la creación de la Relatoría Especial se muestra el interés supremo de aplicar la Declaración en las legislaciones nacionales. Según lo dispuesto en su método de trabajo, “la máxima preocupación” de la o el Relator Especial es “proteger a DDH”.<sup>7</sup> A la fecha, han existido tres Relatores/as Especiales: Hina Jilani, Margaret Sekaggya y Michel Forst.

5. Comisión Interamericana de Derechos Humanos. *Relatoría sobre Defensoras y Defensores de Derechos Humanos*. <http://www.oas.org/es/cidh/defensores/default.asp>

6. *Idem*.

Aquí tenemos otro espacio de encuentro entre activistas y expertos, consistente en la misma creación de una Relatoría Especial para DDH, las visitas al país, las entrevistas con DDH y la elaboración de informes en las que hacen recomendaciones a los Estados.

Las dos organizaciones que se describen y las Relatorías de la ONU y de la CIDH coinciden en la importancia de aplicar las normas internacionales en las legislaciones locales, así como en la importancia de proteger el derecho a defender los derechos humanos. En relación con la descripción de las disposiciones prácticas de las y los activistas, es importante mencionar cómo sus trayectorias académicas y profesionales influyeron en su formación. La activista Dana Brown es la actual presidenta del Consejo Internacional de PBI. Estudió sociología en la Universidad Cornell de 1998 a 2002 y cursó una Maestría en Relaciones Internacionales y Estudios de Paz en la Universidad del Salvador de 2007 a 2008. Ha trabajado en diferentes ONG y Think Thanks. Asimismo, Brown recibió el reconocimiento Rotary World Peace Fellow<sup>8</sup> para el año 2007-2008 y ha escrito varias publicaciones sobre DH y conflictos armados con perspectiva de género en Colombia; tiene una amplia trayectoria como lideresa de organizaciones civiles, por lo tanto su nivel de experticia en materia de DH es alto, su habitus corresponde preponderantemente al de una activista.<sup>9</sup>

Por su parte, Perseo Quiroz estudió Derecho en el Centro de Investigación y Docencia Económicas A.C. (CIDE), y una Maestría, con el apoyo de la beca Fullbright-García Robles y Conacyt, en DIDH en la

7. Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. Relatoría Especial sobre la situación de Defensores de Derechos Humanos – Mandato. <http://www.ohchr.org/SP/Issues/SRHRDefenders/Pages/Mandate.aspx>

8. Beca que se otorga a “las y los profesionales más brillantes” para estudiar en universidades que entran en el consorcio del Rotary Club. Para recibir esta beca se debe tener un “alto compromiso para el entendimiento internacional y la paz, demostrable a través de años de experiencia profesional y académica”. Las y los donantes del Club Rotario, en su mayoría, son abogados/as y empresarios prestigiosos provenientes de distintas partes del mundo.

9. LinkedIn. Dana Brown. <https://www.linkedin.com/pub/dana-brown/1a/632/986>



Universidad de Notre Dame, EE.UU. Perseo ha trabajado en temas de DH desde el sector privado, la sociedad civil y la Administración Pública Federal. Ha publicado diversos artículos sobre la situación de los DH en México, ha sido conferenciante y ha trabajado como profesor de DH. Perseo trabajó como Sub-coordinador del área de Defensoría de la organización Sin Fronteras y después se desempeñó como asesor de la subsecretaría de Asuntos Jurídicos y Derechos Humanos de la Secretaría de Gobernación.<sup>10</sup> Entre las temáticas que Perseo defiende se encuentran la reducción de la pobreza, la educación y los derechos humanos. El *habitus* de Perseo Quiroz puede analizarse desde el activismo y la experticia. Actualmente, por su papel como Director Ejecutivo de AI México, Perseo tiene un perfil más inclinado hacia el activismo. Pero su formación educativa y su trayectoria profesional forman parte de los rasgos del *habitus* de expertas/os.

