

ISSN 0717-4152



**UCSC**

# revista de filosofía

Departamento de Filosofía  
Instituto de Teología  
Universidad Católica de la Santísima Concepción

VOLUMEN 19 | NÚMERO 1 | PRIMER SEMESTRE | 2020



# REVISTA DE FILOSOFÍA

ISSN 0717-4152

RFUCSC

## DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA INSTITUTO DE TEOLOGÍA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Publicación semestral.

Volumen 19. Número 1. Primer Semestre 2020.

Concepción, Chile

### DIRECTOR

Dr. Ignacio Miralbell Guerin  
imiralbe@ucsc.cl

### SECRETARIO

Mg. Angelo Lagos Cerda  
alagosc@ucsc.cl

### Consejo Editorial

Dr. Niceto Blázquez (OP)

Universidad Complutense, España.

Dra. Beatriz Contreras Tasso

Universidad Católica de Chile, Facultad de Filosofía, Chile.

Dr. Jesús Escandón Alomar

Universidad de Concepción, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales,

Departamento de Historia y Filosofía del Derecho, Chile.

Dr. Renato Espoz Le Fort

Universidad de Chile, Facultad de Ingeniería, Chile.

Dr. Hugo Ochoa

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso,

Facultad de Filosofía y Educación, Instituto de Filosofía, Chile.

Dr. Ildefonso Murillo

Universidad Pontificia de Salamanca, Facultad de Filosofía, España..

Dr. Alejandro Vigo

Universidad de Navarra, Facultad de Filosofía y Letras,

Departamento de Filosofía, España.

Dr. José Luis Widow Lira

Universidad Adolfo Ibáñez, Facultad de Artes Liberales, Chile.

### Dirección

Revista de Filosofía

Instituto de Teología

Departamento de Filosofía

Universidad Católica de la Santísima Concepción

Alonso de Ribera 2850, Concepción. Chile.

Teléfono (56-41) 2735669

Correo electrónico: [revistadefilosofia@ucsc.cl](mailto:revistadefilosofia@ucsc.cl)

### Diagramación e Impresión

Impresora Icaro Ltda.

[impresora@icaro.cl](mailto:impresora@icaro.cl)

INDEXADA EN:



<http://www.latindex.org>



<http://dialnet.unirioja.es>



<http://philindex.org>



# REVISTA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 19. N° 1

Primer Semestre 2020

---



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA  
INSTITUTO DE TEOLOGÍA  
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN  
CHILE



# REVISTA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 19. N° 1

Primer Semestre 2020

## ÍNDICE

### ARTÍCULOS

Comprensión y expresión de la sociedad histórica Según el pensamiento de wilhelm dilthey <i>Perceiving and expression of historical society According to wilhelm dilthey thought</i>	
<b>Andrea Báez Alarcón</b> .....	11
La raíz fenomenológica del concepto “creencia”: Breves consideraciones para un estudio formal de la creencia en el pensamiento de ortega y gasset <i>The phenomenological root of the “belief” concept: Brief considerations for a formal study of belief in the thought of ortega y gasset</i>	
<b>Rolando Gutiérrez Martínez</b> .....	27
El testimonio del fruto: los acontecimientos apilados a partir del pensamiento de jean luc marion <i>The testimony of the fruit: the events stacked from the thought of jean luc marion</i>	
<b>Francisco Novoa Rojas</b> .....	41
Vigencia de la crítica personalista al positivismo y al marxismo: fecundidad del concepto de persona para enfretar la crisis sociosanitaria. <i>Validity of the personalist critique of positivism and marxism: fruitfulness of the concept of person to face the socio-sanitary crisis</i>	
<b>Grisel Ramírez Valdés</b> .....	61
Anotaciones para una aproximación filosófica al problema de la persona masculina <i>Notes for a philosophical approach to the problem of the male person</i>	
<b>Carlos Alberto Sampedro Gaviria - Beatriz Eugenia Campillo Velez</b> .....	79
Reseñas .....	95
Colaboradores .....	101
Llamado a Envío de Artículos, Reseñas y Comunicados .....	109



# ARTÍCULOS

---





## COMPRENSIÓN Y EXPRESIÓN DE LA SOCIEDAD HISTÓRICA SEGÚN EL PENSAMIENTO DE WILHELM DILTHEY

### PERCEIVING AND EXPRESSION OF HISTORICAL SOCIETY ACCORDING TO WILHELM DILTHEY THOUGHT

**Andrea Báez Alarcón**

Universidad Católica de la Santísima Concepción  
Concepción, Chile  
abaez@ucsc.filosofia.cl

Fecha de recepción: 11 septiembre de 2020

Fecha de aprobación: 18 de octubre de 2020

#### Resumen

En esta investigación se realiza un análisis sobre el estudio de la sociedad propuesto por Wilhelm Dilthey, con la finalidad de recalcar su postura frente a la comprensión de la humanidad. Presentar cómo ésta a través de la historia va estableciendo relaciones y formando agrupaciones. Un mundo socio-histórico lleno de vivencias que no necesariamente son experimentadas de manera individual, sino que también poseen una exterioridad que se visibiliza en la sociedad. Por esto, el objetivo es analizar cómo el ser histórico se comprende y se relaciona con otros. Cómo puede sentir pertenencia en la cultura, poesía e historia en la que se desenvuelve. Además, demostrar cómo esta sociedad histórica no puede darse sin una relación de por medio, debido a que sin 'socios' la comunidad histórica no puede ser factible.

**Palabras clave:** Historia, vivencia, poesía, cultura, sociedad.

#### Abstract

This research analyses the study of the society proposed by Wilhelm Dilthey. In order to emphasize his stance of understanding humanity. By presenting how humanity establishes relationships and forms groups through history. A socio-historical world full of experiences that are not necessarily experienced individually but also possess an exteriority that is visible in society. For this reason, the objective is to analyze how the historical being is understood and how it relates to others; How the historical being can feel belonging in culture, poetry and history where it unfolds. Moreover, is to demonstrate how this historical society cannot occur without a relationship in between because without partners, the historical being cannot be feasible

**Key words:** History, experience, poetry, culture, society.



## 1. INTRODUCCIÓN

El estudio sobre la humanidad a mediados del *siglo XIX* y a principios del *siglo XX* —la época en que Wilhelm Dilthey formula su pensamiento filosófico— posee una visión primordialmente ‘científica’. En estos años se evita lo que va más allá de lo comprobable. Por esto, Dilthey propone la idea de las ‘ciencias del espíritu’. Una ciencia que abarca la humanidad en todos sus aspectos, una visión sobre el individuo y la comunidad histórica completamente diferente a las ideas de causa-efecto propuestas por las ‘ciencias de la naturaleza’.

La propuesta diltheyana es situar el estudio de la sociedad en un mundo que se siente, se piensa y se quiere. Esto quiere decir, que los individuos o, más bien, ‘seres históricos’, están situados en un presente. Una realidad que les afecta porque se desenvuelven en ella. Unos seres históricos que pueden recordar y, a la vez, proyectarse. Por esto, el objetivo de este artículo es analizar la visión del pensador alemán sobre cómo la sociedad debería estudiarse y comprenderse. Tomando en cuenta el mundo socio-histórico, la vida, la transferencia de afectividad, el arte e incluso la cultura para comprender al ser histórico en diversas temáticas. Además, a lo largo de esta investigación, se mantiene una postura que afirma la idea de una sociedad histórica que se da en relación y, que comparada con la ‘masa’ propuesta por la sociedad de mercado, son completamente diferentes. Debido a que, la ‘sociedad histórica’ planteada por Dilthey, es más que una agrupación numerosa de personas, es una sociedad que permite que un ‘otro’ se haga presente cuando la vivencia se exterioriza y alguien la comprende.

Finalmente, en esta idea de mundo socio-histórico se explicará cómo el individuo se desenvuelve y comprende la realidad en la que es parte, destacando la característica de ‘histórico’ que posee para relacionarse con otros. Sin embargo, en el siguiente apartado se presentará cómo el individuo comprende la vida, qué incertidumbres le presenta y cómo las resuelve. Por consiguiente, se desarrollará un arte o, más bien, una poesía que acontece como expresión de la verdad para comprender los cuestionamientos que tiene el ser histórico sobre la vida. Por último, se presentará la cultura como ‘interioridad’ de la sociedad y se propondrá cómo ésta es una parte importante de la representación de los individuos en la comunidad que establecen.

## 2. EL MUNDO SOCIO-HISTÓRICO

Wilhelm Dilthey es un pensador que se percató de una ‘conexión’ que se hace visible en la sociedad. Por esto, desarrolla la idea de un mundo que pretende recalcar la importancia de la participación de la vivencia en el transcurso de la vida de las comunidades. Con esto, se refiere a que el individuo —como ser histórico— es consciente de sí mismo y de lo que lo rodea, reflexionando y percatándose de lo que sucede. Esta propuesta enfatiza la idea de un mundo en donde hay relaciones, tanto de manera personal, como colectiva. Así es como el autor propone comprender a la humanidad como ‘histórica’.

La idea de una humanidad como ‘histórica’ significa que ella comprende su realidad, que siente y piensa sobre los acontecimientos vivenciados. Una sociedad consciente, atenta y crítica. Wilhelm Dilthey comenta en *El mundo histórico (1978b)* la idea del ‘estar presente’. Con esto se refiere a que cuando el ser histórico reflexiona sobre el hecho es desde un ‘yo’. Una autocomprensión de la realidad que parte desde él mismo. Un énfasis en el presente que se interioriza. Sin embargo, a pesar de que el autor alemán recalca esta ‘comprensión propia’, también enfatiza en la influencia de lo externo en la interioridad.

La interioridad para el ser histórico significa todo aquello relacionado con lo que el otro no puede ver porque, solo el que piensa y siente, se percata de esta autoreflexión. Mientras, que la exterioridad es todo aquello que el otro puede observar sin mayor dificultad. Así es como Dilthey en su libro *Psicología y teoría del pensamiento (1978)* desarrolla esta idea de la interioridad como la parte psíquica –mente y emociones– y la exterioridad como la parte psicofísica –cuerpo, sensaciones y estímulos físicos– del ser histórico.

Estas ‘partes’ que constituyen al ser histórico a pesar de sus ‘diferencias’ no pueden darse una sin la otra. A causa de que la exterioridad de igual forma expresa la interioridad. Con esto, el autor se refiere a que por más visible y notoria que sea una acción, de igual manera es influenciada por la interioridad del ser histórico. La risa no es solo un ruido o un movimiento facial, sino que tiene un ‘trasfondo’ que impulsa esta risa. Por algo el otro que observa es afectado por esta emocionalidad que es transmitida por la risa. Puede comprenderla e incluso compartir un grado de este sentimiento de felicidad.

Así es como “en la experiencia individual de cada persona se desarrolla una riqueza vital infinita gracias a sus relaciones con el medio, con otros hombres y con las cosas”(Dilthey, 1978b, p.141). Con esta idea el autor analiza esta conexión entre el ser histórico y el mundo que lo rodea. Se forma un ‘juego’ entre lo interno y externo del individuo, no pueden darse uno sin el otro, debido a que por más que una vivencia pueda autocomprenderse, de igual forma lo ‘común’ –los signos y símbolos significativos que la sociedad establece– también influyen en la interioridad. El ser histórico se percata de un ‘yo’ cuando está en una relación con el otro, cuando está inmerso en este mundo histórico que plantea el pensador alemán.

Un mundo histórico que consta de conexiones vivenciales. Porque, así como se da de forma individual un enlace de la vida temporal entre el pasado, presente y futuro, de la misma manera se presenta en la sociedad histórica. A través de esta relación de acontecimientos es como se va formando la historia, ya que “precisamente en las relaciones entre este presente, el pasado y el futuro consiste el carácter del curso de nuestra vida”(Dilthey,1978b, p.94). Lo que significa que el ser histórico posee la capacidad de conectar los acontecimientos y así ‘actualizarse’, con el fin de comprender y representar mejor a cada generación que se va estableciendo a través de las épocas. Así es como la humanidad vive la historia según Dilthey, porque se va construyendo con cada acontecimiento vivenciado. Cada hecho tiene un significado relevante para la vida del ser histórico. Él se apropia de sus experiencias, resguardándose en su interior o, mejor dicho, en su consciencia.

Por esto, –como se menciona anteriormente– el mundo socio-histórico es crítico y reflexivo. Es una sociedad que reflexiona sobre su herencia para construir el presente y proyectarse al futuro. Wilhelm Dilthey en *El mundo histórico (1978b)* plantea que para comprender a la humanidad y darle un ‘sentido’ a la historia, es necesario inmiscuirse en las problemáticas más profundas. Hay que volver a comprender la historia como una vida llena de conexiones vivenciales que afectan al individuo y así él puede reflexionar sobre ellas. Así es como el pasado no se olvida, sino que la comunidad como reflexiona sobre la conexión vivencial, procura trabajar desde esta herencia validando lo que es mejor para la comunidad actual. Es por esto que la idea de ‘comunidad’ que plantea Dilthey va más allá de un número de individuos que conforman una agrupación. Una comunidad socio-histórica es aquella que es capaz de comprenderse a sí misma y a cada uno de sus participantes. Y, para comprender, se necesita conocer incluso el pasado que los rodea.

La historia en el pensamiento diltheyano no tiene término, ni pasos establecidos a seguir. “La historia se reabre en cada vuelta a sí misma y vuelve a sí misma en cada paso que da, es rememoración continua”(Dilthey, 2000, p.16). La historia es vida, está llena de conexiones y de vivencias. Resguarda la interioridad de la comunidad socio-histórica a través de los hechos históricos. Por esto, es que el ser histórico comprende su historia y la de su comunidad, porque la vive y, si se vivencia, se puede comprender. De ahí, que Dilthey afirma que “vivir algo es comprenderlo. Precisamente porque vivimos lo pasado, porque construimos la vivencia sobre el recuerdo y comprender es un acto de reconstrucción y recreación”(2000,p.135).

La historia conserva aquello que fue relevante, que quizás hoy en día no tiene importancia o pareciera ser innecesario. No obstante, el individuo no se puede desligar de su pasado –de las generaciones anteriores y sus tradiciones– completamente. Por más que existan ciertos hechos que no se consideran relevantes para el funcionamiento del mundo de hoy, en el pasado sí lo fueron y eso hizo lo que es hoy. Dilthey ante esto dice: “El niño crece dentro del orden y las costumbres de la familia, compartiéndolos con otros miembros de esta, y las disposiciones de la madre aquí ya son aceptadas por él dentro de ésta conexión”(2000, p.167). Esto quiere decir que no solamente por el hecho de ‘crecer’ en cierto lugar, te hace adquirir inmediatamente una herencia. Para que esto suceda, se necesita una relación. Una conexión con sus antepasados que se vivenció en algún momento.

Una relación en la que se transmitió emocionalidad entre los individuos. Compartieron emociones y razonamientos que fueron comprendidos. Por lo tanto, si esta interacción genera un ‘vínculo’ en donde la afectividad está implicada, así es como el ser histórico resguarda el acontecimiento histórico dado en la sociedad por medio de su consciencia. Resguarda la historia en su interioridad para luego expresarla, porque como dice el pensador alemán en *Dos escritos sobre la hermenéutica (2000)*, puede deducirse que, de los gestos, exclamaciones, escritos u otras expresiones, pueden decir plenamente la vivencia que se expresa en ellas porque hay una relación entre estas expresiones.

Finalmente, este mundo socio-histórico que se presenta en el pensamiento diltheyano, es aquel que está constantemente entrelazando las vivencias de la sociedad histórica. Incluso la historia puede comprenderse como un ‘resguardo’ de la interioridad expresada. Esto quiere decir que la historia conserva la vida del ser histórico, la resguarda y la transmite por medio de la interacción entre esta sociedad. De esto se trata el mundo socio-histórico, es un mundo en donde los acontecimientos afectan y producen algo, un mundo en que lo pasado no se desecha, pero tampoco se rigidiza.

El mundo socio-histórico es capaz de construir entrelazando todas sus vivencias. Está lleno de conexiones, por esto, es que cada individuo es necesario para esta sociedad. “Cada miembro de esta conexión es representado por otro y lo que sigue en ella es una representación de lo que antecede. Así, la representación de objeto, ‘representa’ los contenidos perceptivos a lo que se refiere. La representación general ‘representa’ la representación singular”(Dilthey,1978b, p.59). Debido a que, si la comunidad socio-histórica es el ‘todo’, los seres históricos son sus ‘partes’ que la conforman. Se necesitan mutuamente para desenvolverse en la realidad histórica, porque la historia se construye mediante una conexión y, el individuo como particular, no puede entrelazar acontecimientos sin un ‘otro’, porque estos se dan en medida que algo afecta e interpela. ‘Significan algo’ cuando se transmite emoción desde una relación entre interioridad y exterioridad. De ahí, que Dilthey afirma lo siguiente:

Las situaciones en la sociedad se nos hacen comprensibles desde dentro; podemos reproducirlas, hasta cierto punto, en nosotros, en virtud de la percepción de nuestros propios estados, y acompañamos con amor y odio, con apasionada alegría, con todo el juego de nuestros afectos, la contemplación de la imagen del mundo histórico. (1986b, p.83)

En este fragmento el autor alemán analiza cómo el ser histórico se apropia del sentido de su historia y de su comunidad. En donde reflexiona cómo el mundo histórico se da mediante el individuo que es afectado por este. Cómo él siente su historia y la sociedad de la que es parte, ya que por más que existan sistemas u organizaciones que son construcciones sociales o ‘estructuras’, aún así la sociedad histórica sigue teniendo una ‘interioridad’ que la caracteriza. Un sentido que refleja la vida de los individuos en medida que interactúan. Por lo tanto, la sociedad ‘significa algo’ para el ser histórico, la comprende y él es afectado por las constantes interacciones. Así es como surge el sentimiento de ‘pertenencia’ en este mundo histórico. Surge en cuanto la sociedad expresa la vida de la comunidad de los seres históricos. Por consiguiente, “tal afinidad permitirá ‘adivinar’ en el espíritu del otro lo que él mismo no sabía”(Dilthey, 2000, p.95).