Michel Forst, actual Relator Especial sobre la situación de DDH de la ONU, es un abogado francés, egresado de la Escuela Nacional de Administración (en adelante, ENA), una de las instituciones más prestigiosas de Francia, donde se forma la mayoría de las y los servidores públicos franceses. En 1998 fue Secretario General del Paris Summit para los DH de DDH. Formó parte de la Liga Francesa contra el Cáncer y otras ONG francesas. También fue miembro del Servicio Internacional por los DH en Ginebra, y fue Director General de Amnistía Internacional Francia. Forst es miembro fundador de la Fundación Internacional para la Protección de DDH, Frontline. Asimismo, trabajó en la sección de DH de la UNESCO en París. De 2008 a 2013 se desempeñó como Experto Independiente de la ONU sobre la situación de los DH en Haití. Actualmente, además de ser el Relator Especial, se desempeña como Secretario General de la Comisión Consultiva Nacional para los Derechos Humanos (CCNDH) de la República Francesa. Con base en esta mezcla entre activismo y experticia jurídica, el *habitus* de Forst se

10. LinkedIn. *Perseo Quiroz*. <https://mx.linkedin.com/pub/perseo-quiroz/75/97/53>

encuentra predominantemente en la experticia. Uno de sus primeros mandatos cuando se inició como Relator fue el de acercarse, por medio de consultas, a DDH para identificar las amenazas que enfrentan y los retos que tiene como Relator. En este sentido, el hecho de ser un abogado defensor que inició su carrera trabajando en sociedad civil, se ve reflejado en sus acciones actuales como experto. Aquí tenemos otro espacio de encuentro, muy especial, en el que el experto se acerca a las y los activistas, porque toma conciencia de que hay una creciente criminalización de su lucha a favor de los DH y el desafío que supone hacer recomendaciones en la línea de lo que establece la Declaración.

Margaret Sekaggya, de nacionalidad ugandesa, fue la Relatora Especial de 2008 a 2014. Estudió la Licenciatura en Derecho en la Universidad de Makerere en Kampala, Uganda, y una Maestría en Derecho en la Universidad de Zambia.<sup>11</sup> Ha sido funcionaria del gobierno de Uganda desde 1975 hasta la fecha, desempeñándose, entre otros cargos, como presidenta de la Comisión de Derechos Humanos de Uganda y como magistrada y jueza de la Suprema Corte de Uganda. Además, colaboró asistiendo en la revisión de la legislación de Malawi, Sierra Leona y Kenia para el establecimiento de las Comisiones Nacionales de Derechos Humanos, basándose en los Principios de París (AG, 1993) para la creación de Instituciones Nacionales de Derechos Humanos (INDH). En octubre de 2005 ganó el premio del Club Rotario de Mankindye al Servicio Vocacional en reconocimiento de su contribución a la promoción de los DH en Uganda. De 2006 a 2008 fue integrante del Grupo de Trabajo de Alto Nivel de la ONU para el Derecho al Desarrollo. Las áreas de interés de Sekaggya son: el establecimiento de las INDH, derecho constitucional y constitucionalismo. Resulta interesante analizar los temas de experticia y la trayectoria de Sekaggya, ya que

11. Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. (s/f). *Special Rapporteur on the Situation of Human Rights Defenders – Margaret Sekaggya*. [http://www.ohchr.org/Documents/Issues/Defenders/MARGARETSEKAGGYA\\_CV.pdf](http://www.ohchr.org/Documents/Issues/Defenders/MARGARETSEKAGGYA_CV.pdf)

no figura en su perfil un interés especial por la protección de DDH, sin embargo, fue electa como Relatora Especial durante seis años. Asimismo, Sekaggya ha dedicado la mayor parte de su carrera al servicio del Estado, fungiendo como funcionaria pública desde que realizaba sus estudios de licenciatura. Su habitus se genera en la experticia. En esta trayectoria tenemos otra manera de crear espacios de encuentro con activistas desde el ejercicio de la función pública y las recomendaciones que ha hecho al Estado mexicano para mejorar la protección de las y los DDH.

Finalmente, el Relator de la CIDH sobre la situación de DDH, José de Jesús Orozco Henríquez, es un abogado mexicano egresado de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Estudió una Maestría en Derecho Comparado en la Universidad de California en Los Ángeles y un Doctorado en Derecho por la UNAM. Es investigador en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM en las áreas de Derecho Constitucional, Derechos Humanos y Función Judicial, entre otras. Orozco se desempeñó como magistrado, durante 16 años, en el Tribunal Federal Electoral.<sup>12</sup> El Comisionado Relator tiene una trayectoria basada en el servicio público y la academia, por lo que su habitus se analiza desde la experticia.

A partir de lo descrito antes, encontramos que las y los activistas son al mismo tiempo expertas/os en DH. Ambos agentes comparten rasgos del habitus, específicamente en relación con la protección de DDH. Para todos/as los agentes analizados la Declaración es el instrumento supremo que hay que aplicar en la legislación local para así disminuir, y eventualmente erradicar, las agresiones contra DDH. Para Forst, según dijo en una entrevista para el International Service For Human Rights, “la incorporación de la Declaración en la legislación y la política nacional es crucial para asegurar la seguridad y establecer un ambiente

12. Comisión Interamericana de Derechos Humanos. *Relatoría sobre Defensoras y Defensores de Derechos Humanos*. <http://www.oas.org/es/cidh/defensores/default.asp>

favorable para el trabajo de las y los DDH”.<sup>13</sup> Con el objetivo de propiciar la puesta en marcha de la Declaración, Forst aseguró que trabajará en su traducción y distribución en diferentes lenguas y países para que sea incorporada en las leyes domésticas. Por su parte, PBI y AI demuestran este interés en la Declaración mediante sus informes y sus acciones en el terreno. Forst, en su informe del 29 de diciembre de 2014,<sup>14</sup> recomendó a los Estados combatir la impunidad en casos de amenazas y violaciones a DDH para asegurar que los perpetradores tengan un juicio y las víctimas obtengan reparación. Asimismo, recomendó capacitar a las y los agentes del Estado que están en contacto directo con DDH para que conozcan los contenidos de la Declaración. Y finalmente, entre otras recomendaciones, sugirió que los Estados extiendan una invitación al Relator Especial para realizar visitas sin restricciones de tiempo y permitirle moverse libremente por el país. En relación con la capacitación de agentes del Estado, Perseo Quiroz coincide en que las y los funcionarios públicos en México están “muy por debajo del nivel esperado”.<sup>15</sup> Además, señala que el Estado ha sido ineficaz al atender temas de DH, lo cual es preocupante debido a la situación tan grave por la que atraviesa el país. En este sentido, el punto de encuentro y de colaboración entre ambos agentes se encuentra en la importancia que le dan a los instrumentos internacionales de DH y a las opiniones y las recomendaciones en las que coinciden ambas partes.

## CONCLUSIONES

Es destacable la relación de alianza estratégica que existe tanto entre defensores y periodistas entre sí como entre éstos con expertos

13. International Service for Human Rights. *New Especial Rapporteur on Human Rights Defenders sets his vision*. 16 de julio de 2014. <http://www.ishr.ch/news/new-special-rapporteur-human-rights-defenders-sets-out-his-vision>

14. Comisión Interamericana de Derechos Humanos. *Reporte del Relator Especial sobre la situación de DDH*. (s/f) <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G14/252/80/PDF/G1425280.pdf?OpenElement>

15. Sergio Rincón. “La incredulidad en el Gobierno viene de su propia ineficacia, dice Amnistía Internacional” en *Sin Embargo*. México, 13 de marzo de 2015. <http://www.sinembargo.mx/13-03-2015/1272518>

independientes, tanto del sistema universal como del sistema interamericano, dado que las amenazas, hostigamientos, ejecuciones extrajudiciales y las desapariciones forzadas de DDH y periodistas son cada vez más frecuentes en nuestro país, y en este sentido, las y los periodistas fungen como defensores al evidenciar las violaciones constantes a DH; mientras que los DDH luchan por proteger los derechos de los periodistas a la libertad de expresión, creando así una especie de complicidad estratégica que busca proteger el ejercicio del periodismo y el derecho a defender los derechos, incluyendo la lucha por el fortalecimiento de mecanismos de protección a periodistas y defensores, así como la adopción de reformas legales con el objetivo de derogar la persecución penal de los delitos cometidos en razón del ejercicio de la libertad de expresión o, en el caso DDH, de denunciar los crecientes casos de criminalización de sus luchas. De tal manera, tanto defensores como periodistas buscan generar una relación objetiva con expertos independientes en donde ambos coinciden en la gravedad de la limitación a la libertad de expresión y defensa de DH, manifestada no sólo a través del hostigamiento y amenazas, sino a través de su consecuencia más grave, la ejecución extrajudicial o la desaparición forzada. No obstante, es de señalarse que los expertos-relatores, en su lenguaje diplomático reconocen siempre el esfuerzo realizado por el Estado mexicano en la lucha por la protección de los DH, utilizando así una narrativa mucho menos acusativa que la de los activistas.