La comunidad forma sistemas culturales y organizaciones exteriores con las que se pueden expresar estos ‘trozos de vida’ a nivel colectivo. Toda esta unidad vital es guiada por las conexiones de fines de los seres históricos. Una unión sostenida en los valores que comparten y forman un vínculo, ya que: “solo podemos ordenar los

sistemas en grupos según la relación de dependencia, afinidad, atracción o repulsión recíproca” (Dilthey,1978c, p.63). Sistemas que se fundan en la experiencia del ser histórico. Un enlace que es necesario para que toda esa ‘riqueza vital’ se pueda transmitir de algún modo y que también pueda existir una mutua comprensión entre individuos. En otras palabras, la historia sirve como guía, como reflejo de la unidad que mantiene la comunidad. Muestra cómo una vivencia puede ser tan fuerte e influyente para que los individuos se unan y puedan mantener esta relación a través del tiempo.

### 3. LA VIDA COMO PREOCUPACIÓN PARA EL SER HISTÓRICO

La vida puede comprenderse como el ‘corazón’ de la humanidad. Es el principio de todo lo relacionado con el ser histórico, incluso Dilthey pretende llevar a cabo su investigación del estudio de la humanidad para lograr responder a la pregunta sobre la vida. El autor aborda este cuestionamiento de forma introspectiva, ya que la vida se presenta como algo confuso cuando el individuo quiere comprenderlo. Es complejo porque muchas veces no se logra definir del todo, ya que cada vez que surge un acontecimiento parece ser algo nuevo y cambiante. Sin embargo, la vida es más que un transcurso de situaciones sin sentido, es un paso del tiempo lleno de vivencias que afectan al ser histórico. “La vida es la trama de la interacción entre las personas bajo las condiciones del mundo exterior captada en la independencia de esta trama con respecto a los cambios del tiempo y lugar”(Dilthey, 1978b, p.216).

La vida acontece constantemente, no se reduce en un proceso orgánico – nacimiento, desarrollo y muerte–, sino que se presenta cuando cada ser histórico ‘interactúa’ en ella y así establece una conexión entre sus experiencias de vida. Por esto, es un paso del tiempo lleno de vivencias, pero es un ‘paso’ que no se termina, sino que las experiencias pueden volver a revivirse en cualquier otro momento. De ahí que, este ‘revivir’, puede sentirse igual de fuerte que cuando ocurre originalmente el hecho vivido. Lo que Dilthey quiere recalcar con esta idea, es que la vida ‘parece ser algo más’ que solo años transcurridos, la vida afecta al ser histórico. Este siente su vida, las experiencias lo ‘inquietan’, provocan que él no sea estático, sino que gracias a la variedad de experiencias que le entrega la vida él puede sentir, querer y pensar su mundo de diferentes formas. “La vida en términos de Dilthey es aquello que acontece en el roce entre uno mismo y el mundo”(Xolocotzi, 2007,p.97).

Además, al comprender la vida, Dilthey, destaca completamente la emocionalidad que se presenta en el ser histórico. La estructura del sentimiento radica en este retorno de los objetos a la actitud. Este retorno, cuando participa gozando o sufriendo. Pero en la medida en que el sujeto retiene las firmes relaciones de los objetos y de los hombres consigo mismo. Por medio de representaciones de vivencias afectivas pasadas, conservadas como un sistema de relaciones sentimentales con las cosas, los individuos, las comunidades, hasta llegar a la humanidad, y vive no en una actitud teórica, ni práctica, sino en estas relaciones firmes. Relaciones que designan una complexión vital del ánimo. (1978b, p.63)

Esto quiere decir, que el ser histórico expresa un gusto o disgusto por lo experimentado, una demostración de emoción que abarca al individuo en totalidad. Él puede llorar, sonreír o gritar, siente muchas emociones y las expresa. Toda esta afectividad pasa a ser la ‘muestra’ de la interacción entre el ser histórico y el mundo. Una ‘muestra’ de sentimientos que el individuo pretende utilizar para responder o darles sentido a sus experiencias. Debido a que, todo lo que percibe en el transcurso de su vida, lo ayuda a comprender el mundo en el que se está relacionando constantemente.

El ser histórico establece una relación con lo que lo rodea y esto es lo que lo hace ‘sentir su vida’. Las emociones nacen bajo una interacción, ya que estas son una expresión de la interioridad que se establece en la medida que el individuo se hace consciente de su experiencia. Sin embargo, a pesar de que se exteriorice, la autocomprensión toma protagonismo, por esto, Dilthey dice: “Mi vivencia contiene también lo que no se puede notar y que yo puedo aclarar”(1978b, p.218). Hay tanta propiedad en el vivenciar, que el individuo sabe que vive porque lo puede apreciar de varias maneras (acciones, expresiones artísticas, literarias, sentimientos, normativas, etc.) No obstante, muchas de ellas no se pueden explicar con facilidad. Cuando la vivencia se pretende comprender, abarca acontecimientos del ser histórico que solo él puede intentar aclarar. Esto no impide que los otros lo intenten, pero él es el único que puede responder o explicar ‘lo mejor posible’ todas sus situaciones vividas. Puesto que, cuando aquellas ocurrieron, nadie sintió, ni vivió por él.

Así es como la vida suele ser una problemática para el ser histórico, ya que todo lo que él comprende de ella, lo quiere exteriorizar. Además, pretende formar ‘ideas de mundo’ que le permitan comprender su realidad de mejor manera. En consecuencia, esto es una dificultad en ciertos aspectos, porque el conocimiento que se tiene sobre la vida no es absolutamente claro. Lo único de lo que el individuo está seguro es que la vida comienza y se termina. Por otro lado, como el individuo toma estas experiencias vividas como un impulso para comprender la realidad, puede incitar a una gran variedad de concepciones sobre el mundo, dependiendo de la sociedad histórica en la que se establezca. Algo que no es totalmente negativo, debido a que existen múltiples factores que pueden influenciar en las experiencias de vida (estados de ánimo, localización geográfica, herencia cultural, etc). Sin embargo, de esto trata el vivir. La vida no es rígida, es un constante ‘movimiento’ de vivencias que no son iguales, pero cuando la humanidad comienza a percatarse de todo esto, se acompleja por la incertidumbre.

Wilhelm Dilthey a pesar de percatarse que el conocimiento de la vida es complejo, reconoce que constantemente se presentan ‘novedades’, vivencias que por más variadas que sean, establecen una conexión. La vida es una construcción constante:

He aquí la característica basilar de la vida: ser una conexión. La vida no es ni un todo informe o amorfo, tampoco una unidad que se nos manifiesta en una aparente sucesión y diversidad de aspectos. Es, en cambio, una realidad dinámica articulada, un todo en movimiento,

compuesto de partes o aspectos distintos que, sin embargo, se encuentran íntimamente ligados unos con otros formando una unidad. (Fernández, 2001, p.91)

Entonces, la vida es un influjo del pasado-presente-futuro que no se puede negar. Ella está presente en todo momento, pero no de la misma forma. Es única y original, porque en cada una de sus expresiones le entrega ‘algo’ al ser histórico para poder desenvolverse en la realidad. La vida se vive con toda la participación del individuo, él se entrega por completo a la activa presencia de ella. Se desenvuelve en el mundo e interactúa con sus experiencias, llenándose de ‘momentos’ que le permiten ‘sentir su vivir’. Así es como “las ideas del mundo que favorecen la comprensión de la vida y conducen a fines vitales útiles, perduran y desplazan las inferiores”(Dilthey, 1974,p.47). Ya que, estas ideas cuando son orientadoras para cada comunidad, perduran, siempre y cuando, los seres históricos vivencien estos planteamientos.

#### 4. LA TRANSFERENCIA Y EL RECUERDO

En el pensamiento diltheyano –como se ha presentado en los apartados anteriores– se plantea que en el ser histórico hay una ‘conexión’. Las vivencias están ‘entrelazadas’ y esto es lo que posibilita que el pasado ‘vuelva’ al presente, todo esto gracias a que la vida del individuo es una continuidad de hechos. Por lo cual, este ‘enlace’ –que existe en la temporalidad– permite que el ser histórico pueda transferir emocionalidad, como también pueda recordar las vivencias pasadas.

La idea de ‘transferencia’ quiere decir que el individuo puede transmitirle al otro las emociones que se presentaron en una vivencia, por esto es posible la ‘colectividad’, porque los individuos unos a otros se transmiten interioridad. Sus partes psíquicas se exteriorizan y, de ahí, se comprenden. Esta transmisión de emociones puede exteriorizarse ya sea, entre individuos o por medio de alguna creación de estos mismos. “Cuando en la tarea comprensiva ocurre la presencia de la propia conexión anímica vivida, podemos designar esto como ‘transferencia’ del propio yo a un complejo dado de manifestaciones de vida” (Dilthey,1978,p.205). Puede haber múltiples ejemplos para esta idea de transferencia, pero si se analiza en la ‘transferencia por medio de una creación’, puede ejemplificarse con la poesía. “De las palabras leídas brotan rasgos incontables del pensamiento”(Dilthey,1978b, p.205). En ella, cada palabra se transfiere emocionalidad vivida, el lector puede presenciar un estado de ánimo en cada verso. Por otro lado, en la situación de la ‘transferencia entre seres históricos’, un ejemplo puede ser la exteriorización del sentimiento. Ya sea, el llanto -representando tristeza- o la risa -representando alegría-, estas emociones se transfieren en la medida que el otro -que observa- puede comprender esta afectividad exteriorizada. El que comprende lo hace posible porque él en su conexión vivencial ha experimentado estas expresiones innumerables veces. Tanto es así que lo ‘han hecho percatarse’ que en la mayoría de las situaciones el llanto es demostración de tristeza y la risa de felicidad, sin analizar mucho más allá el gesto o la acción.

La transferencia, como menciona el autor en *Psicología y teoría del pensamiento* (1978), es fundamental para la interacción en la sociedad histórica, ya que da la posibilidad de que el individuo pueda expresar su vivencia. Permite que no quede solo de forma 'interna' para quien vive un hecho, sino que también implica el lado 'externo'. Por lo tanto, la transmisión vivencial que realiza el ser histórico se asemeja al juego temporal (presente-pasado-futuro) que realiza el individuo para formar una estructura vital. Entonces, el tiempo histórico se vive y afecta, por lo tanto: se transfiere.

No obstante, cuando la transferencia se realiza, surge el re-vivir. Esto quiere decir, que cuando el ser histórico es afectado por la vivencia, al intentar comprenderla la hace parte de sí mismo, a tal punto de que esta transferencia no es solo una vez, sino que puede ser revivida constantemente. Un ejemplo para esta idea puede ser cualquier situación cotidiana del individuo, cuando él se enfrenta a un acontecimiento y lo hace parte de su conciencia, la vivencia queda en su estructura psíquica. Pudiendo revivir –después de que la experiencia que sucedió– los sentimientos que surgieron en ese momento. Así es como la muerte de un ser querido puede revivirse constantemente. Los recuerdos pueden 'transportar' al sujeto, puede sentir el amor o el enojo que sintió en el pasado ahora en el presente. Debido a esto, Dilthey vuelve a enfatizar en la afectividad del ser histórico como la principal característica para que el individuo logre transferir o recordar sus experiencias.

El centro de nuestra estructura psíquica lo constituye un haz de impulsos y sentimientos, y el juego de las impresiones es elevado al plano de la atención por la participación afectiva que desde ese centro se les comunica, se forman percepciones y sus enlaces con los recuerdos, series mentales a las que se juntan en seguida la exaltación de la existencia o el dolor, el temor, la cólera. Así se agitan todas las profundidades de nuestro ser. Y de aquí surgen, en un tránsito del dolor al anhelo, de este a la apetencia, o en otra serie de estados afectivos, las acciones volitivas. Y esto es lo decisivo en todo el estudio de esta conexión estructural psíquica: los tránsitos de un estado a otro, la acción que conduce de uno a otro, caen dentro de la experiencia interna. La conexión estructural es vivida. (1978, p.199)

Este sentimiento queda en la conciencia porque lo afecta y, por esto, él encuentra una y otra vez esta transferencia. Esto no quiere decir que sea un círculo vicioso, sino que es un comprender constantemente que el ser histórico vuelve a sentir o re-vivir independiente de las circunstancias en la que esté. Puede ser que aquello –dependiendo del impacto que provocó en el ser histórico– sea revivido de manera diferente. Claramente los sucesos que se pueden presentar en la vida son variados, pero siempre hay algunos que tienen una mayor relevancia en el ser histórico, a tal punto de dar un paso más allá de la simple afección psíquica que pueda provocar. Más allá, porque esta emocionalidad vivida fue tan 'fuerte' que se puede re-vivir alrededor de toda su vida histórica. Por otro lado, la importancia de la afectividad es innegable porque, según Dilthey, las emociones son las que permiten que el ser histórico se desenvuelva en su realidad, que tome las decisiones que crea correspondientes e incluso que sean el fundamento del 'querer' cuando realiza una acción. Por lo tanto,

sin esta transferencia de emocionalidad, sin la afectividad como base del comprender, no es posible el re-vivir, porque esto siempre es provocado por un recuerdo dotado de emoción.

## 5. LA POESÍA COMO EXPRESIÓN DE VERDAD

Después de introducir la idea de ‘transferencia de emocionalidad’, Wilhelm Dilthey destaca la relevancia de la poesía para el mundo socio-histórico, debido a que:

La función de la poesía es, ante todo en lo que se refiere a lo primario, despertar, conservar y vigorizar esa vitalidad. La poesía nos conduce constantemente a esa energía del sentimiento de la vida que nos colma en los momentos más hermosos, a esa efusión de la mirada por la que gozamos el mundo. (1945, p.64)

Entonces, la poesía pretende abarcar toda esa ‘inmensidad’ que posee la vida por medio de un lenguaje artístico. El poeta rompe con todos los estándares rígidos que debe tener un escrito. Él expresa belleza, vivencia e historia en cada una de sus obras. Procura superar los impedimentos que tiene el lenguaje, debido a que muchas veces las palabras no logran abarcar la inmensidad de la vivencia. Por esto, el artista poético pretende utilizar el lenguaje siempre vivenciando y experimentando cada palabra que él escribe. Todo ritmo y significado que se crea, tiene un propósito. Así, es como la obra de arte puede expresarse por sí misma y contar una historia.

La poesía es pura historia porque está construida con las vivencias que experimenta el escritor en una sociedad. Una historia que es apertura gracias a ese juego temporal de pasado-presente-futuro. Una visión que pretende ser constructiva, tanto para él mismo, como para el resto. Él quiere contar lo que está sucediendo sin mentiras, a pesar de que con el lenguaje artístico pueda hacerlo metafórico. De ahí, que esta creación artística va de la mano con su imaginación, porque toda obra artística –de cualquier índole– es creada a base de esta. La imaginación enriquece a la obra porque es lo que constantemente se pretende proyectar. Una proyección que, para que el lector pueda comprenderla en su gran mayoría, debe inmiscuirse en la obra misma, analizando lo que la palabra transmite. Un lenguaje que parece ser utilizado como ‘código’ para expresar la comprensión sobre la vida. Un ‘código’ que está lleno de vivencia, pero una vivencia que posee ‘sueños futuros’ o anhelos de cómo lo que lo rodea se puede mejorar.

Como dice Dilthey en *la Poética (1945)* el poeta presta oído a la realidad, siempre atento a lo que está surgiendo. Aun así, no puede evitar plasmar su propia imaginación en cada una de sus obras porque, al querer construir algo que integre la vida en sí misma, debe ir más allá de la construcción social. Aunque, si se analiza esto, el poeta no se aleja totalmente de su historia, ya que por más que quiera ‘contar’ algo que va más allá de todo concepto cotidiano y un poco limitante, aun así necesita de esas mismas ‘reglas’ para comunicar. Unas reglas que son creadas desde la cultura y la comunidad que son facilitadoras para establecer una relación e incluso

comunicación entre seres históricos. De ellas se vale el poeta para prestar oído y expresar lo escuchado. Así es como: “La poderosa fascinación que ejerce una gran poesía pareciera que surge de un alma afín más grande y más viva que la nuestra, y nos dilata el corazón, dejándonos tal como realmente somos” (Dilthey,1986, pp. 60-61).

Una fascinación que nace por esta exaltación de la vida. Una poesía que atrae porque deja al descubierto esa interioridad del poeta. Este arte incluye una reflexión sobre la vida y una conciencia sobre la realidad. La poesía es una forma de reflejar la crítica de cada época y, por esto, va desde la vivencia a la cultura. Su lenguaje característico y todas esas metáforas que ocupa el poeta para referirse a sus cuestionamientos, son los que le dan aperturidad a este mundo ‘misterioso’ que es la vida. Un misterio entendido como el ‘sorprenderse en cada instante’ porque la vida siempre asombra. “Lo que sea la vida se da en la experiencia. La vivimos íntimamente, y sin embargo es un enigma para nosotros. Sabemos, no obstante, cómo aparece y se representa” (Fernández, 2001, p.89).