Es importante destacar que de estas luchas y alianzas para proteger derechos surgen nuevos mecanismos alternativos que entienden y ejercen los DH de manera distinta. Entre ellos, podemos resaltar la nueva plataforma periodística México Leaks, que busca atraer trabajos de periodistas independientes para generar un contrapeso a los medios de comunicación dominantes en México. Esa plataforma de “denuncia ciudadana y transparencia” está “al servicio de la sociedad mexicana

para revelar información de interés público”.<sup>16</sup> México Leaks utiliza el anonimato para proteger a las y los periodistas y sus respectivos trabajos. Es una manera de contrarrestar los ataques que sufren periodistas y evitar agresiones y violaciones a sus DH. Uno de los primeros efectos del lanzamiento de esta plataforma fue la ruptura de las relaciones laborales entre Carmen Aristegui y su equipo de trabajo —cuyo noticiero había sido el de mayor audiencia en todo el país— y la empresa MVS, que con el pretexto del mal uso de su marca dio por terminada la relación laboral. Al momento de la entrega de este artículo constatamos grandes manifestaciones de descontento por lo que muchos consideramos una grave violación al derecho a la libertad de expresión, impulsada por quienes fueron desenmascarados en diversos fraudes y conflictos de interés por Aristegui, una periodista incómoda para diversos grupos de poder.

Asimismo, el trabajo de PBI representa una alternativa en la protección de DDH. No existe otra organización que se dedique específicamente al acompañamiento de DDH. Como se señaló antes, las y los voluntarios de PBI actúan como escudos humanos, lo cual es muy valioso y ha tenido grandes resultados. Estos dos ejemplos son tan sólo muestras de que gracias a las alianzas estratégicas entre expertos/as y activistas empiezan a surgir otras formas de ejercer los derechos humanos.

Finalmente, es de la mayor relevancia subrayar la alianza estratégica que establecen las y los DDH con expertos en derechos como la libertad de expresión y el derecho a defender los DH. Es una manera de visibilizar una situación que, de otra manera, quedaría en la impunidad, como tantos otros DH vulnerados de manera sistemática y “generalizada”, un término tan incómodo para diversos agentes estatales.

16. México Leaks. <https://mexicoleaks.mx/>

## FUENTES DOCUMENTALES

- Amnistía Internacional. *Our History*. <http://www.amnesty.org/es/who-we-are/history>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. *Relatoría sobre Defensoras y Defensores de Derechos Humanos*. <http://www.oas.org/es/cidh/defensores/default.asp>
- *Reporte del Relator Especial sobre la situación de DDH*. <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G14/252/80/PDF/G1425280.pdf?OpenElement>
- International Service for Human Rights. *New Especial Rapporteur on Human Rights Defenders sets his visión*. 16 de julio de 2014. <http://www.ishr.ch/news/new-special-rapporteur-human-rights-defenders-sets-out-his-vision>
- LinkedIn. Perseo Quiroz. <https://mx.linkedin.com/pub/perseo-quiroz/75/97/53>
- Dana Brown. <https://www.linkedin.com/pub/dana-brown/1a/632/986>
- México Leaks. <https://mexicoleaks.mx/>
- Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos – Oficina en México, “Defender los DH: entre el compromiso y el riesgo”, 2009. <http://www.hchr.org.mx/index.php/publicaciones/154-defender-los-derechos-humanos-entre-el-compromiso-y-el-riesgo-informe-sobre-la-situacion-de-las-y-los-defensores-de-derechos-humanos-en-mexico-2010>
- *Relatoría Especial sobre la situación de Defensores de Derechos Humanos – Mandato*. <http://www.ohchr.org/SP/Issues/SRHRDefenders/Pages/Mandate.aspx>
- (s/f). *Special Rapporteur on the Situation of Human Rights Defenders – Margaret Sekaggya*. [http://www.ohchr.org/Documents/Issues/Defenders/MARGARETSEKAGGYA\\_CV.pdf](http://www.ohchr.org/Documents/Issues/Defenders/MARGARETSEKAGGYA_CV.pdf)
- Peace Brigades International. *Sobre Brigadas Internacionales de Paz*. <http://www.peacebrigades.org/sobre-pbi/?L=1>

- Rincón, Sergio. “La incredulidad en el Gobierno viene de su propia ineficacia, dice Amnistía Internacional” en *Sin Embargo*. México, 13 de marzo de 2015. <http://www.sinembargo.mx/13-03-2015/1272518>
- Velasco, David. “¿Por qué matan a las y los defensores de los derechos humanos en México? 1ª Parte” en revista *Xipe totek*. Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO: Tlaquepaque, Jal. Vol. XXII-1/31 de marzo de 2013, No. 85, pp. 83-104.
- “El estado del arte de los informes acerca de la situación de defensores y defensoras de los derechos humanos en México. 2ª Parte” en revista *Xipe totek*. Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO: Tlaquepaque, Jal. Vol. XXII-2/30 de junio de 2013, No. 86, pp. 175-200.
- “La lógica teórica del campo de los defensores de los derechos humanos en México. Delimitación del campo y su relación con el campo de poder. 3ª Parte” en revista *Xipe totek*. Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO: Tlaquepaque, Jal. Vol. XXII-3/30 de septiembre de 2013, No. 87, pp. 275-298.
- “El campo de las y los defensores de derechos humanos en México. La estructura de posiciones en el campo. 4ª Parte” en revista *Xipe totek*. Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO: Tlaquepaque, Jal. Vol. XXIII-1/31 de marzo de 2014, No. 89, pp. 61-87.
- “El campo de las y los defensores de derechos humanos en México. Sentencias Incumplidas. 5ª Parte” en revista *Xipe totek*. Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO: Tlaquepaque, Jal. Vol. XXIII-2/30 de junio de 2014, No. 90, pp. 171-204.
- “El campo de las y los defensores de derechos humanos en México. La visión hegemónica de los derechos humanos. 6ª Parte” en revista *Xipe totek*. Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO: Tlaquepaque, Jal. Vol. XXIII-3/30 de septiembre de 2014, No. 91, pp. 286-316.
- “El sistema ombudsman en México, el más caro e... ¿ineficiente? 7ª Parte” en revista *Espiral*. Universidad de Guadalajara, Guadalajara. No. 63, Volumen XXII, mayo-agosto 2015, pp. 185-220.



- “El campo de los derechos humanos en México, 8ª parte: Alianza estratégica entre periodistas, defensores/as y expertos/as. 8ª parte” en revista *Xipe totek*. Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO: Tlaquepaque, Jal. Vol. XXIV-1/31 de marzo de 2015, No. 93, pp. 77-98.



**ITESO**

Universidad Jesuita  
de Guadalajara

**EDUCACIÓN  
JESUITA  
MÉXICO**



**Descubre algo  
ingenioso**

ITESO, libres para transformar

## **POSGRADOS ITESO**

Estudia un posgrado innovador, comprométete a transformar tu entorno y construir una sociedad más humana.

### **Conoce los 26 posgrados que tiene el ITESO en las áreas:**

- Ciencias Sociales y Humanidades
- Empresarial
- Estudios Sociopolíticos y Jurídicos
- Ingeniería y Ciencias Exactas
- Sustentabilidad

**ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara**

Tels. 01 (33) 3669 3569 | 01 800 364 2900

[posgrados@iteso.mx](mailto:posgrados@iteso.mx) [posgrados.iteso.mx](http://posgrados.iteso.mx) [iteso.mx](http://iteso.mx)



UNIVERSIDAD DE  
EXCELENCIA  
ACADÉMICA

**AUSJAL**

 /ITESOPosgrados

 @ITESO

## • Nuestros representantes

---

### **Apizaco, Tlax.**

Enrique Cacho  
Tel. (241) 417-0193

### **Ciudad Juárez, Chih.**

Edgardo Cervantes M.  
Tel/fax (656) 618-0433,  
618-0500  
dcj@itelexis.com

### **Ciudad Obregón, Son.**

Raúl Cervantes  
Col. del Valle  
(644) 414-1486

### **Estado de México**

Ma. Teresa y Manuel Prado  
Tel. (55) 5251-0728  
Jmp\_mac@hotmail.com

### **Guadalajara, Jal.**

Carmen Álvarez  
Col. Chapalita  
Tel. (33) 3121-7373

Heriberto Osorio B.  
ITESO, Tlaquepaque, Jal.  
Tel (33) 3669-3470  
osorio@iteso.mx