Debido a esto, cuando se analiza la poesía se debe ir más allá de la simple lectura, conlleva todo un análisis psíquico de la obra y del artista, de ahí que se necesita el análisis de la cultura y de las vivencias con las que se fueron construyendo estas creaciones. Una obra con tanta profundidad que ahonda en los hechos de la experiencia más íntimos y propios del poeta. Sin embargo, para que el lector encuentre la interioridad artística de la poesía, necesita ir más allá de la ‘racionalidad pura’, necesita valorar la vida con todas sus aristas para ir desglosando cada vez más ese mensaje. No obstante, a pesar de todo el esfuerzo: “El lector capta, a base de lo relatado, rasgos generales de una conexión viva y con los cuales comprende su significación” (Dilthey,1978c, p. 200).

Hay que admitir que es imposible resolver toda la profundidad de una obra artística, en especial en la poesía, porque tanto el lector como el mismo poeta pueden ir re-descubriendo emocionalidad e historia en cada una de las palabras. Por algo es un estudio psíquico, porque cada expresión conlleva todo lo mental y emocional del poeta e incluso del lector. Claramente, el apreciador de la poesía puede enfocarse en la complejidad del significado de cada obra, pero aún así esto no deja de hacerlo partícipe de todo este proceso, porque el que investiga e indaga, también posee una mentalidad y emocionalidad característica, lo que hace posible ese re-interpretar de manera infinita. Un re-interpretar que hace que la obra perdure en el tiempo sin quitarle su idea original, pero siempre con la capacidad de entregar algo nuevo, aunque sea un mínimo detalle, ya que la poesía se basa en integrar la vivencia lo más ‘pura’ posible. De ahí que:

El religioso, el artista, el filósofo se distinguen del hombre corriente y hasta de genios de otro género porque retienen semejantes momentos de la vida en el recuerdo, elevan su contenido a conciencia y enlazan las experiencias singulares en una experiencia general acerca de la vida. Con esto cumplen con una función importante no solo para sí sino también para la sociedad. (Dilthey, 1978c, p.189)

Entonces, la poesía abarca la cultura y la vivencia como impulso para iniciar la obra, pero siempre apoyándose más en el lado de la vivencialidad que en la construcción social. Esta última sirve para ser vista y escuchada, mientras que la vivencia aporta en cómo eso visto y escuchado se está viviendo e implementando en toda comunidad. Así es como “el poeta es expectante y observador del mundo en el que se sitúa. Inspirándose, imaginando y creando”(Dilthey, 1945,p.65). Convirtiendo a la poesía en un gran aporte para todos los cuestionamientos que nacen en la sociedad. Toda obra de arte, en especial la poesía, trae a la comunidad un punto de vista crítico que pretende expresar la vivencia tal cual se presenta sin intentar caer en ideales o estructuras establecidas. Puede decirse que el poeta se expresa sin limitarse por las normas o el pudor que se han creado en la sociedad. Él es el encargado de recordarle a la comunidad ese tipo de incertidumbre que presenta la vida, esa vivencia sorpresiva que se cree superada y comprendida en totalidad. Mostrando la realidad vivida de la forma ‘más pura’ posible. Ocupando el lenguaje como medio para reflejar todas esas experiencias y así hacer llegar su mensaje.

## **6. LA CULTURA COMO ‘INTERIORIDAD’ E ‘IDENTIDAD’ DE LA SOCIEDAD HISTÓRICA**

Con todo lo visto anteriormente, podemos analizar que en la sociedad histórica se presencia una ‘interioridad’ expresada por medio de ritos, costumbres, creencias, sistemas u organizaciones que son parte de la vida diaria del ser histórico. Estas construcciones culturales son creadas con la finalidad de representar lo mejor posible las relaciones entre los individuos, sus sentimientos y el sentido con el que experimentan la vida. Todo esto es debido a que la creación cultural parte desde los seres históricos, cuando ellos se apropian de sus experiencias y las exteriorizan por medio de diversas maneras.

Así es como la identidad cultural y, todo lo relacionado a ella, tiene que ver con la apreciación de las épocas. Cada una de ellas ‘resalta’ en diferentes situaciones, organizaciones o comportamientos cómo se siente y cómo se enfrenta al contexto que la rodea. Una identidad que posee historia heredada y a la vez comienza a crear la propia. Como se mencionó con anterioridad, Dilthey propone una ‘estructura social’ que está construida por “un orden en el cual los hechos psíquicos se hallan entrelazados entre sí mediante una relación interna”(1978b, p.35). Una ‘unión’ que conforma todos estos conceptos generales. La cultura expresa lo más profundo de las asociaciones, ya que son más que simples costumbres. Integran experiencias y modos de ver la vida. Modos que son comunitarios y experimentados con felicidad o angustia. Un agrado o desagrado provocado por el vivir, pero un vivir en relación. Así es como la cultura está entrelazada con la historia, ambas surgen de la comprensión sobre la vida. Sin embargo, la cultura formula una ‘unidad’ que posibilita que la sociedad ‘funcione’, debido a que permite crear ‘estándares’ en los cuales la comunidad socio-histórica refleja sus interacciones y éstas pueden comprenderse. Así es como:

El parentesco de sangre, la convivencia local, la cooperación en el trabajo, en la competencia y en la faena común, las múltiples conexiones que se producen de la prosecución común de los fines, las relaciones de poder en el mandato y la obediencia, hacen del individuo miembro de la sociedad. (Dilthey, 1974,p.186)

De ahí que la sociedad de individuos es una interacción llena de costumbres. Tiene una ‘familiaridad’ que se da dentro de un círculo de personas. Son una relación de seres históricos que forman ideas del mundo. Concepciones que son plasmadas desde sus propias experiencias, porque el individuo, como se menciona en los apartados anteriores, no es pura racionalidad, también vivencia y, en ese experimentar, es de donde surge el pensamiento. Un pensamiento que se ve reflejado en la cultura, porque:

En nuestro propio entorno cultural percibimos inmediatamente todas estas resonancias sin necesidad de más precisiones; el cuadro colocado en una sala de estar, la tonalidad del lenguaje, la escritura a mano, el modo de vestir y de saludar, todo esto fulgura ante nuestros ojos sin lugar a duda con tales matices culturales y sociales. (Gombrich, 2004, p.59)

Todas estas situaciones son las que reflejan la comunidad; el simple saludar, el vestir, las comidas, entre otros. Demuestran una identidad cultural que quizás no es lo ‘más profundo’ de cada sociedad, pero sí ‘tiene algo’ que ver con su forma de actuar, expresarse e incluso de convivir. A pesar de todo esto, la expresión cultural, no quiere decir que aquello se deba transformar en una normativa sin modificaciones. Por el contrario, todo aspecto que está relacionado con una sociedad debe ir explicado de acuerdo a cómo ella se modifica. Incluso, como se dice en varias ocasiones: ‘Los tiempos cambian’. Cambian porque el individuo es histórico y, por lo tanto, no es rígido, es cambiante porque constantemente está vivenciando.

Por otro lado, para la formación cultural de una sociedad, es necesario que esta última constantemente se relacione, que establezcan ‘parámetros’ en conjunto y no por obligación. Ya que, si esto no sucede, si la sociedad se fragmenta y se individualiza, la propuesta diltheyana –de un mundo lleno de interacciones y emociones– no es efectiva. Porque como dice el pensador alemán: “La comprensión sucede originariamente porque todos los hombres están inmersos en medio de un suelo común”(1986b,p.171). Esto quiere decir que para que el mundo socio-histórico funcione, se necesita que cada uno de sus miembros estén relacionados y, principalmente, que los individuos sean capaces de transmitirse y analizar sus vivencias.

Por lo tanto, si los individuos quebrantan la sociedad, la cultura también lo hará. Porque ella es la expresión de la interioridad de los seres históricos. Así, como el individuo posee una interioridad, a nivel colectivo la cultura es lo ‘interno’, lo que caracteriza a la sociedad. Entonces, cuando no hay transmisión de afectividad, tampoco

hay comprensión, ni creación cultural; dado que si ponemos el ejemplo del artista, no basta solo con un cuadro pintado, debe existir alguien que pueda comprender esa expresión. Y no solo ocurre con el arte, sino que con toda expresión de interioridad que se pueda comprender por otro, como lo es el lenguaje e incluso los gestos. Hasta en lo más cotidiano se encuentra la identidad cultural y, cuando esto se puede identificar, es cuando el ser histórico no necesita objetos materiales para generar una ‘pertenencia’, sino que por el solo hecho de apropiarse de sus experiencias, él puede sentirse parte de una comunidad. Finalmente, debe haber una reciprocidad entre la cultura y el ser histórico, porque si la cultura no representa al ser histórico pierde su característica de identidad. Además, si el ser histórico no expresa lo característico de su comunidad, tampoco puede haber una relación vivencia-cambio cultural.

## 7. CONCLUSIÓN

La idea de ‘sociedad histórica’ propuesta por Wilhelm Dilthey abarca constantemente acontecimientos de vivencias que van formando una conexión y que quedan en la consciencia del ser histórico. Esta idea de comunidad socio-histórica, planteada por Dilthey, es fundamental para el análisis de la sociedad. Es una propuesta que destaca la importancia de la expresión y comprensión entre los individuos que comparten una comunidad, lo que permite volver a replantearse la ‘relación’ que se da en las agrupaciones –países, pueblos, ciudades, etc.– de la actualidad.

La ‘sociedad’ –o intento de ella– de hoy en día es bastante cuestionable, debido a que la interacción entre individuos está bastante desgastada. A esto es lo que apunta Dilthey, criticar la poca importancia que se le da a la humanidad cuando es estudiada. Hay una problemática en el análisis de la sociedad, porque se miden más aspectos científicos –‘progresos’ o ‘avances’ relacionados a cantidades– en comparación a los que están relacionados con la vida, la interacción o la historia de la humanidad. Entonces, el autor alemán –a parte de la historia y la vivencia– también le da relevancia a la afectividad del ser histórico.

Una afectividad que ‘mueve’ al individuo, que le permite sentir los acontecimientos que van surgiendo, ya que las emociones revelan lo que provoca el vivir. Esta profundidad –que exterioriza el sentimiento– puede ser recordada en un futuro, porque cuando cada vivencia se vuelve un hecho de conciencia –formando una estructura psíquica– permite que el ser histórico pueda vivir el tiempo. Ante esto, Dilthey dice: “Tenemos la capacidad de transmigrar a otras épocas, y vivimos desde luego en un mundo constituido directamente por la temporalidad”(1978b,p.29). Esta idea hace énfasis en cómo el mundo socio-histórico se hace posible. Todo gracias a la interacción que surge en los acontecimientos vividos –provocando un sentimiento– y, también, por la capacidad de hacer de estos –los acontecimientos– una conexión de vivencias que cada comunidad experimenta, lo que provoca un cambio o una reestructuración del pensamiento sin desligarse completamente de lo pasado, ni del presente y menos del futuro.

Así es como la propuesta diltheyana puede compararse con la ‘masa’ que propone la sociedad de mercado que se ve en la actualidad, debido a que es totalmente contraria a ella. En el caso de la ‘masa’, no se posee la idea de una cultura como representación de identidad, sino que es una cultura totalmente relacionada con el mercado –más bien con la producción– y alejada de las vivencias de la comunidad. Mientras que la idea de la comunidad socio-histórica que plantea Dilthey, pretende abarcar todas las huellas del pasado, en conjunto con el presente y proyectadas al futuro. La cultura que propone el pensamiento diltheyano es aquella que entrelaza las ideas que se van manteniendo con las generaciones que van naciendo. En otras palabras, esta cultura abarca los nuevos pensamientos y acontecimientos históricos. Por esto, es relevante que el ser histórico sea consciente y reflexione sobre cada hecho, debido a que al transcurso de los acontecimientos históricos muchas veces no se le da la importancia necesaria y, si esta problemática se presenta de manera constante, los conflictos comunitarios son más probables. Disputas que Dilthey pretende evitar enfocando su estudio en la idea de una sociedad que se relaciona, se expresa y se comprende.

Finalmente, la idea de la sociedad histórica –como se mencionó a lo largo de este artículo– se da en relación. La individualidad no puede darse sin una colectividad, ambas interactúan al mismo tiempo. Por esto, Wilhelm Dilthey hace énfasis en lo ‘interno y externo’ del ser histórico, ambos son parte de él, pero la exterioridad posibilita que un ‘otro’ se haga partícipe –en cierto grado– de la vivencia del individuo que la experimenta. Así es como se da la comprensión de alguien externo, cuando el ser histórico observa que está rodeado por otros ‘iguales a él’ que expresan su interioridad y, cuando esto sucede, es cuando la sociedad histórica se va formando. Cuando la vivencia se exterioriza y alguien la comprende.

## 8. BIBLIOGRAFÍA

- BAUMAN, Z. (2013). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. [Trad. Lili Mosconi] Ciudad de México: Fondo de cultura económica.
- DILTHEY, W. (1944). *La esencia de la filosofía*. [Trad. Elsa Tabernig]. Buenos Aires: Losada.
- \_\_\_\_\_ (1945). *Poética. La imaginación del poeta. Las tres épocas de la estética moderna y su problema actual*. [Trad. Elsa Tabernig]. Buenos Aires: Losada.
- \_\_\_\_\_ (1974). *Teoría de las concepciones del mundo*. [Trad. Julián Marías]. Madrid: Revista de Occidente.
- \_\_\_\_\_ (1978). *Psicología y teoría del conocimiento*. [Trad. Eugenio Ímaz]. México: Fondo de cultura económica. Vol. VI.
- \_\_\_\_\_ (1978b). *EL mundo histórico*. [Trad. Eugenio Ímaz]. México: Fondo de cultura económica. Vol. VII.
- \_\_\_\_\_ (1978c). *Teoría de la concepción de mundo*. [Trad. Eugenio Ímaz]. México: Fondo de cultura económica. Vol. VIII.
- FERNÁNDEZ, F. (2001). *La antropología de Wilhelm Dilthey*. Tesis de doctorado publicada, Pontificia Universidad de la Santa Cruz: Roma.
- GOMBRICH, E. (2004). *Breve historia de la cultura*. [Trad. Carlos Manzano y Luis Alonso Lopez] Barcelona: Península.
- XOLOCOTZI, A. (2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva: El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México: Palza y Valdés

**LA RAÍZ FENOMENOLÓGICA DEL CONCEPTO “CREENCIA”:  
BREVES CONSIDERACIONES PARA UN ESTUDIO FORMAL DE LA  
CREENCIA EN EL PENSAMIENTO DE ORTEGA Y GASSET**

**THE PHENOMENOLOGICAL ROOT OF THE “BELIEF” CONCEPT:  
BRIEF CONSIDERATIONS FOR A FORMAL STUDY OF BELIEF IN  
THE THOUGHT OF ORTEGA Y GASSET**

**Rolando Gutiérrez Martínez**  
Universidad de las Américas  
Viña del Mar  
Chile  
ragutierrezmartinez@gmail.com

Fecha de recepción: 31 mayo de 2020  
Fecha de aprobación: 29 de octubre de 2020

**Resumen**

El concepto de “creencia” constituye uno de los principales planteamientos en el marco del sistema filosófico orteguiano. Su relevancia pasa por su funcionalidad en el análisis de la vida humana, desde prismas que transitan entre la metafísica y la teorización socio-cultural. A propósito de la creencia en el pensamiento de *Ortega*, un fenómeno tan sensible como significativo es su raigambre fenomenológica y el alcance que precisa en su evolución conceptual, siendo este enfoque determinante también en su comprensión, pues más allá de los prismas desde los que es posible analizar la vida humana, la estructura interna de la creencia goza de una especial estabilidad.

Este trabajo ofrece un esquema preliminar sobre la construcción de la idea de creencia en la génesis del pensamiento de *Ortega*, instancia en que las determinaciones de la fenomenología de *Husserl* son más patentes. Todo esto con el fin de formalizar y potenciar el estudio del concepto, en la medida que hace identificable esta raíz, aun en su concepción madura. Para el cumplimiento de dicho propósito se desarrolla un análisis comparativo, a partir de los conceptos esenciales que inciden en la concepción de “conciencia” de *Husserl* y en la de “creencia” de *Ortega*.

**Palabras clave:** Creencia, Intencionalidad, Conciencia, Objeto, Realidad.

**Abstract**

The concept of "belief" constitutes one of the main approaches within the framework of the Ortega philosophical system. Its relevance passes through its functionality in the analysis of human life, from prisms that move between metaphysics and socio-cultural theorizing. Regarding the belief in Ortega's thought, a phenomenon as sensitive as significant is its phenomenological roots and the scope that it requires

in its conceptual evolution, this approach being determining in its understanding as well, beyond the prisms from which it is Possible to analyze human life, the internal structure of belief has a special stability.

This work offers a preliminary outline on the construction of the idea of belief in the genesis of Ortega's thought, instance in which the determinations of Husserl's phenomenology are more evident. All this in order to formalize and enhance the study of the concept, insofar as it makes this root identifiable, even in its mature conception. For the fulfillment of this purpose, a comparative analysis is developed, based on the essential concepts that affect Husserl's conception of consciousness and Ortega's belief.

**Keywords:** Belief, Intentionality, Consciousness, Object, Reality.

## 1. INTRODUCCIÓN

*Philip W. Silver*, en su obra “*Fenomenología y razón vital*” lleva a cabo un estudio cuyo foco es el pensamiento temprano de *Ortega* (1883-1955), particularmente se centra en el análisis de su primera publicación formal, “*Meditaciones del Quijote*” (1914). En ella, *Silver* pone en evidencia el particular centro temático de todo el sistema filosófico orteguiano. Es particular porque si bien funciona como objeto de análisis, también opera como horizonte de comprensión que cualifica todo el acontecer humano: “Para *Ortega*, la <vida humana> ni es <puesta> ni <dada>, sino tematizada como una nueva hipótesis, una nueva forma de <dar ser>, de <salvar la apariencia> (1978, p. 170).