Sara Gómez  
ITESO, Tlaquepaque, Jal.  
Tel. (33) 3669-3434 ext. 3248  
sgomez@iteso.mx

### **Huatusco, Ver.**

Carmen González Guzmán  
Tel. (273) 734-0219

### **Jacona, Mich.**

Roberto Govea  
Tel. (351) 516-49-80  
soloyorobert@hotmail.com  
soloyorobert@gmail.com

### **León, Gto.**

Federico Zermeño  
Tel. (477) 712-1827 fax 715-4262  
fzp@acerocentro.com

Germán Estrada L.  
Univ. Iberoamericana  
Tel. (477) 710-0632 fax 711-5477  
german.estrada@leon.uia.mx

### **Mérida, Yuc.**

Samuel Herrera Gómez  
Tel. (999) 286-2294

### **Mexicali, B.C.**

Guillermo Valencia Palomeque  
Calle Pípila 417  
Col. Independencia  
Magisterial.  
C. P. 2129 Mexicali, B. C.  
memoval@hotmail.com

### **México, D.F.**

José Luis Bermeo  
Univ. Iberoamericana  
Tel. (55) 5292-0883  
luis.bermeo@uia.mx

### **Monterrey, N.L.**

Francisco Ibáñez  
Tel. (81) 8388-2096 / 8388-2217

José de Jesús Rodríguez  
Col. Las Torres  
Tel. (81) 8357-3575

### **Puebla, Pue.**

Víctor Mendoza  
Rinconada de la Fortuna 2  
San Andrés Cholula  
victor.mendoza@iberopuebla.  
edu.mx

### **Puerto Vallarta, Jal.**

Ignacio Francisco Cuéllar C.  
Tel. (322) 224-6575

### **Querétaro, Qro.**

Víctor García Babb  
Fracc. Arboledas  
Tel. (442) 217-4941

Ma. Teresa Valero  
Col. J. de la Hacienda  
Tel. (442) 216-2327

### **Rosario, Sin.**

Laura Peña Rendón  
Col. Centro  
Tel. (694) 952-0345

### **San Luis Potosí, SLP.**

Rodolfo Torres  
U.H. Rancho Pavón  
(Tel. 444) 831-0167

### **Tampico, Tamps.**

Roberto Guzmán Quintero  
Col. del Bosque  
Tel/fax (833) 226-1019  
guzmanasa@hotmail.com

### **Tehuacán, Pue.**

Ángel González López  
Col. Jacarandas  
Tel. (238) 382-0877

### **Torreón, Coah.**

Urbano González Navarro  
Col. Los Ángeles  
Tel. (871) 713-4059  
papeleria\_modelo@yahoo.  
com.mx

### **Extranjero**

#### **USA**

Maritza De Arrigunaga C.  
Arlington, Texas, USA  
Tel. (817) 272-3393 ext. 4964  
arrigunaga@library.uta.edu

#### **CHILE**

Sgo. de Chile, Chile  
Carolina Tocornal Cegerz  
Las Condes Sgo. de Chile  
carotoco@entelchile.net

# BUENA PRENSA



En la ciudad de Guadalajara  
pone a su servicio la

Librería  
**San Ignacio**

*Madero 606 esq. con Pavo, Centro. Tels. 3658-0936 y 3658-1170*

**Instituto de Filosofía**



Revista **PIEZAS** en diálogo  
filosofía y ciencias humanas

**Suscripción Anual \$270.00**

Tel. (33) 36 31 09 34 ext.1102

revista.piezas@if.edu.mx  
[www.if.edu.mx](http://www.if.edu.mx)