El hecho de que ya en sus *Meditaciones* pueda ser detectable la idea de que la vida, por sí misma, es la única que posee una ejecutividad ontológica, permite visualizar que en su estructura, los elementos esenciales que la componen, y la creencia entre ellos, tributan a una funcionalidad cuyo sentido está garantizado exclusivamente en el marco del proceso vital. Tal idea es determinante para aspirar al conocimiento del esquema intelectual de *Ortega*, dado que traspasa todas las etapas de su pensamiento y las unifica bajo un horizonte de comprensión que actúa como un escenario en el que todo acontece.

Desde esta perspectiva, “nuestra vida es el intérprete universal” (*Ortega*, OC IV, 1966, p. 385)<sup>1</sup>. Esta condición implica que la vida no agota su dinamismo en una ejecutividad ontológica, también propicia una operatividad epistemológica, pues se levanta como principio explicativo para una “teoría del proceso vital en que se hace posible el conocimiento” (*Gómez*, 1983, p. 77), de ahí que tribute como horizonte de comprensión. La conciliación que se produce a partir de esta realidad que tiene potencial metafísico y epistemológico, se debe particularmente a un elemento estructural de la vida que sirve de canalizador, y en concreto, se dispone para hacer efectiva las condiciones de posibilidad de un objeto en dicha realidad, tanto para ser existente como cognoscible. Este elemento no es otro que la *creencia*.

La presencia de este concepto, al tratarse de uno que posee carácter estructural, también forma parte de aquellos que constituyen la columna vertebral del sistema, pero es determinante en su funcionalidad, puesto que de ella depende la ejecución de otras funciones vitales. Esta condición la convierte en una estructura de referencia obligada y compleja, que no necesariamente hace evidente dicho atributo en la etapa madura de *Ortega*, donde gran parte de los nudos están resueltos, pero resulta menester apresar su sentido en el contexto de su origen, en el momento en que ciertos elementos conceptuales confluyen para configurar una concepción de la creencia que permita hacer admisible la naturaleza de su potencial.

---

<sup>1</sup> En este trabajo, gran parte de las referencias directas a la obra de *Ortega* se obtienen de la revisión de sus *Obras Completas* en la edición de *Revista de Occidente* de 1966. En adelante, la alusión a ellas en el caso de las referencias se expresará bajo la nomenclatura “OC”, seguido del respectivo número romano que indica el volumen específico al que pertenece.

Esta necesidad de comprensión se ampara en la hipótesis de que el descubrimiento acabado de su estructura determinará un conocimiento preciso de nociones centrales en el pensamiento orteguiano, a saber, la “vida como realidad radical”, la “razón vital”, la “realidad”, el “hombre” y el “conocimiento”. En ese afán, los primeros vestigios de la creencia en la obra del madrileño, y por lo tanto, la edificación conceptual que se perpetuará casi completamente en su obra, surge como efecto de su paso por Alemania entre 1905 y 1907, instancia en que recibe la influencia del *neokantismo* y la *fenomenología* de *Husserl* (1859-1928), fuertemente arraigada a una priorización de las ideas y los objetos, por sobre el individuo, siempre en el contexto de un énfasis intelectual abocado estrictamente a lo epistemológico. En este sentido, el concepto de creencia se entreteje específicamente a partir de la estructura que *Husserl* ofrece para su teorización de la conciencia, en el proyecto de su método fenomenológico para la justificación de la filosofía como disciplina científica, influencia que en lo postrero a *Ortega* le va ser muy difícil abandonar. Por lo menos, desde un punto de vista estructural, las disidencias conceptuales serán escasas.

En este trabajo analizaremos brevemente aquella construcción conceptual de la creencia, arraigada en la experiencia primigenia que *Ortega* tiene con la fenomenología, etapa llamada “*objetivista*”, en la que se apropia de la teoría de la conciencia en virtud de un proyecto propio que apuesta a dilucidar la posibilidad de la existencia y el conocimiento de la realidad. Aspira, este estudio, a convertirse en un insumo relevante en el marco referencial de cualquier interacción con la filosofía orteguiana.

## 2. LA NECESIDAD DE CONFIGURAR UN CONCEPTO DE CREENCIA.

Los primeros antecedentes del concepto nos remiten específicamente a dos obras de *Ortega*, las “*Investigaciones psicológicas*” (1915-1916) y “*Las conferencias de Buenos Aires*” (1916).

En la obra de 1915 apuesta por un análisis de la psicología como ciencia. Más allá de proyectar reflexiones sobre el tipo de conocimiento al que tenemos acceso desde la psicología, fundamenta la condición de ciencia de dicha disciplina, a saber, que toda ciencia para constituirse como tal, debe plantearse el problema de la *verdad*. Para hacerse cargo del problema, el conocimiento que la pretenda debe estimar primero *desde dónde* se le plantea, ya que es ese supuesto el que determinará, en definitiva, lo que concebimos como verdadero. Este curso de acción se organiza a partir de la identificación de ciertas épocas históricas, cuyas creencias direccionan el conocimiento humano hacia una pretensión de verdad, haciendo patente en ese movimiento dos situaciones. La primera corresponde a la presencia de un cúmulo de creencias que posibilitan el planteamiento del problema de la verdad y por ende, de potenciales cursos de acción que sean efectivos en la vida concreta, esto considerando que siempre una creencia determinada apunta a una verdad también definida, no cualquiera. La segunda acontece cuando las creencias movilizan al conocimiento en esa búsqueda, pues en tanto eso ocurre es posible identificar la presencia de una

estructura que permanece invariable en el curso histórico, pero variable en relación al contenido, es decir, creemos de una manera determinada (estructura), pero no creemos lo mismo siempre (contenido).

Para *Ortega* esta dicotomía es propia de la creencia y siempre está presente en su evolución conceptual, dado que estas dimensiones hacen manifiesta su funcionalidad, atributo que tiene un carácter estructural en su composición conceptual. Si bien posteriormente dispone el concepto con un fuerte énfasis en su funcionalidad cultural e histórica, antes que todo, el atributo común de dicha función es su vitalidad: el servicio que presta a la existencia concreta.

## 2.1. Vestigios fenomenológicos.

### 2.1.1 El juicio.

Cuando en sus *Investigaciones Psicológicas Ortega* plantea el problema de la verdad, su primer abordaje de la creencia se desarrolla en torno al análisis del juicio. El apresto para su comprensión se inicia bajo la distinción de este con las percepciones, a propósito de la función epistemológica de ambos. Inicialmente el juicio da cuenta de la realidad del objeto, función que la percepción no cumple. Si bien permite recabar datos de una realidad, no da cuenta, por sí, de la misma, “[...] la percepción no explica el objeto, sino que lo presencia en perfecta pasividad” (OC I, p. 252). Esta concreción que ofrece el juicio, no necesariamente es mérito de éste, pues sugiere la existencia de una estructura previa, que está dada por los datos recabados por la percepción, por lo tanto surge una síntesis cognoscente, conformada por el proceso perceptivo y el predicativo. La percepción fundamenta anónimamente al juicio, pues cuando acontece este, nuestra conciencia no está sobre aquella.

Si bien el juicio da cuenta de la realidad, arrastra en su estructura la condición perceptiva, que incumple aquella función. Este antecedente da pauta a un atributo en el que convergen intérpretes de *Ortega*, sobre su adherencia al planteamiento de *Husserl*, en relación al acto del juicio. El alemán defiende la idea de *síntesis*, traspasando la consideración de las partes y apelando a la comprensión del juicio como un todo, “una sola situación objetiva” (Husserl, 1999, p. 516). Esta situación única considera el acto perceptivo como una estructura pre-predicativa que versa sobre el estado ontológico de un objeto. Que esto ocurra, implica que incorpora una declaración de existencia, pues supone “previamente” al objeto mismo, atributo que se perpetuará en el planteamiento orteguiano de la creencia. Desde este punto *Ortega* asume la existencia de una asociación directa entre la creencia y la realidad, que está dada por el carácter intencional de la conciencia.

La estructura pre-predicativa de *Husserl*, que en el español no correspondería a otra idea que a la de creencia, no solo propicia el acto cognoscente, sino que además, al generar un juicio sobre un objeto, supone su existencia y le imprime realidad objetiva, con ello el juicio pone en evidencia a la creencia, en tanto abre un plano de realidad en el cual el objeto se presenta de un modo determinado. En este sentido, el

español atribuye a la creencia la funcionalidad del acto perceptivo, esto quiere decir que previo al juicio opera la creencia sobre la existencia del objeto, se acciona una suposición de realidad distinta a la que goza cuando es objeto de predicación.

### 2.1.2 Creer y Ser.

Bajo la nomenclatura de *Husserl*, nos encontramos con que la creencia es entendida como un *carácter*, es decir, como un atributo que acompaña al contenido del acto *noético*<sup>2</sup>. El carácter de creencia o “*dóxico*”<sup>3</sup> que acompaña al *noéma* es la que permite —en definitiva— que la *nóesis* consista en representarse “lo real”. La creencia, al acompañar al objeto real provoca que al momento de representarlo, este se represente como existente, como realidad. A este acto ponente, al acto en que un objeto se hace representable, que se moviliza desde la *nóesis* al *noéma*, *Husserl* lo llama “*tesis*”, por consiguiente, al ser la creencia un carácter que faculta de “realidad” al objeto o contenido, la reconocemos como un “*acto tético*”.

Al igual que *Ortega*, *Husserl* atribuye una función ontológica a la creencia: permitir que un objeto sea pensado como real y no como mera apariencia. A partir de ello es posible afirmar con más claridad que para *Husserl* el *noéma* no solo va acompañado del carácter de creencia, sino también de *ser*<sup>4</sup>. En *Ortega*, tal idea se expresaría en los términos de que la creencia no solo genera el acto cognoscente, sino que además actúa funcionalmente como *posición de realidad*. La creencia, entonces, pone realidad y posibilita una coherencia entre el estado ontológico del objeto y el acto cognoscente.

En la creencia existe ya una suposición de realidad. Aquel que cree en algo ha logrado captar un potencial ontológico, de ahí que le sea posible a nuestra función, poner realidad. Desde un enfoque orteguiano, a la función de la creencia se le confiere un carácter *ejecutivo*, en la medida que se planta en la conciencia como *posición de realidad*. Si recurrimos a una metáfora como recurso explicativo, la creencia representaría una inquietud incesante por vislumbrar algo así como unas “tablas”, en las que la verdad puede desplegar su actuación. El acto de creer activa el mecanismo para abrir el telón y así develar cuánto aprecio o menoscabo los objetos le merecen. Si se corrobora o falsea esa realidad... no es relevante, pues lo que se diga de ella no hace más que confirmar su verdad supuesta, esto es, que existe representada *ahí* y no cabe, en ese afán, que lo multifacético de la obra que la verdad presenta en ese escenario, menoscabe esa incuestionable pretensión actoral. Esa es la creencia, la que marca la directriz sobre cómo las cosas alcanzan su *ἐντελέχεια*<sup>5</sup>.

2 La “*nóesis*” corresponde a aquellas representaciones que nos formamos acerca de las cosas, específicamente, el modo en que nos las representamos, por ejemplo, como reales, como cuestionables, como creíbles, etc. Por su parte, el contenido del acto *noético* corresponde a lo que *Husserl* llama “*noéma*”, a saber, el objeto intencional mismo, el objeto representado en la *nóesis*. Más adelante se ofrecerá una explicación más acabada al respecto.

3 De *δόξα-ης ἦ*: opinión, parecer, creencia / *Glaubenscharakter*: carácter de creencia.

4 *Seincharakter*.

5 Aristóteles planteó este término para expresar la realización plena de la substancia, la actuación dirigida a los propios fines. La analogía estriba en que la creencia propicia las condiciones para la realización del objeto, a partir de una suposición de verdad.

### 2.1.3 La duda.

Desde la perspectiva de *Ortega*, el papel de la duda se explicita en su *Meditación de nuestro tiempo* (1916-1928), un conjunto de conferencias y respuestas a correspondencias, cuyo foco no solo atañe a la reflexión sobre el tiempo presente, sino además al curso de la historia de las ideas, plano en el que se inserta la duda. En virtud de la verdad, la creencia dispone que las apreciaciones sobre un objeto no ponen en tela de juicio su estado de realidad, por ello reconocemos que la creencia actúa como una instancia que posibilita la convergencia de las ideas, supone realidades y proyecta la construcción de conocimiento.

En el marco del conocimiento, los juicios dan cuenta de un estado de realidad, independiente de que un objeto se afirme o se niegue, lo que se pone en duda es la validez de la idea, no la realidad del contenido sobre el que se afirma o se niega algo. En este contexto, *Ortega* visualiza una confusión al entender el *acto de la duda*, ya que mientras las creencias se erigen como aquella instancia desde donde la conciencia se ejecuta proveyendo una seguridad ontológica, por su parte la duda desbarata dicha seguridad, ya que hace manifiesto los vacíos de aquello que hemos estimado como creíble. La comprensión tradicional de la duda –en esta línea– desconoce que su ejecutividad es de carácter secundario, pues todo dudar acontece motivado por una convicción que la antecede. Para *Ortega*, la duda no es una antagonista de la creencia, como se ha pretendido *creer*, más bien guarda una relación de dependencia con aquella.

La duda está supeditada a la creencia, ya que todo *dudar* supone *creer* en una verdad que no está siendo accesible del modo presente. Si bien lo más patente de *dudar* es su efecto desequilibrante, su propósito –al modo cartesiano– está motivado por una pretensión de verdad. Cuando dudamos, nuestra batería de creencias dispone la apertura de la racionalidad, en tanto, aquello que hemos tenido por seguro queda en evidencia por no serlo. Sin embargo, por su parte, el entendimiento produce ideas que son apropiadas como verdades e incorporan el potencial de la creencia; “la duda en efecto, hace a la creencia paralítica, la deja como en suspenso e inerte, sin matarla” (*Ortega*, 1996, p. 71).

En este punto, *Ortega* detecta una distinción que a la postre será fundamental, entre las *creencias* y las *ideas*: “la duda se distingue de la creencia perdida precisamente en que su *estar* es un *estar en y entre* dos creencias, un estar sobre lo inestable, o sea, en una situación insostenible” (Gómez, op. cit. p. 80.). Por ello reconocía *Ortega* que el “pensamiento es cuanto hacemos –sea ello lo que sea– para salir de la duda en que hemos caído y llegar de nuevo a estar en lo cierto”. (OC V, p. 530)

### 2.1.4 *El sentido.*

La precisión que *Ortega* hace sobre la duda y la relación que establece con la creencia, deja en evidencia la profundidad de esta última, puesto que aun en este caso actúa como una estructura pre-predicativa, como el fondo sobre el que todo lo que acontece cobra sentido. Coherente con ello, todo juicio se realiza sobre una base que le otorga sentido, incluso cuando las ideas abundan en diversidad de modos, orientaciones e interdependencias efectivas con el resto de las cosas, vale decir, la base permanece invariable, pero es ejecutiva, es ponente de realidades diversas, pero en ningún caso relativa.

Para *Ortega*,

“el <<sentido>> de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad [...] no me basta con tener la materialidad de una cosa, necesito, además, conocer el <<sentido>> que tiene, es decir, la sombra mística que sobre ella vierte el resto del universo”. (OC I, p. 351)

Resulta somero admitir que el sentido es un efecto de la creencia, más bien debemos vislumbrar que el sentido posee un *carácter* de creencia, y, por lo tanto, cuando la idea se manifiesta teniendo sentido, también lo hace teniendo realidad. En consecuencia, el sentido opera siempre como condición de posibilidad del objeto, es un supuesto inquebrantable que posee una disposición de profundidad, tal como la que tiene la creencia, por eso es igualmente anterior a las ideas, es, a fin de cuentas, objetiva.

En cuanto al alcance epistemológico que posee, debemos tener presente que la creencia es garante de realidad, por lo tanto, el sentido, al tener su carácter, hace cognoscible el objeto al mismo tiempo que participa de su posición de realidad. Sin embargo, esto no significa que el sentido y la creencia sean ponentes de conocimiento. La creencia faculta el acto de conocer, pero en ningún caso es ella misma en su función: *conocimiento*. La creencia pone realidad, independiente de que las afirmaciones sobre el contenido lo avalen o lo nieguen, por ende, no es garantía de verdad, sólo actúa como supuesto *a la base*, para producir sobre él un conocimiento efectivo. Poner realidad no constituye conocimiento alguno, vale sólo como posición, esa es su seguridad, nos ubica de forma adecuada para emitir juicios, para el ejercicio intelectual. Esa es su función y nuestra necesidad.

### 2.1.5 *Intencionalidad de la conciencia.*

Al asociar *Ortega* la creencia a este sentimiento, imprime a nuestro concepto una connotación psicológica, lo que trae consigo un peligro eventual, pues concebir la creencia exclusivamente de este modo implica forzar su comprensión a un relativismo suscitado por una experiencia de tipo subjetiva, por ende, la precaución está en no convertir a la creencia en un objeto psicológico de atención, teniendo presente que efectivamente se trata de una experiencia personal.