# Acequias

REVISTA DE DIVULGACIÓN  
ACADÉMICA Y CULTURAL



17 años de publicación ininterrumpida

<http://itzel.lag.uia.mx/publico/acequias.php>

ISSN: 0185-3872

## 64 DIDAC

NUEVA ÉPOCA / JULIO-DICIEMBRE 2012 / UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

### DESARROLLO DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

|                                                                                                                                  |                                                                                                                     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Hilda Ana María Patiño Domínguez                                                                                                 | El pensamiento crítico como rareza central de la educación humanista                                                |
| Patricia Esperanza Alvarado Tovar                                                                                                | El desarrollo del pensamiento crítico: una necesidad en la formación de los estudiantes universitarios              |
| Norma Ildaura Rolón Garrido                                                                                                      | Pensamiento crítico y docencia. Breves reflexiones de su aporte y riqueza                                           |
| Maricarmen González-Videgaray<br>Jesús Heracleo del Río Martínez                                                                 | Pensamiento crítico y lectura, o cómo revivir a los nuevos zombis                                                   |
| María Sánchez Aguilar                                                                                                            | Educación matemática crítica en México: una argumentación sobre su relevancia                                       |
| Sergio Augusto Galicia Alarcón                                                                                                   | Diseño de un curso en un formato de teatro educativo como estrategia didáctica de promoción del pensamiento crítico |
| Graciela Barón Guinazu<br>Gabriela Analía Soriano<br>Ana Haydee Carbonel                                                         | Las imágenes en la formación docente orientadas al desarrollo del pensamiento crítico                               |
| Maria Soledad Manrique<br>Lorena Sánchez Troussel                                                                                | Matalla del pensamiento crítico. El trabajo sobre pensamiento y emoción en formación docente                        |
| Juan Carlos Ramírez Robledo<br>Alberto José Segura Tapia<br>Hilda Ana María Patiño Domínguez<br>Ma. de Lourdes Caudillo Zambrano | ¿Qué se está haciendo en la Ibero? Promover y evaluar el pensamiento crítico en la universidad                      |

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA  
CIUDAD DE MÉXICO

**Universidad Iberoamericana, A.C.**  
Ciudad de México

**Dirección de Servicios  
para la Formación Integral**

Prolongación Paseo de la Reforma 880  
Loma de Santa Fe, Deleg. Álvaro Obregón  
México, D.F., C.P. 01210

Tel: 5950-4000 exts 4919 o 7600

Fax 5950-4331, [didac@uia.mx](mailto:didac@uia.mx)

## • Precios 2015

---

|                              | México    | Extranjero |
|------------------------------|-----------|------------|
| Número individual reciente   | 60 pesos  | 10 dólares |
| Suscripción anual, 4 números | 200 pesos | 22 dólares |
| Suscripción a estudiantes    | 150 pesos | 17 dólares |

Obtención directa y suscripciones:

Toda correspondencia a: **Juanita Ramírez**, a nuestra dirección

### **Revista *Xipe totok***

Filosofía y Humanidades, ITESO  
Periférico Sur 8585, Colonia ITESO.  
45604 Tlaquepaque, Jal. México  
Tel. (33) 3134-2974  
juanitar@iteso.mx

### **Suscripciones nacionales:**

Depositar directamente a la cuenta  
de Héctor Garza Saldívar,  
Guadalajara, Santander (Sucursal La Paz): 60-56168060-7,  
para transferencia interbancaria: Clabe 014320605616806073  
Enviarnos un email con fecha del depósito  
y número de referencia o llamar a nuestro teléfono.

### **Suscriptores de Guadalajara:**

Atención personal en nuestra oficina y teléfonos del ITESO  
Horario: lunes a viernes 9:00 a 14:00 horas.

## “Tu piel no es tu piel; dentro de tu piel está Téotl”.

*Xipe totek* es la epifanía que sugiere la presencia seductora del espíritu en la materia, especialmente en el cuerpo humano. Sugiere también la repetición kierkegaardiana. Renaciendo asciende el sol en el firmamento. Y dentro de la piel el Dios mira, vive y siente.