El *sentimiento de seguridad* es el efecto ante la apropiación del sentido de las cosas en la realidad, pero desde ahí considerar el tema de la verdad resulta un tanto inestable. El protagonismo de esta perspectiva obedece al interés de *Ortega* por hacer manifiesta la renovación que esta ciencia tiene en el cambio de siglo, pero más aún se debe a la impronta que *Husserl* asigna a la funcionalidad de la conciencia, provocando esa transformación. En ese espíritu y siempre bajo la cuenta de no relativizar el concepto, *Ortega* comienza a realizar las primeras distinciones en cuanto formas de creer. Esto significa que a propósito de un determinado horizonte de comprensión saldrán a la luz atributos de la creencia, que llevarán a estimar tipologías. Una de las primeras viene en establecer dos tipos: la primera es la idea de que la creencia puede constituir un estado psíquico, es decir, existen creencias que se encuentran directamente asociadas al pensamiento, son ideas que aparecen en nuestra mente sin mediar una razón en particular, debido a que nos encontramos en ellas como producto de la costumbre; y la segunda, cuya motivación racional insta a la voluntad a creer con determinación en algo.

La disposición ideal que se impone en este punto para el análisis de la creencia, corresponde a esta disposición reflexiva (filosófica) que nos permite visualizarla en su dimensión de profundidad, dirigiendo nuestro entendimiento a la comprensión de su función vital última, no a la superficialidad en que nos sume la vida en masa cuando estamos entregados a la inmediatez del hábito. Esta actitud es la que nos permite precisar el rol que juega la intencionalidad en la operatividad del creer, admitiendo que la creencia es una función vital de la conciencia<sup>6</sup>. En este sentido, cabe tener a la vista la idea que *Husserl* precisa respecto a la *intencionalidad*<sup>7</sup>, en tanto vivencia de la conciencia: “[...] el término de intencionalidad no significa otra cosa que esta propiedad fundamental y universal de la conciencia, consistente en esta conciencia *de* algo, en llevar la conciencia en sí, en cuanto *cogito*, su *cogitatum*” (*Husserl*, 1996, p. 80).

Esta idea se convierte en el corolario de la concepción de creencia en esta etapa temprana de *Ortega*. Si para *Husserl* la intencionalidad corresponde a la vivencia de la conciencia y la creencia a un carácter de la misma, entonces para el madrileño la creencia, en su condición de estructura pre-predicativa, también es intencional, pues en la medida que se ejecuta como posición de realidad, nunca está vacía de contenido.

---

6 En esta etapa de su filosofía *Ortega* profesa una idea de creencia que está ligada preferentemente a los atributos del carácter de creencia de *Husserl*. Para este último la creencia es un carácter de la conciencia, es previo, pero es de la conciencia. Posteriormente, cuando *Ortega* contextualiza el concepto desde la historia y la cultura, considerará que describir la funcionalidad de la creencia bajo este precepto constituye un digno rasgo del idealismo fenomenológico, idea con la que no necesariamente estará de acuerdo.

7 *Intentionalität*.

El carácter intencional de la creencia se consolida en la presencia del contenido, en el *noéma*<sup>8</sup> fenomenológico, y cumple un rol que afecta directamente a su estructura.

### 3. CONCLUSIÓN: CONFIGURACIÓN DE LA CREENCIA DESDE EL PRISMA FENOMENOLÓGICO.

Luego de este afrontamiento inicial del concepto, que nos sume en un afán por descifrar de modo reflexivo, no lo que creemos, sino nuestra forma de creer, *Ortega* no pretende acotar el análisis a las consecuencias fácticas de creer en la medida que se constata que un objeto es real, sino dar cuenta racionalmente de la creencia, es decir, con claridad. Para ello se ofrece un modelo explicativo cuyo foco es la relación entre conciencia y realidad.

En un inicio, la percepción es la primera estructura pre-predicativa, dado que soporta el juicio y sus atributos son útiles para adentrarnos en los de la creencia. No obstante, acontece una correspondencia de mayor alcance entre esta y la percepción: “[...] la <<postura natural>> en el acto de percepción consiste en aceptar como existiendo en verdad delante de nosotros una cosa perteneciente a un ámbito de cosas que consideramos como efectivamente reales y llamamos <<mundo>>” (OC I, p. 252).

La percepción, en una función similar a la de la creencia, pone realidad, aunque no posee la misma dimensión de profundidad, esto sucede porque la percepción exige una suposición de ser, que es otorgada por una creencia primaria,

---

8 Como se indicó anteriormente, *Husserl* denomina *noéma* al contenido u objeto de la conciencia en cuanto tal, entendiendo esa conciencia como una corriente de vivencias (*Erlebnisse*). Cada vivencia, estructuralmente está conformada por una *nóesis*, que comprende a la conciencia en tanto se proyecta o refiere a un objeto (intencionalidad) y un *noéma*, cuya naturaleza se expresa de modo inmanente, bajo la forma en que este objeto se da ante la conciencia en estado esencial, puro. Con el fin de ejemplificar este concepto *Husserl* recurre al acto perceptivo y lo expresa en los siguientes términos: “En nuestra actitud fenomenológica podemos y debemos hacer la pregunta esencial: *¿Qué es lo percibido en cuanto tal, qué elementos esenciales alberga en sí como noéma de esta percepción?* Obtenemos esta respuesta entregándonos puramente a lo dado esencialmente; podemos describir <lo que aparece en cuanto tal>, fielmente, como una evidencia perfecta. Solo otra manera de expresar lo mismo es decir: <describir la percepción en su aspecto noemático>” (1949. Ideas I. p. 215). El alemán vislumbra que el contenido de conciencia (*noéma*), en este caso de la percepción, en su estado esencial posee un sentido que lo configura como *lo percibido*. Si bien ese sentido se asocia a la conciencia en cuanto constituye su objeto, en estado puro lo percibido posee un sentido que trasciende la relación, y los atributos que la componen son efectivos desde el objeto o contenido mismo, no como parte del ejercicio intencional de la conciencia. Lo contrario ocurre con la *nóesis*, cuyo sentido necesariamente se construye a partir de aquel ejercicio. La identificación de *Ortega* con esta conceptualización se hace patente en sus *Investigaciones Psicológicas*, al referirse al estudio de la voluntad: “Del mismo modo, cuando nos llegue la ocasión de estudiar los fenómenos de la voluntad y digamos, por ventura, que hay ciertos movimientos los cuales se presentan como oriundos del yo, como causados y empujados por el eje de nuestra psique, ha de entender que nos limitamos a describir lo que nos aparece tal y como nos aparece (OC XII. 1983. p. 401)\*.

\*A propósito de esta referencia es preciso indicar que las *Investigaciones Psicológicas* no pertenecen a la edición de Revista de Occidente, sino a la de Editorial Alianza de 1983, donde se incorporan de manera tardía tales estudios. En ediciones más actuales, tales estudios se añan bajo la denominación “*Sistema de Psicología*”.

entendiendo con ello que, en el ámbito de las creencias, independiente de su tipo, todas se remontan a una primordial, esta es, “la suposición de verdad”. Al respecto *Husserl* señala lo siguiente: “Introducimos el término creencia primitiva o protodoxa, con que se expresa adecuadamente la referencia intencional retrospectiva de <todas las modalidades de creencia>, puesta de manifiesto por nosotros” (*Ideas I, op. cit.* p. 252).

La protodoxa corresponde a la referencia obligada de todas las demás creencias, su función ontológica es imperativa, ya que es ésta creencia, la que faculta a las demás a “poner ser”, a hacer posibles las cosas en el plano de lo real. En ningún caso esto significa que la creencia ahora sí sea garante de verdad en el campo lógico de los juicios. La suposición de verdad tiene una posición fundacional, es un *hacer como que el objeto existe de una determinada manera*. Es una disposición original que se encuentra a la raíz de todo trato con el objeto y asume de antemano que aquello efectivamente es verdadero, de lo contrario, el juicio no sería plausible, “la fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana: si la amputamos queda esto convertido en algo ilusorio y absurdo” (Ortega, 1996, *op. cit.* p. 147). Al amparo de tal afirmación, *Ortega* sienta la estructura de la creencia, y por sobre todo deja en evidencia su naturaleza vital, *so pena* los riesgos que implica expresarlo de ese modo<sup>9</sup>. Si bien podría distanciarse de algunas concepciones esenciales del concepto, ya más desarrollado dentro de su sistema, o, mejor dicho, pretendiendo alejarse de ellas, nunca zafa completamente del matiz fenomenológico de la estructura y sus caracterizaciones.

La imposibilidad de abandonar la raigambre fenomenológica del concepto *creencia*, incluso en la etapa de mayor madurez en cuanto a su desarrollo teórico, se explica por el peso que la *vida* posee en el sistema orteguiano y uno de los enfoques primordiales desde el cual se la considera: el histórico. Por una parte, si entendemos como José Lasaga, que la realidad designa “lo que hay” (1994. p. 209), bajo esa condición nos encontramos con que la vida es una realidad absoluta, es decir, soporta todo lo que existe y faculta a todo para ser como es, quizá no propiciando necesariamente el logro de su mayor potencial ontológico, puesto que las cosas no se constituyen simplemente por aparecer en la vida, pero sí propiciando un acceso a su clara manifestación en esa realidad fundamental, en la que otras tienen la posibilidad de aparecer. Este crédito vitalicio a las cosas es el que motiva a *Ortega* a reconocerla como *realidad radical*. La vida no es realidad radical solo por posición jerárquica frente a otras realidades, sino sobre todo por estar a la base de cuanto ocurre con el ser humano. Este existe en tanto que está *viviendo* y lo propio sucede con las cosas en la medida que acontecen en la vida que el ser humano posee, por ende, la vida tiene un carácter estrictamente *ejecutivo*.

---

<sup>9</sup> Desde muy temprana edad en el contexto de su pensamiento, *Ortega* hace hincapié en la limitación del concepto *naturaleza*, más aun cuando se trata de expresar realidades o fenómenos que acontecen en el proceso vital. Su límite está asociado a la idea de que la naturaleza se predica de fenómenos cuya esencia ya está determinada, en rigor, finiquitada. Por lo tanto, no es pertinente desde la perspectiva orteguiana, referir este concepto a la vida humana ni a las estructuras que canalizan su funcionalidad, considerando que la vida entendida como *realidad radical* no es otra cosa que un *proyecto de ser, un ser en construcción*. Precisamente porque su ser no está finiquitado, es que el ser humano no puede poseer naturaleza en los términos que el mismo *Ortega* lo expresa.

Por otra parte, desde el prisma del quehacer humano, la vida tiene una dimensión histórica, y nos pone en el plan de reflexionar sobre aquella mientras construye su historia y se sirve de sí, tanto para hacerse cargo del presente como para proyectarse. Tal fenómeno exige una disposición intelectual que actúe en simetría con ese tipo de dinamismo, pensando en la vida como objeto de estudio, y sea capaz de adaptarse a dicho quehacer para lidiar con estructuras más finas, de naturaleza similar como la creencia, en vistas de develar su estructura. Surge con ello la necesidad de integrar las exigencias de la vida con las de la razón (Echegoyen. 1997), pues es nuestra disposición racional la que nos salva de la incertidumbre vital, aunque no se traduzca esa empresa en un estado de plenitud, su función es necesaria. Se trata de una “razón vital”. (OC VII, p. 327)

Teniendo a la vista ambas razones, resulta más expedito visualizar que para *Ortega* la creencia tiene un carácter vital absoluto, es una función de la vida, y como tal en ella “no se ejerce ninguna operación intelectual, por más que quepa tratarla a posteriori como contenido susceptible de ser pensado. Esto es justamente lo definitorio del creer: la adhesión preintelectual o, más bien, la suposición vital de algo” (Ferrater Mora, OC, p. 85, citado en Gómez, *op. cit.*, p. 83). La creencia admite una relación previa entre las cosas y el hombre, antes que este las piense, el hombre cuenta irreflexivamente con ellas, “una creencia auténtica, en la cual de verdad estamos, no se funda en razones ni motivos. En el momento en que esto aconteciese, no sería pura creencia” (OC V, p. 501), vale decir, una propiedad clave del creer estriba en atenerse plenamente a la realidad. He aquí el intento de abandono de la raíz fenomenológica, en tanto se afirma la creencia como función exclusivamente vital, sin conceder dependencia del ejercicio de la conciencia, orientación que *Ortega* profesaba en sintonía con la creencia *busserliana*, entendida como “carácter de conciencia”. Una consecuencia inevitable de estimar la creencia desde el prisma de la razón histórica, como el mismo *Ortega* reconoce, estriba en crear una conciencia “*de herederó*”, esto es admitir que para responsabilizarse del presente, es preciso asumir el pasado y en esa condición hacer efectiva las proyecciones vitales, en otras palabras, admitir que nuestras primeras convicciones redundan en un compromiso con creencias que se encontraban ya instauradas en una sociedad y una época. Esta conciencia es la que sostiene el curso de la razón histórica y representa la forma en que la creencia se concreta en el plano vital, dando pie a una asunción intuitiva de la realidad, no reflexiva como profesara el idealismo que *Ortega* critica, a causa de posicionar la relación inteligible entre el ser humano y las cosas, sobre aquella que es primigenia y posibilita toda intelección: la relación en la que el ser humano cuenta con que las cosas están. En rigor, vivir no es algo que le ocurra al pensamiento, es el pensamiento el que le ocurre a la vida.

En este punto *Ortega* aboga por la necesidad de provocar un giro en el pensamiento filosófico respecto de la realidad radical que es la vida -y en consecuencia- todo lo que está contenido en ella. En ese marco la creencia no es reductible a un atributo de la conciencia, porque esta última tiene un carácter secundario en el escenario estructural de la vida, necesariamente la creencia debe darse en dicho escenario, previamente, para hacer posible un acto consciente posterior. En ningún

caso, se admitiría acotar la creencia al marco de la subjetividad, puesto que se trata de una función vital cuya ejecutividad es transversal, la evolución del concepto orteguiano de creencia, estriba en un intento permanente por salvarla de la condición de contenido o atributo de una realidad que no sea fundante de todo, de ahí también su preocupación por resolver el problema de la verdad en el marco de la evaluación de la psicología como una ciencia. La subjetividad fue desde un inicio, uno de los principales obstáculos a resolver en la definición del concepto, por ello concebir la creencia como una estructura radical, dado que forma parte de una realidad radical y fundante, puede que no la exima de consideraciones subjetivas respecto a su contenido, a lo que creemos, pero sí lo hace a propósito de su estructura, al acto de creer mismo. No obstante lo anterior, semejante resolución implica confirmar que la creencia irremediamente constituye una disposición previa, que fuera de la conciencia o no, actúa como posición de realidad a la vez que aporta a la atribución de sentido de todo cuanto acontece bajo su estructura, y esa base funcional resguarda celosamente los atributos centrales que *Husserl* atribuye a la creencia, por ello, resulta complejo admitir que *Ortega* zafa totalmente de las concepciones fenomenológicos iniciales.

Entendiendo que la atención de este trabajo estaba en la génesis del concepto en cuestión y considerando que acerca del último tema planteado nos vimos ante el imperativo de estimar algunas conceptualizaciones del sistema maduro de *Ortega*, a partir de esta lectura queda abierta la invitación a considerar de manera más significativa la evolución del concepto cuyos hitos aquí no han sido contemplados por los motivos señalados, por ejemplo, las teorizaciones en el campo de la cultura y la sociedad, el rol de las creencias en el contexto de las crisis históricas y la clásica distinción entre ideas y creencias. Desde aquí, la creencia siempre se erige en el curso del pensamiento orteguiano como una realidad vital que constituye la instancia en la que todo lo que *ahí* ocurre cobra sentido.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA.

- Echegoyen, J. (1997). *Vocabulario filosófico de Ortega y Gasset* (en Historia de la Filosofía Vol. III). Madrid: Ed. Edinumen.
- Husserl, E. (1999). *Investigaciones lógicas Volumen 2*. Traducción: Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Editorial Alianza.
- Husserl, E. (1996). *Meditaciones Cartesianas*. Traducción: José Gaos y Miguel García Baró. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción: José Gaos. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Gómez, J. (1983). *Creer para ver. Sobre la teoría de la creencia en Ortega*. Anales del Seminario de Metafísica, Volumen XIII. Madrid: Editorial Universidad Complutense. Pp. 75-93.
- Lasaga, J. (1994). *Las creencias en la vida humana. Una aproximación a la distinción orteguiana entre ideas y creencias*. Madrid: Éndoxa: Series filosóficas, n° 4, UNED.
- Ortega y Gasset, J. (1983). *OC XII, Investigaciones psicológicas*. Madrid: Editorial Alianza.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*. Madrid: Fondo de cultura económica.

- \_\_\_\_\_. (1966). *OC I, Meditaciones del Quijote*. Madrid: Revista de Occidente.
- \_\_\_\_\_. (1966). *OC I, Sobre el concepto de sensación*. Madrid: Revista de Occidente.
- \_\_\_\_\_. (1966). *OC V, Apuntes sobre el pensamiento, su teúrgia y su demiúrgia*. Madrid: Revista de Occidente.
- \_\_\_\_\_. (1966). *OC V, Vives*. Madrid: Revista de Occidente.
- \_\_\_\_\_. (1966). *OC VI, Breve excursión sobre el sentido <histórico> (En A <Historia de la Filosofía> de Emile Bréhier)*. Madrid: Revista de Occidente.
- \_\_\_\_\_. (1966). *OC VII, ¿Qué es Filosofía?* Madrid: Revista de Occidente.
- Silver, P. (1978). *Fenomenología y razón vital: génesis de Meditaciones del Quijote de Ortega y Gasset*. Madrid: Editorial Alianza.