Mayor información sobre el nombre *Xipe totek*: [juanitar@iteso.mx](mailto:juanitar@iteso.mx)



### ORIENTACIÓN

Participar al público nuestras reflexiones en el orden social, filosófico, económico, histórico, cultural, psicológico, legal, sobre diversos aspectos de la vida en el intento de una liberación total de cuanto oprime al hombre. Nos complace invitar a participantes de alta calidad universitaria que inspiren nuestra reflexión, sin que por ello pretendamos ni siquiera insinuar que participen de nuestra línea de pensamiento y actividad, ni que la revista *Xipe totek* comparta todas las ideas de nuestros invitados.



### CRITERIOS EDITORIALES

La revista *Xipe totek* se rige por los siguientes criterios editoriales:

#### 1. En cuanto al contenido \_\_\_\_\_

*Xipe totek* acepta para su publicación trabajos (artículos, ensayos, reseñas, cuentos y poesías) ubicados en el campo de la reflexión sobre los problemas humanos y sociales en cuyo abordaje destaque la perspectiva filosófica.

#### 2. En cuanto al formato \_\_\_\_\_

Los trabajos propuestos deberán reunir los requisitos formales aquí establecidos:

- Ser trabajos inéditos.
- Tener una extensión máxima de 52,000 (cincuenta y dos mil) caracteres, incluyendo resumen, notas, bibliografía y espacios.
- Presentarse en fuente Times New Roman, 12 pts. e interlineado de 1.5.
- Atenerse a la convención de la Real Academia Española (A. T. E. L. A.) para consignar las notas a pie de página y la bibliografía final.
- Incluir un resumen en español no mayor a 950 caracteres, incluyendo espacios.

#### 3. En cuanto al envío y recepción \_\_\_\_\_

Los archivos de los trabajos deberán:

- Ser enviados a la dirección: [dezasc@iteso.mx](mailto:dezasc@iteso.mx)
  - Incluir en el mismo envío un *curriculum vitae* breve (no más de un párrafo), la dirección electrónica del autor y, en su caso, el nombre de la institución a la que pertenece.
- Xipe totek* acusará recepción y notificará el resultado de su revisión y dictamen.

#### 4. En cuanto a la publicación \_\_\_\_\_

La publicación de los trabajos se realiza bajo las siguientes condiciones:

- El Consejo Editorial de *Xipe totek*, someterá a arbitraje todos los trabajos recibidos.
- El Consejo Editorial decidirá cuáles trabajos serán publicados y en qué número de la revista *Xipe totek*.

Consejo editorial.

Los artículos son responsabilidad propia de los autores.

La reproducción total o parcial de los trabajos publicados puede hacerse con tal de que se cite la fuente.



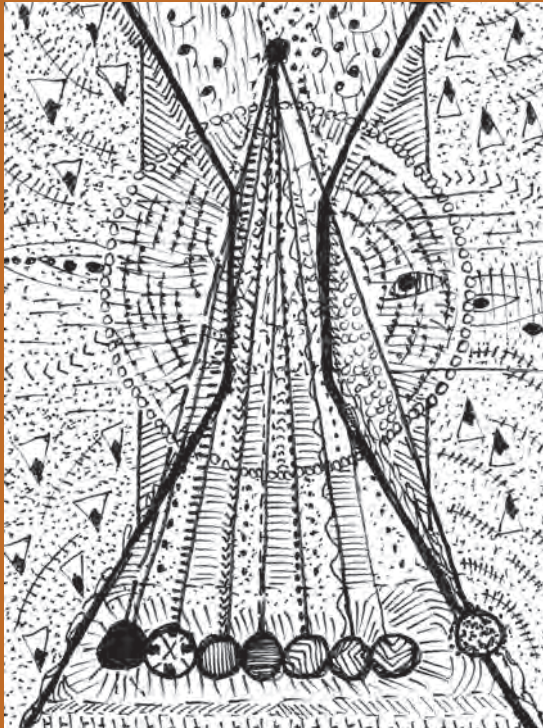
En 2005 esta revista fue incorporada por EBSCO a su colección de revistas electrónicas. EBSCO es el mayor integrador mundial de revistas en texto completo (Cfr. Internet). *Xipe totek* sigue siendo de las revistas más consultadas.

También se encuentra en las bases de datos Gale Cengage Learning y Lantindex.



**ITESO**  
Universidad Jesuita  
de Guadalajara

La labor de la filosofía  
es estudiar la realidad,  
esto es, la alteridad radical



ISSN 1870-2694

60 PESOS