**EL TESTIMONIO DEL FRUTO: LOS ACONTECIMIENTOS  
APILADOS A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE JEAN LUC MARION**

**THE TESTIMONY OF THE FRUIT: THE EVENTS STACKED FROM  
THE THOUGHT OF JEAN LUC MARION**

**Francisco Novoa Rojas**

Universidad Católica de la Santísima Concepción

Concepción, Chile

[fnovoa@filosofia.ucsc.cl](mailto:fnovoa@filosofia.ucsc.cl)

Fecha de recepción: 11 septiembre de 2020

Fecha de aprobación: 19 de octubre de 2020

**Resumen**

El presente trabajo se enmarca en la propuesta fenomenológica de Jean Luc Marion, comenzando por la crítica que él realiza a Husserl y Heidegger. Luego de adentrarnos en lo fundamental de su propuesta fenomenológica, ‘cuanto de reducción, tanto de donación’, podremos acercarnos a comprender la llamada que genera y su fenomenalización por medio de la respuesta que se apila en nuestra carne. Frente a lo propuesto por Marion, esperamos encontrar una posibilidad de acercarnos a indicios del pensamiento filosófico de Cristo sobre el rol del tercero y su testimonio. El trabajo se centra, por lo tanto, en los rastros que nos deja el pensamiento de Cristo, que puede ser esbozado a partir de una escapatoria al pensamiento griego.

**Palabras clave:** Jean Luc Marion, fenomenología de la donación, acontecimiento, testigo, fruto.

**Abstract**

This work is part of the phenomenological proposal of Jean Luc Marion, considering the criticism that he makes of Husserl and Heidegger. After entering into the fundamentals of its phenomenological proposal, ‘so much reduction, so much givenness, we will be able to get closer to understand the call that this generates and its phenomenalization through the response that piles up in our flesh. With what is proposed by Marion, we hope to find a possibility of approaching indications of the philosophical thought of Christ on the role of the third party and his testimony. The work focuses, therefore, on the traces left by the thought of Christ, which can be outlined starting from an escape from the Greek thought.

**Keywords:** Jean Luc Marion, phenomenology of donation, event, witness, fruit.



## 1. INTRODUCCIÓN

Dios practica como nosotros, con nosotros, la lógica de la reducción erótica, según el mismo rito y siguiendo el mismo ritmo que nosotros, a tal punto que incluso podemos preguntarnos si no lo aprendemos de él y de nadie más.  
Dios ama en el mismo sentido que nosotros.

Jean Luc Marion, *El fenómeno erótico*, p. 254.

La filosofía nos ha dado, como don explotado comunitariamente, la posibilidad de pensar todo aquello que se nos manifiesta. Esta bella tradición, como una sana academia, es la que se define pensando y experimentando lo que se nos presenta. La siguiente investigación trata sobre el pensamiento del fenomenólogo francés Jean Luc Marion. Él, que se mantiene en actividad, nos ofrece una amplia reflexión sobre toda la tradición filosófica. Podríamos decir, incluso, que no busca una fisura en un determinado autor, sino que se propone re-pensar la filosofía como tal. Frente a su amplio diálogo con la tradición, se nos ofrece una amplia posibilidad de adentrarnos en su pensamiento: la fenomenología, la estética, el pensamiento cartesiano o, incluso por su fe cristiana, por medio de la teología. Nosotros nos acercaremos, brevemente, a las respectivas críticas que hace a Edmund Husserl y Martin Heidegger. Esto, exclusivamente como medio para alcanzar nuestro objetivo: acercarnos, por medio de las propuestas de Marion, a un esbozo del pensamiento de Cristo. Las críticas de Marion, por lo tanto, nos servirán para entender mejor el contexto en el que surge la fenomenología de la donación y, de este modo, podremos acercarnos a sus dos principales tesis: la donación se entiende a partir de sí y se da como fenómeno saturado. Una vez explicado el pensamiento de Jean Luc Marion, dentro de nuestras posibilidades, intentaremos acercarnos a lo que él entiende por fenomenalización del don a partir de su convocación. Esta convocación es la que, según su propuesta filosófica, solo se fenomenaliza en cuanto es respondida y validada por el juicio del testigo. La temporalidad, por lo tanto, igual se ve afectada y definida por el acontecer del don. Así, del mismo modo, la hermenéutica inter-pretará lo dado siempre que sea universalizable. Nuestro artículo, por lo tanto, tiene el capítulo nombrado 'La donación' como introductorio al pensamiento de Jean Luc Marion, pues su propuesta no es tan difundida como para asumir el conocimiento por parte del lector. Luego, el capítulo nombrado 'El testigo' nos presenta el rol de la carne frente a la donación de los fenómenos. En tercer lugar, pretendemos adentrarnos en la afectación de estos fenómenos en nuestra existencia, por eso podemos hablar de que los fenómenos se 'apilan'. Sin pretender, en los primeros tres capítulos, corregir a Jean Luc Marion, expondremos su pensamiento para acercarnos a nuestro objetivo, que será presentado en las conclusiones. Creemos que esbozando el pensamiento de Marion podremos, así como él lo propone e indica, salir del dualismo y abrirnos al pensamiento del acontecimiento. No pretendemos, por lo tanto, presentar hipótesis distintas en un mismo artículo. Al contrario, proponiendo la hipótesis de Marion, propondremos nuestra propia hipótesis: el pensamiento de Cristo es un pensamiento que puede ser planteado filosóficamente -no religiosa o teológicamente- a partir del juicio sobre el fruto. Esta reflexión, más que una crítica, se trata de una continuación que testifica

lo propuesto por el pensador francés, pero que, como toda interpretación, refleja lo apilado en nuestras propias carnes. Así, podríamos decir, que la siguiente reflexión surge a partir de lo que Marion nos ha dado, pero explotado e interpretado, para acercarnos al pensamiento de Cristo. Independiente de la adhesión al cristianismo, creemos que el acontecimiento del Hijo del hombre nos ha transmitido un pensamiento que, a causa del razonamiento griego, ha sido relegado al olvido. Es por esto que nuestro objetivo es puramente filosófico, pues buscamos indicios para esbozar el pensamiento de Cristo. Esperamos recorrer la huella que nos ha dado el pensador francés y, de este modo, acercarnos a una verbalización de los pensamientos del Verbo. A pesar de los constantes prejuicios respecto a pensar filosofía desde el cristianismo, creemos que es posible. La Escritura, lejos de ser un testimonio religioso, se plantea como el escrito que testifica el acontecer de Dios con la humanidad. Es por esto que, repetimos, nuestro objetivo es plenamente filosófico, aunque para esto tengamos que dialogar con la teología. En el fondo, se plantea fiel al pensamiento de Marion: la donación en un único sentido.

## 2. LA DONACIÓN

La fenomenología de la donación propuesta por Jean Luc Marion se presenta y fundamenta desde una crítica seria, respetuosa y filosófica al pensamiento de Edmund Husserl y Martin Heidegger. Estos dos grandes de la fenomenología son los que Jean Luc Marion intenta continuar sin abolir, para superar y mantener (2010, p. 152) su propuesta filosófica. Introduciéndonos, brevemente, en el pensamiento de los mencionados pensadores alemanes, podremos acercarnos a la propuesta de Jean Luc Marion.

Jean Luc Marion se identifica dentro de la fenomenología. Él mismo se anuncia como un continuador de esta, pero transformándola –o, mejor dicho, reconociéndola– como filosofía primera. Es por esto que él continúa el trabajo dado por Edmund Husserl. Sobre él, Marion indica:

Nada está exento de la intuición, y por lo tanto nada escapa a su reconducción en plena luz de la presencia; ni lo sensible, ni la esencia, ni la forma categorial misma; nada permanecerá en adelante invisible, puesto que un modo de la intuición persigue y acosa a cada uno de los objetos como tantos modos de la presencia. (2011, p. 35).

La intuición, según la lectura que Marion hace sobre Husserl, es la que gobierna todo como un rey. No habría nada invisible ni imprevisible, pues todo lo dado está intuido previamente por el sujeto. La constante metafísica, donde la presencia del ente cumple un rol primordial para el conocimiento de lo verdadero, se repite nuevamente en Husserl. El conocimiento verdadero seguirá siendo la *adequatio*, pero ya no del intelecto con la cosa misma, sino que se “realiza cuando la objetividad significada es dada en el sentido estricto de la intuición y es dada exactamente como es pensada y nombrada” (Marion, 2005, p. 14). El sujeto, en el fondo, no conoce más

que su propia intuición: él significa y conceptualiza lo que le adviene como dado. Esto es por la adecuación entre el nóema con la nóesis. “Todo está enlazado por relaciones esenciales, y particularmente la nóesis y el nóema” (Husserl, 2013, p. 308). Es la correlación entre nóesis y nóema, es decir, entre el acto intencional con la cosa intencionada, la que, para Marion, vuelve a repetir el olvido de la donación como tal. Ya nos referiremos a las propuestas marionianas más adelante.

A la crítica de Heidegger, se adhiere Marion –aunque con algunos reparos. Es Heidegger quien nos da la posibilidad de pensar entre el fenómeno y la manifestación.

Como significación de la expresión «fenómeno» debe retenerse, pues, la siguiente: lo-que-se-muestra-en-sí-mismo, lo patente. Los «fenómenos» son entonces la totalidad de lo que yace a la luz del día o que puede ser sacado a la luz, lo que alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente con  $\tau\alpha\ \delta\upsilon\upsilon\tau\alpha$  (los entes). (Heidegger, 1997, pp. 51-52).

Lo que puede ‘ser sacado a la luz’ es el ente. Aunque, evidentemente, no es solamente lo tangible, sino todo lo que puede ser dicho –también, por supuesto, los pensamientos. Diríamos, para irnos introduciendo en la crítica de Marion al pensador alemán, que Heidegger identifica al fenómeno con el ente. A pesar de esto, ¿es el fenómeno lo que se manifiesta? La respuesta, según la lectura al joven Heidegger, es que no. El fenómeno necesita de la manifestación, pero no es la manifestación: “Aunque el «manifestarse» no es jamás un mostrarse en el sentido del fenómeno, sin embargo, manifestarse sólo es posible sobre la base del mostrarse de algo” (Heidegger, 1997, p. 53). Lo-que-se-muestra-en-sí-mismo es, por lo tanto, aquello que se nos anuncia, que nos presenta o que nos dice lo oculto, lo no-presentado o lo no dicho. El fenómeno, en sí mismo, no es una manifestación, pero la manifestación necesita del fenómeno para manifestarse. Por esto, diríamos que el fenómeno manifiesta la *manifestabilidad*, presenta lo im-presentable y, de este modo, revela –o desvela– lo velado. Así, según Heidegger, la verdad no sería adecuación sino ἀλήθεια (Heidegger, 1997, pp. 55-57). Estos son los motivos de Heidegger para intentar superar a Husserl. No hay una correlación noética-noemática, sino una des-ocultación por medio de la apertura al ser que nos da el fenómeno y, de este modo, la fenomenología serviría como método para la ontología.

La lectura que realiza Jean Luc Marion es cercana a ambos. Él se anuncia como un continuador de la fenomenología, pero redefiniendo los límites de esta. Su principio ‘cuanto de reducción, tanto de donación’ se fundamenta, principalmente, en dos tesis. “Primero, la tesis de que el horizonte de la fenomenalidad la determina no solamente más allá de la objetividad, sino también más allá del ser, hasta la donación misma” (Marion 2005, p. 11) y, en segundo lugar: “la tesis de que ciertos fenómenos cumplen con la donación al punto de ejemplificarla como fenómenos saturados” (Marion, 2005, pp. 11-12). La primera tesis aborda la fenomenología de Husserl y Heidegger. En primer lugar, se opone al padre de la fenomenología, porque la correlación noética-noemática sigue atrapada en el paradigma de la modernidad: el *ego* es el que determina los márgenes de lo que se da. En su intento por salir de la

metafísica, Husserl repite el mismo paradigma. El conocimiento del fenómeno se da a partir de una *adequatio* entre objeto y conciencia, pero la donación del fenómeno en sí queda relegada y sometida al reinado de la intuición. “La intuición inspecciona todo y no respeta nada; cumple la exigencia teórica con un extraño modo de barbarie: el desencadenamiento de la presencia” (Marion, 2011, p. 35). Todo lo que es dado es dado a la conciencia. Es esta la que intuye y, de este modo, correlaciona su conocimiento previo con lo dado en ese momento para poder realmente acercarse a la presencia –aunque una presencia que surge, finalmente, desde el sujeto-. Es así como Marion propone que el pensamiento de Husserl de ‘volver a las cosas mismas’ encuentra su propio término por anclarse al objeto mismo y así olvida pensar la donación a partir de su donabilidad. Es por esto que, al referirse a Heidegger –aun mencionando que él no lee a Husserl adecuadamente (Marion 2011, pp. 96-102)– destaca su intento por pensar fuera del objeto. A pesar de esto, propone una reconsideración a la lectura que se le realiza al ‘pastor del ser’. En primer lugar, y creemos la más importante, es la anterioridad necesaria del *Dasein* respecto al *Sein*. “El *Dasein*, dado que pone el juego en él el ser, no puede sino ponerse a sí mismo en juego, y por lo tanto no puede decirse sino «en persona», así como no puede ponerse en juego sino como un yo” (Marion, 2011, p. 149). La analítica del *Dasein*, en donde entran en juego los fenómenos según su fenomenalidad –o, en otras palabras, donde la manifestación es según su manifestabilidad– intenta fenomenalizar lo que, según su propia propuesta, no es fenómeno. En su deseo por salir de la concepción del *ego*, centra todo *ego*-céntricamente. Es por esto que Marion afirma: “él es el ente para el cual se trata de su ser, es decir para el cual el ser es cada vez el suyo” (Marion, 2011, p. 149). Si el intento de Heidegger era eliminar toda constitución de la manifestabilidad, se encuentra a sí mismo en el fracaso al repetir el sentido de la existencia a partir del sujeto mismo –aunque, esta vez, bajo un nombre distinto: *Dasein*. La tautología que presenta el *Dasein* como identificándose, a partir de sí mismo, como el que puede comprender el sentido del *Sein* nos debe poner en alerta: se puede causar un ídolo conceptual (Marion, 2010, pp. 47-85) y, sobre todo, privilegiar a los entes que comprenden el sentido del ser y olvidar a aquellos que no lo logran. En segundo lugar, Marion es crítico con la función que le asigna Heidegger a la fenomenología.

Mientras que para Husserl la fenomenología transformaba en caduca a la ontología porque ella se preocupa, en su lugar y mejor que esta última, por el ente, para Heidegger, la fenomenología se inscribe bajo el título de ontología porque se desplaza de los entes hasta el ser. (Marion, 2011, p. 75)

Mientras que para Husserl el objeto y su reducción conducen a la intuición que tiene el sujeto sobre el objeto, para Heidegger la reducción fenomenológica ofrece un método a la ontología para el estudio del ser. Así, de este modo, Heidegger relega a la fenomenología a fenomenalizar lo no fenomenalizable o, en otras palabras, a pensar lo impensado, a decir lo indecible y a presentar lo inaparente. Frente a esto podemos decir, junto a Jean Luc Marion, que el proyecto de Heidegger se pone fin a sí mismo y nos parece legítimo, preguntarnos junto al pensador francés: “¿Dónde y cuándo decide Heidegger, o más bien ve decidirse bajo la mirada del pensamiento, la carta ontológica de la fenomenología? ¿Por qué y cómo Heidegger

llega a reconocer como «*la pregunta fenomenológica fundamental*» la que pregunta «¿*Qué significa ser?*» (Marion, 2011, p. 73). Las respuestas a estas preguntas, sin duda nos dan mucho para pensar y reflexionar sobre el rol que ocupa Martin Heidegger en nuestro pensamiento. Nos posibilitan a pensar cuál es su autoridad para ponerse frente a la filosofía e indicar que ésta se ha equivocado, hasta tal punto que deberíamos volver a lo originario. En el mismo sentido, nos colabora a pensar cómo entendemos la filosofía, si como un patrimonio que explotamos en comunidad o, más bien, es algo solitario y aislado. Asimismo, nos son útiles para anunciar la posibilidad de, una vez por todas, acercarnos a la primera tesis de Jean Luc Marion.

‘Hasta la donación misma’ significa, en palabras muy simples, eliminar la causalidad de toda la fenomenalidad y acercarse a una fenomenología a partir del don que se da según y a partir de sí mismo, es decir, el don acontece como don y no según nuestra intuición o según el ser. Esto es porque “nada dado aparece sin darse o resultar dado según el pliegue de la donación” (Marion, 2005, p. 52). La posibilidad de acercarnos a pensar a partir de la donación misma está encarnada en nuestras vidas más de lo que pensamos. Cuando acontece algo importante en nuestro mundo, no podemos más que mencionar los *datos* que se nos han presentado; lo que causa el acontecimiento como tal nunca aparece más que en los datos que nos da. El acontecimiento, por lo tanto, nos con-voca y solo se fenomenaliza respondiendo, siendo la donación la que redefine nuestros márgenes para poder ‘vocalizar’ la respuesta. La convocación, de este modo, es vocalizada a partir de la vocación que pro-voca. Así, cada donación nos posibilita pensar y re-pensar lo dado. Cada estigma que deja el don donado es una posibilidad que acrecienta, que hace más rico nuestro mundo. Esto es porque no hay un más acá o un más allá *a priori*, sino que hay un acontecimiento del don mismo y que, al donarse, nos dona la posibilidad de escapar del reinado de la intuición y del imperio del ser.

Se arranca de la posibilidad de un voluntarismo áspero que construya, desde su ego-ísmo, una ego-latría que solo puede entender y vivir él, porque olvida el ‘con’ del cons-truir –esto significa que, al olvidar al otro, solo queda su propia intuición que instituye el mundo a partir de su propio reflejo. También, se libera de toda la cadena que lo somete a ser traspasado y destinado por algo que le es ajeno e incomprensible, por algo que lo conduce con una venda en los ojos a ver lo no visible; asimismo, se libera de la posibilidad de encontrarse en un pensamiento no-privilegiado al no comprender al ser, lo que pueda tener, como solución final, una exclusión del mundo. Solo entender el fenómeno a partir de su donación nos permitirá abrir el pensamiento al advenimiento de la donación misma. Podemos ver lo saludable que es, para nuestro pensamiento, esta propuesta marioniana. Cuando una enamorada le da un obsequio a su enamorado el objeto dado no significa a la donación misma. El enamorado recibe el objeto, pero lo sano es que él reciba el objeto en cuanto re-presentación que le da su sentido, es decir, la donación. Fuera del objeto y fuera de aquello que posibilitaría al obsequio y a la donación misma, es decir, a aquello que destinaría a la enamorada a regalarle algo a su enamorado siendo reemplazable y prescindible. Porque si hay algo que podemos decir de aquel obsequio regalado es que lo que se está dando no es el obsequio en sí, sino es el amor lo que se da aconteciendo como tal y que afecta

como propio a los enamorados. Tal obsequio, por lo tanto, le abre, al enamorado, un mundo que no logra abarcar ni definir en su totalidad –no se experimenta amado por el objeto, pero entiende que el objeto se da como dato del acontecimiento del amor que le tiene su enamorada.

Al hablar de dato, es decir, de aquello que se nos presenta como huella o camino, podemos acercarnos a pensar en la segunda tesis: ‘ciertos fenómenos cumplen con la donación al punto de ejemplificarla como fenómenos saturados’. Hay que decir, en primer lugar, que “la donación no solamente inviste por completo la manifestación, sino que también la sobrepasa y modifica sus características comunes” (Marion, 2008, p. 366). La manifestación, en el pensamiento de Marion, es la donación misma. Esta donación manifiesta su acontecimiento, pero no sin antes sobrepasar y modificar las características comunes de toda manifestación. No es solamente lo que se ve, sino que el acontecimiento de la donación nos abre a una manifestación que se mira a partir de ella misma. En otras palabras, la manifestación de la donación es la que nos anunciará cómo se manifestará. La intuición se encuentra superada y re-formada por el acontecimiento del don. Es por esto que, al principio, mencionábamos que la convocación del don solo se fenomenaliza en su respuesta. Solamente será el acontecimiento del don el que nos definirá cómo entender el acontecimiento mismo y, por supuesto, no al revés.

En el pensamiento de Marion, no hay una intencionalidad o una conciencia a priori que establezca los márgenes de la manifestación, sino que la donación misma va formando nuestra conciencia e intuición. Esto solo es posible si el fenómeno se nos presenta como saturado. Veremos porqué. Marion propone que hay tres tipos de fenómenos: pobre, derecho común y saturado. El primer tipo de fenómeno es donde la significación es posible para abarcarlo totalmente. El segundo tipo nos ofrece algo de imprevisibilidad, pero no infinita. El fenómeno saturado es, en primer lugar, imprevisible porque satura la cantidad y, de este modo, es también irrepetible. En segundo lugar, se nos presenta como insoportable e intolerable, porque deslumbra nuestra mirada. Luego, en tercer lugar, el fenómeno saturado se nos presenta como absoluto, es decir, lejos de toda posibilidad de analogía y relación. Finalmente, en cuarto lugar, se nos da como inmirable porque, precisamente, no podemos mirarlo sin experimentarnos mirados por una mirada que permanece invisible. Estos cuatro tipos de fenómenos saturados corresponden al evento, el ídolo, la carne y el icono-rostro, respectivamente. Este orden es el más común en Jean Luc Marion, pero no representan una jerarquización. Estos tipos de fenómenos, al ser una inversión al sujeto constituyente –precisamente porque el ‘sujeto’ se constituye con los fenómenos y no al revés– nos presentan la paradoja de toda la donación. “El fenómeno saturado establece finalmente la verdad de toda fenomenicidad porque señala, más que cualquier otro fenómeno, la donación de la que proviene” (Marion, 2008, p. 368-369). La verdad de todo fenómeno es que se da, pero los fenómenos saturados nos indican la donación en el mayor grado posible. Son estos los que se podrían definir solamente como dados y definibles a partir de su donación –cuidando, de manera especial, su saturación que significa, sobre todo, inabarcable.

### 3. EL TESTIGO

La verdad de toda la fenomenicidad nos presenta, por lo tanto, que la donación es la que define el acontecer de los convocados y no al revés. Es por esto que podemos decir que, ante la donación, no existe un sujeto que constituya el fenómeno, sino un testigo que se ve interpelado y convocado.

Ante la donación, el sujeto –como también el *Dasein*–, se encuentra frente a su propio fin. Él mismo se experimenta como incapaz de establecer las causas y, sobre todo, de generarlas. El fenómeno saturado, por lo tanto, es la posibilidad de ponerle fin a la paradoja de la metafísica, realizada en la modernidad, de la construcción del mundo a partir de los conceptos y la intuición. Esto nos posibilita a seguir pensando en una construcción del mundo, pero no a partir del sujeto, sino del testigo. La diferencia radica en que el sujeto es quien se abre al mundo y, en su apertura, posibilita el mundo (Marion, 1993b, p. 441), mientras que el testigo surge desde la donación y se afecta por ella. Para acercarnos a pensar en la última instancia debemos acercarnos a los fenómenos saturados de la carne y de su rostro, como también a pensar en su interlocución en calidad de testigo.

Nuestra carne nos ubica en un mundo. Podríamos decir, incluso, que nuestro mundo acontece a partir del encuentro carnal con el otro. Es más, podríamos decir que nosotros surgimos como fruto de un encuentro. Esto radica en nuestra condición de hijos –que evidentemente todos compartimos.

El hijo aparece como su primer espejo [de los padres], en donde contemplan su primera visibilidad común, ya que esa carne, aunque no la experimenten en común, ha puesto sin embargo en común sus dos carnes, precisamente en ese tercero común donde se exhibe el hijo. (Marion, 2005b, p. 226)

Nuestro acontecer surge como *tercero*. Toda nuestra existencia carnal radica en que recibimos la carne de otros y que, en nuestro propio acontecer, reflejamos como un espejo. Incluso, podríamos decir, que cada uno de nosotros acontecemos como íconos de nuestros padres: los reflejamos y conducimos a ellos; nuestro rostro presenta el rostro de aquellos que nos lo dieron. Nuestras vivencias cargan, como llagas resucitadas, todas esos dolores y alegrías que hemos experimentado a partir de nuestra puesta en escena en el mundo. No nacemos y somos destinados a aprender un idioma, una cultura o determinadas artes, sino que somos impregnados de aquél patrimonio por las carnes que han acrecentado nuestra propia carne. Es por esto que, en primer lugar, podemos decir que somos puestos en escena a partir de un encuentro. Luego, en la extensión del acontecer de nuestra vida, evidentemente salen a la luz otras carnes. Con aquellas carnes se puede hacer nuevo un proceso que hemos heredado: generar un ícono que refleje nuestra propia carne como ‘puesta en común’ sin que ella sea nuestra carne propia como tal. La dinámica de las carnes que generan el mundo es, por lo tanto, siempre a partir de un encuentro. A pesar de esto, lamentablemente, en nuestro mundo no todo surge a partir de un encuentro

amoroso. Encontramos que existen casos donde los encuentros son precisamente de odio, dolor y sufrimiento. Es acá donde surge una gran problemática. Cuando el encuentro es con el rostro del amado, no existe mayor contratiempo para pensar el mundo como generado entre los encuentros; pero cuando hay un encuentro con aquellos no-amados, nos encontramos frente a una cuestión que re-pensar.

Esto Marion lo intenta solucionar proponiendo el rostro como medio de lo universal. El rostro y la conminación que evoca, no dependen solamente de si hay amor de por medio. Todo rostro evoca conminación. Ante todos los rostros somos responsables, pues ninguno es irremplazable.

La ley moral —que anuncia sin embargo que el otro hombre debe valer siempre como fin y no como medio— no usa el rostro de otro individualizado más que como un medio para el cumplimiento de lo universal. La conminación del deber hacia otro conduce, en realidad, a la neutralización del otro como *tal*. El otro se neutraliza como otro desde el momento en que el otro puede siempre sustituirse allí para ofrecer el rostro que requiere la ley moral universal: ningún rostro puede pretenderse irremplazable porque, si lo lograra de hecho, inmediatamente, de derecho, el acto cumplido para con él cesaría de satisfacer la universalidad de la ley. (Marion, 1993, p. 108)

La carne y su rostro se presentan siempre como posibilidad. Ya hemos dicho anteriormente que el fenómeno saturado no nos remite ni a nuestra intuición ni al ser, sino que nos abre a pensarlo a partir de sí mismo. Es por esto que la donación del otro se nos presenta como posibilidad y no como fin. Ante esto, podemos acercarnos al fin del imperativo que nos exige pensar al otro siempre como fin. Somos engendrados *por medio* de otros, conocemos el mundo *por medio* de otros, tomamos parte en nuestro mundo que *compartimos* y *co-laboramos* en el acrecentamiento de nuestro patrimonio, con otros. Así, el otro nunca aparece más que como medio para insertarnos en el mundo. Incluso, es con el otro que tenemos nuestro espacio y nuestro tiempo pues, “mientras no haya entrado en campo de visión, es decir, con más exactitud, en tanto que no haya *llegado* de su otro lugar propio hasta mí, nada habrá *pasado* aquí y ahora” (Marion, 2005b, p. 45). Sin el otro, nada pasa y, de la nada, nada se puede pensar. Todos alguna vez en nuestra vida hemos experimentado que realmente nada está pasando. Es más, en estos días impregnados pandémicamente, muchos experimentamos que el tiempo y el espacio están detenidos; que no está pasando nada. Esto ocurre porque el medio para que acontezca el mundo se encuentra distante y lejano; aún no hemos *llegado* a ese momento de estar-juntos. No hace falta más que mirar nuestro mundo para ver que hoy, más que nunca, somos medio, y necesitamos de los otros como medio para alcanzar nuestra propia salvación. El rostro del otro, como indicaba Marion hace algunos años, es el medio universal que nos impone una ley moral universal. Esto debido a que nunca un rostro es imprescindible e irremplazable, precisamente porque el rostro que podemos tener al frente nos remite a los otros rostros que ha encarado y se ha impregnado de ellos. El caso, anteriormente mencionado, de nuestra condición de hijos, nos presenta esto con realce. Cuando uno de nuestros amigos sale a nuestro encuentro, carga, en su vida, todo el patrimonio dado por aquellos que han

salido a su encuentro y que, al encontrarse con nosotros, nos lo da reflejándolo. Es así, del mismo modo, que su propia condición moral refleja a otros y se nutre con los otros. En él, se ve su rostro, pero que refleja a otros; no es él, propiamente tal, alguien irremplazable, porque nunca existe en él algo propiamente propio. No hay *un sujeto*, sino *un testigo*.

Hemos visto que nuestra carne y su rostro van en relación siempre al tercero. El encuentro solo se testimonia a partir del tercero. Lo podemos precisar aún más: “Testigo, el tercero está implicado, al punto que la palabra *testigo* (*testis*) proviene de la palabra *tercero*” (Marion, 2006b, p. 111). Acá es donde nos encontramos con un punto determinante en la propuesta del pensador francés. Si hablamos de encuentro pensamos, prácticamente de forma inmediata, en *otro*. Jean Luc Marion no se opone a esto, pero indica que aquel *otro* nos presenta a *otros*. La forma de acercarnos a este pensamiento que se entiende como *communio* podría simplemente simplificarse a la multiplicación del primero y del segundo, o, en otras palabras, a la reduplicación del *yo* y del *tú*. Nada de esto podría ser posible para acercarnos a una verdadera concepción del tercero. El caso de la reduplicación seguiría manteniendo la forma clásica de la alteridad que, sin lugar a dudas, la podemos seguir entendiendo dentro de toda la paradoja del dualismo. Como ya hemos mencionado, no hay nada que sea propiamente propio si no adviene a partir del otro y, de este modo, solo se puede asumir un verdadero lugar en una conversación a partir del tercero –como indicamos junto a Marion: *él*.

Los que dicen «yo» y «tú» precisamente se *dicen* y, hablando así, ponen en acción dos funciones del intercambio lingüístico: uno, «yo», dice, el otro (desde el punto de vista del «yo»), «tú», escucha. Pero, como el uno y el otro se entienden (en todos los sentidos de un entendimiento), los roles pueden intercambiarse inmediatamente, el otro habla, por ende, dice «yo» y me reconoce (desde su punto de vista) como un «tú». Después, intercambiamos nuevamente los roles del «yo» y del «tú», en una única conversación, mientras dure. (Marion, 2006b, p. 93-94).

La posibilidad de intercambio radica en que uno constituye al otro. Ninguno, ni el «yo» ni el «tú», tiene un lugar que sea precisamente personal. Siempre aparece como constituido, es decir, como una pantalla que refleja el propio obrar trascendente. Tal concepción de la alteridad se mantiene dentro de los márgenes metafísicos, pues cumple con el mismo rol de presentarse indiferente a la carne misma. El tiempo y el espacio *son* y, dentro de su ser, no nos repetimos, en un mismo espacio y en un mismo tiempo, solo para no volvernos imposibles; aunque nunca acontecen como nuestro espacio y nuestro tiempo (Marion, 2005b). Así, del mismo modo, la alteridad dual mantiene la indiferencia con la carne y su rostro. Incluso podemos ir más allá. Cuando se comprende el amor a partir de la dualidad, podemos caer en la idolatría.

Si uno se limita a la definición griega (de Aristóteles, retomada por Santo Tomás de Aquino) del amor como la voluntad del bien para algún otro, ese bien no puede ser sino el que *me* parece tal, por ende, un bien que además podría (de hecho,

que debe) atraerme y satisfacerme también a mí. Por otro lado, no amo a ese otro (más bien que a aquel otro), sino porque desea un bien del mismo orden que yo, o porque él mismo constituye ese bien para mí. En uno y en otro caso, sólo nos amamos por lo que tenemos en común (un mismo bien), o por lo que nos hemos convertido el uno para el otro (nuestro bien recíproco). A partir de ahí, al complacerme en el otro, al quererlo bien, me complazco de hecho en mí mismo y, más o menos indirectamente, me preocupo por mi propio bien. El amor, incluso si cumplido y feliz, en la medida en que se reduce al dual, se vuelca necesariamente a la idolatría recíproca y su pretendida alteridad no ofrece a ninguno de los dos más que un espejo mutuo. (Marion, 2006b, p. 117)

El amor entendido a la luz del pensamiento aristotélico, así como también a la luz del ser, aunque sea en base al *actus essendi* tomista, nos conduce a la búsqueda del bien del otro a partir de lo que uno de los dos entienda como bien. Se repetiría, de este modo, la figura moderna de la constitución del fenómeno. El amor, entendido como la búsqueda del bien para el otro, solo nos presenta la trascendentalidad en su máxima expresión y, en consecuencia, la auto-idolatría. Esto es porque se busca visibilizar el apetito del bien por medio de la acción que se le realiza a otro. Lo que le apetece a uno quiere que le apetezca al otro. Es por esto que la concepción de amor aristotélica tomista, no basta para acercarnos a una definición real del amor y tampoco de Dios –*Deus caritas est (1Jn 4,8)*. Este tipo de amor sería, pues, un riesgo de absorción y pérdida del otro: el *yo* se puede terminar absorbiendo por el *tú*, anulándose el uno en el otro.

El amor en segundo grado implicará que el amor distinga el uno del otro a los que une, por ende, que se distinga de cada uno de ellos, lo cual no es posible a menos que un tercero conozca también ese amor. “Sólo posee las delicias de esta clase el que tiene un asociado en el amor (*socius condilectus*), en el amor para él manifiesto. La comunicación del amor (*communicatio amoris*) no puede, entonces, existir en menos de tres personas”<sup>1</sup>. Sólo la tercera confirma que lo que une a las dos primeras merece el título de amor. Solo la *condilectio* hace manifiesta la *dilectio*. (Marion, 2006b, p. 118)

Lejos de la trascendentalidad, la aparición del testigo que universaliza el amor generado entre los duales, permite la comunicación del amor. El amor no se intercambia –de un bien apetecido a un bien apetecible por otro– sino que se comunica, comunicación que genera siempre una síntesis a partir de un tercero. El que viene, diríamos el fruto, es quien presenta la comunicabilidad del amor. El *socius condilectus* nos presenta esto. Solo la comunicación del amor permite entender al otro como *socius*, como con quien se puede emprender una empresa que sea testificada por uno que viene. Es por esto que, como dice Marion, solo el con-amor (*con-dilectio*) puede manifestar el amor (*dilectio*), es decir, siempre *con-otros*.

---

<sup>1</sup> Cita que utiliza Marion de La Trinidad de Ricardo de San Víctor. (*De Trinitate*, III, §11).

El fin al dualismo le abre paso al testigo. Será solo el testigo el que nos *co-labore* a acercarnos a la realidad y no forzar la realidad para comprenderla. Esto es porque lo dado siempre y en todo momento nos convoca. Es de este modo que podemos decir que la respuesta a esta convocación es jurídica.

Si jurídicamente lanzar una apelación interlocutoria equivale a suspender toda acción mientras el hecho no haya sido establecido, a hacer depender, por tanto, la cuestión de derecho de la cuestión de hecho, en fenomenología se dirá que la interlocución opera una reducción: no a lo dado a la conciencia constituyente (Husserl) ni a lo dado al *Dasein* (Heidegger), sino a lo puramente dado, tomado como tal. Determinar lo dado en tanto que puramente dado exige suspender del *yo* todo lo que no resulte directamente de la reclamación misma y, por ello, reducir el *yo* a la pura donación de un *mi/me*. No se trata ya de comprenderlo según el nominativo (Husserl) o el genitivo (del ser: Heidegger), nisiquiera según el acusativo (Levinas), sino según el dativo: yo *me* recibo de la apelación que me da a mí mismo. (Marion, 1993b, p. 451-452)

La donación, según el pensamiento de Jean Luc Marion, solo se desencadenará a partir de una reducción. He aquí la razón de su principio: ‘cuanto de reducción, tanto de donación’. Esto nos presenta un darse a partir de la relación, pero de la relación a partir del tercero, ya que el don no se puede entender si no desencadena un *mi/me*. Siempre desde otro lugar nos adviene la donación. Por esto el nominativo, que se pronuncia a partir del sujeto, no logra acercarse a una real comprensión del don. Tampoco lo hace el genitivo, pues no hay nada que sea *del ser*, sino que el don se dona a partir de sí. En este mismo sentido, tampoco el acusativo logra reducir la donación, pues al experimentarse ‘acusado’, no habría una real puesta en marcha a partir del don, sino solo un dato unilateral –es decir, sin una respuesta que fenomenalice lo dado. Así, el dativo, desde donde surge el *mi/me*, puede acercarnos a una experimentación del don mismo, ya que este nos define solo en cuanto se logre reducir, es decir, en cuanto se logre interpretar como donable. El hablar que el don se da y se da a partir de sí, pero que para que se dé tiene que entrar en una reducción, nos presenta que en la realidad no hay un traspaso ni un imperio, sino una comunicación. Es por esto que Marion, cuando habla del amor, habla de un *socius*. El socio, es decir, aquél rostro que se nos presenta, no solo equivale a una epifanía ética (Levinas, 2016), sino que a un juramento que posibilita el acontecer del mundo y que se realiza una vez para siempre (Marion, 2005b). El realizar un juramento requiere un juicio. Este juicio, como ya hemos visto, requerirá del tercero para ser autentico. La donación, por lo tanto, siempre será algo jurídico que nos inter-pela, nos con-voca y nos con-forma.

#### 4. LA APILACIÓN DE LOS ACONTECIMIENTOS

El carácter jurídico del tercero logra que nos acerquemos, de una vez por todas, a entender lo fenomenalizado a partir de la respuesta a la convocación que nos da la donación. Es aquí, por lo tanto, donde tenemos que detenernos y analizar la propuesta marioniana. El adonado, es decir, el que recibe el don, surge *a posteriori* del don, surge *desde* el don. Esto es porque para que entre en escena debe ser con-vocado y su respuesta solo será válida frente a alguien que de testimonio de ella. Acá es donde radica el giro filosófico de Jean Luc Marion. La aparición del tercero vuelve, a la donación misma, lejana de toda experiencia individual e incompañable. Nada tendría de compatible, la fenomenología de la donación, con toda las experiencias místicas y esotéricas que pretenden ciertas filosofías. La experiencia que supuestamente tendría una carne con el *Uno*, el *Totalmente Otro*, el *Actus Essendi*, el *Sein*, *Seyn* o *Seyn*, solamente se entranpan en la subjetividad y en la trascendentalidad del sujeto. Para poder acercarnos a una comprensión de esta propuesta, debemos, por lo tanto, plantear la propuesta de Marion respecto a la temporalidad que se apila en nuestra carne.

Si toda donación, para acontecer como tal, debe ser respondida, entonces podemos hablar de una fenomenología hermenéutica –ya que para responder hay que *inter-pretar* la llamada. Es en esto donde podría juzgarse, una vez más, la repetición de la constitución del fenómeno. La crítica a Marion podría formularse por la interpretación que haría el hermeneuta sobre el fenómeno dado. Frente a esto, Marion respondería: “La hermenéutica no da, fijándolo y decidiéndolo, un sentido a lo dado, sino que, cada vez, le deja desplegar su sentido propio, es decir el que lo hace aparecer como él mismo, como un fenómeno que se muestra en sí y por sí” (Marion, 2019, p. 111). El sentido de la donación, a diferencia de Heidegger, no se encuentra en algo apartado de la donación misma, no es su manifestabilidad, sino que *su donación manifiesta su sentido*. Es por esto que la función de la hermenéutica se encuentra, también ella misma, dada de sentido a partir de la donación. El intérprete no repite, en ningún caso, la figura del *ego*, pues el mismo se ve inter-pelado desde un lugar y un tiempo que se le dan a partir del don mismo. Frente a la donación, el hermeneuta no define el sentido de la donación, sino que la donación le da sentido a su inter-pretación. Ahora bien, esta inter-pretación, para ser realmente correcta, debe ser juzgada por el (los) tercero. “La prueba de una hermenéutica correcta se muestra en el hecho de que la autoridad de la interpretación debe terminar por pasar de intérprete a intérprete” (Marion, 2019, p. 111). Solo el tercero en su calidad de testigo puede juzgar la inter-pretación como correcta. La respuesta, que fenomenaliza con la convocación de la donación, será, por lo tanto, siempre una respuesta universal a partir de la alteridad entendida a la luz del tercero. El *yo* no logra dar una respuesta, pues esta solo constituiría la manifestación, pero tampoco a partir del segundo (*tú*), pues simplemente sería una duplicación del *yo*; sería, por lo tanto, solo el tercero el que juzga la inter-pretación que responde a la manifestación del don. Ahora bien, siguiendo lo anteriormente dicho, podemos señalar que la donación es la que define la dinámica de su propio darse, lo que quiere decir que el tiempo también encuentra su sentido a partir del don mismo –o, más preciso, el tiempo acontece a partir de la donación. “La temporalidad no trabaja aquí por cuenta del objeto, sino en favor del

evento que deshace y sobredetermina el objeto” (Marion, 2005, p. 83). Así como la donación desencadena una inter-pretación, también desenvuelve el tiempo. Mientras se dé el don, se extenderá el tiempo. La inversión es clara: el don no se da en el tiempo, sino el don da el tiempo. La temporalidad no se somete a la objetualidad, sino que el acontecimiento del don es el que da, también, la temporalidad. “A partir de entonces, el tiempo ya no se define como la extensión del espíritu, sino como la extensión del acontecimiento” (Marion, 2005b, p. 45). Cuanto se extienda el acontecer del don, se extenderá el tiempo. Si retomamos el principio ‘cuanto de reducción, tanto de donación’, podríamos afirmar que el tiempo surge a partir de la relación existente entre las carnes que reciben el don. Esto nos posibilita a pensar realmente en una salida al agobio del tiempo cronológico, que pasa indiferente con nuestra carne, y abrimos a pensar en un tiempo generado a partir de las carnes. Afirmer que el tiempo es generado, lo podríamos entender si realmente nos volcamos al principio fenomenológico de Marion radicalmente: sin reducción, no hay donación; es decir, sin una inter-pretación del don, sin un juicio a la llamada que produce y sin la respuesta, no se da nada.

Es el acontecer del don el que nos irá con-formando. Así, junto a Jean Luc Marion, podríamos indicar que “*el tiempo*, sobre todo según el haber-sido, *no pasa*, sino que, por así decirlo, se apila. Porque el tiempo no pasa, si pasara, no dejaría ninguna huella y, así, no destruiría nada” (Marion, 2005, p. 66). El don, que nos abre el acontecer, se nos presenta desde nuestro nacimiento hasta nuestra muerte. Son estos dos fenómenos los que no se conocen sino por medio de la huella que deja. El nacimiento, por su lado, no se ve más que por *lo nacido*; la muerte, por *lo muerto*. Es la huella la que permite experimentar su historicidad, y esta depende exclusivamente de su donación. No podemos decir nada sobre el nacimiento o de la muerte más que el fruto que ha dejado. Si hay un juicio, es un juicio de la huella que nos da y que se apila en nuestra carne, pues es el “único medio de toda fenomenalización” (Marion, 2005, p. 62). ¡Cuántas experiencias vemos encarnadas y encaradas en los rostros de nuestros ancianos! Podemos decir claramente que el tiempo no *ha pasado*, sino que se apila y se nos da a partir de la carne que se ha con-formado por aquellos que nos anteceden. Nuestra historia se nos da de este modo. Incluso en el encuentro de los amantes. Es por esto que Marion dice: “Al final de mis días no me veré compendiado sino en la suma de mis actos de amantes” (Marion, 2005, p. 92). Es nuestro propio goce que se refleja en el otro y, de nuestro goce no podemos tomar distancia, pues el deseo es el que nos dice a nosotros mismos, mostrándonos eso que nos excita. A fin de cuentas, es la carne la que, abierta a la imprevisibilidad de la donación, nos da nuestro mundo —que se va *apilando*. Esto nos presenta un mundo que se va generando y com-poniéndose a la luz del tercero siendo siempre nuevo. “Ninguna totalización del mundo parece posible, precisamente porque el mundo solo aparece como tal si es todavía una vez más posible, si opera la dispensa de lo posible, que es como tal intotalizable” (Marion, 2019, p. 182). En el mundo, generado a partir del encuentro que tenemos con los terceros, la donación adviene una y otra vez. Esta donación es la que va, por medio de la reducción, com-poniendo nuestro mundo. Es por esto que no podemos decir que el mundo *es*, sino que acontece-con. Será solo a partir del tercero donde logremos acercarnos a una comprensión de nuestra historia a partir de

la apilación de los acontecimientos que se nos dan. El tercero, por lo tanto, es el que posibilita una real comprensión del sentido de nuestro mundo.

## 5. CONCLUSIONES

La fenomenología de la donación, al darse como acontecimiento que se apila en nuestra carne, nos da la oportunidad de escapar del dualismo, tanto husserliano como heideggeriano. No habría, en el acontecer del don, una existencia *a priori* que permita la manifestabilidad y su comprensión, sino que el adonado surge a partir del don, es decir, es *a posteriori* de la donación. No habría, por lo tanto, ni una conciencia que constituya los fenómenos ni tampoco un decir indecible, misterioso, oculto –y hasta esotérico– del *Sein* que posibilitaría la fenomenicidad. El fenómeno, según el pensamiento marioniano, manifiesta su propia donación, pues toda donación es acontecimiento que se fenomenaliza en la respuesta que provoca. Es por esto que afirmábamos que el acontecimiento no se ve más que por los *datos*. Estos datos son los dispuestos a inter-pretación que se valida a partir del tercero –datos que, por cierto, se impregnan en nuestras carnes. En pocas palabras podríamos decir que la hermenéutica del acontecer del don no se encuentra más que en la carne, pues esta es la única que *apila* lo dado. Una de las posibles críticas a este postulado puede desencadenarse a partir de la teoría del sujeto que, manteniéndose trascendentalmente kantiano, constituya la realidad a partir del *ego*. Esto no sería posible en el pensamiento de Jean Luc Marion, pues todo acontecimiento es testificado, es decir, inter-pretado a partir del tercero que juzga lo dado. Esta propuesta, la del relevo del dualismo a partir del tercero, nos da grandes oportunidades para todo nuestro pensamiento filosófico. Comprender el mundo a partir de una alteridad trinitaria nos posibilitaría a pensar el mundo como *no dado* hasta la aparición de la comunidad del mundo. Existiría, por lo tanto, una inter-pelación entre las carnes que, en su respuesta, fenomenalizan las llamadas que se generan. Lo posible de la totalización del mundo sería, de este modo, la intotalización, pues no habría nada que no se dé a partir de la carne; aunque la carne siempre permanece imprevisiblemente aconteciendo en su encontrarse-con otros. Creemos que solo de este modo se le puede poner fin de una vez por todas al *sujeto*, abriéndole paso al *testigo*.

El relevo que el testigo le ofrece al sujeto nos posibilita entender el mundo desde su donación misma. Creemos que también, de este modo, se puede terminar de pensar en una casta privilegiada que se acerca a comprender realmente el sentido de lo manifiesto. Entre el navegar por el mundo, en el vivir realmente la vida, se encuentra una salida a la individualidad y al egoísmo, abriéndole paso a la comunicabilidad propia de las carnes. Esto tiene una importancia real y urgente. Jean Luc Marion nos indicaba que el amor solo surge a partir de su comunicar. El *socius condilectus* que menciona nos posibilita el entender que lo más propio del testigo es co-municar, com-partir y com-poner. Diríamos, por lo tanto, que el mundo solo acontecerá como tal entre los testigos que generan una alianza, es decir, entre los con-vocados por una comunidad que genera una alianza siempre nueva entre los socios. Esta alianza, a la luz del pensamiento de Marion, solo se podría fenomenalizar por medio de la respuesta.

Debemos precisar aún más. La donación que se da solo es posible por medio de la reducción, pero la reducción requiere una inter-pretación que sea universalizable, es decir, que el tercero testifique como correcta la inter-pretación de los datos dados. Nosotros, inspirados en tal pensamiento, igualmente diríamos que la donación solo acontece a partir de su reducción y que, efectivamente, la respuesta no se fenomenaliza sino es a partir de su inter-pretación a la luz del tercero, pero quisiéramos poner sobre relieve en aquella respuesta que surge como fruto al llamado.

A la luz del pensamiento de Cristo, afirmaríamos que la respuesta que genera la donación no aparece más que como fruto. Cercano es lo propuesto por Jean Luc Marion al hablar del tercero que viene, lo que corresponde al hijo en el encuentro de los amantes. Será el tercero el que manifieste el donar(se) de sus padres. Él, como fruto, nos da a conocer la existencia de una sociedad, de una alianza, que se genera y se renueva, siendo testificada siempre por el fruto. Así, a la luz de este pensamiento, diríamos que toda alianza será acontecimiento en cuanto el disfrute genere más frutos –o, aún más precisos, que solo una alianza será sana si produce frutos universales-. Acercarnos a pensar en la manifestación de la alianza a partir del fruto nos será útil para entender el *a posteriori* del adonado. Solo de este modo, la donación, como indica Marion, podrá liberarse de todo el horizonte de la intuición y del ser, para abrir un desencadenamiento a partir de sí misma, pero fenomenalizada a partir de las carnes que apilándola la testifican. La salida que nos ofrece, por lo tanto, es la escapatoria a gran parte de nuestra enfermedad occidental: entendernos como sujetos inmersos en un dualismo a la luz del ser. El pensamiento de Cristo, explotado y recorrido por el pensador francés –aunque quizás sin una clara intención– nos liberará del razonamiento griego, es decir, un razonamiento del ser. Tal propuesta, es decir, el acontecimiento y no el ser, radica en que Cristo es presentado como Hijo, es decir, como fruto engendrado del Padre (Mt 3, 16ss; 16, 15ss) y que, ambos, generan al tercero de la Trinidad: el Espíritu Santo. Asimismo, Cristo indica que el conocimiento que tendremos de él será por medio del amor que se tiene su comunidad (Jn 13, 35ss). Incluso el conocimiento de lo que es bueno o malo se conocerá por el fruto que dé (Mt 7, 16.17). Es solo el fruto lo que permite conocer, es decir, el acontecimiento no se presenta más que como el fruto y se conoce solo a partir de su acontecer. Sobre todo, porque no podríamos decir quién es el Padre si no a partir de su acontecimiento; no conocemos más que su acontecer de Padre. El *testigo*, por lo tanto, cumple el rol fundamental de toda la evangelización. El que mira a Cristo y mirándolo lo refleja es quien es un auténtico evangelizador. Podríamos, por lo tanto, acercarnos a comprender a partir del cristianismo una realidad que refleja el encuentro con el tercero. “Encontramos el rostro de Jesús en el rostro del prójimo y, en él encontramos, por consiguiente, el rostro de Dios” (Beuchot, 1999, p. 81). La carne de Cristo se encarna en el cristiano. Es una com-posición que surge a partir de un encuentro y que se *testifica*. El rostro del Padre se nos presenta por el rostro del Hijo y los enrostrados por el Hijo nos presentan su rostro que nos refleja el resplandor del Padre. El cristianismo se entiende a partir del tercero y creemos que aún nos tiene mucho que decir para pensar, pues estas reflexiones no se presentan más que como indicios. Estos indicios no surgen desde Marion, sino que por medio de su pensamiento podemos llegar a ellos. En pocas palabras, Marion nos ha servido

como testigo de un recurso que el cristianismo posee y que debemos explotar para, de este modo, enriquecer nuestro pensamiento occidental.

Con tal propuesta debemos ser claros. No pretendemos decir que el pensamiento de Cristo sea compatible con el pensamiento de Jean Luc Marion, sino que el pensamiento de Marion ha explotado, por lo carnal de su filosofía, recursos que están presentes en el cristianismo. Estos pensamientos, que nosotros identificamos como propiamente hebreos, nos servirán para replantearnos lo que entendemos por teología y, de una vez por todas, liberarnos de todo el sometimiento al ser. Sin duda esta reflexión aún se presenta como esbozo. Esperamos enriquecer la discusión filosófica y abrirnos a pensar el cristianismo a partir de sí mismo en su imprevisibilidad. No podemos negar que “la filosofía griega jugó un rol considerable en la sistematización doctrinal del cristianismo” (Laberthonnière, 1904, p. 6). Esto es por su anclaje al ser que detiene todo como lo hace Medusa (Shestov, 2018, p. 96) al dejar todo en la adecuación del ente con el ser o de su existencia con lo que la posibilita. La carne, al contrario, es siempre posibilidad de generar frutos. El pensamiento encarnado de Cristo nos da la oportunidad, por lo tanto, de alejarnos de la sistematización del cristianismo, pues el sistema corresponde a algo propiamente griego. Así, para terminar, podríamos afirmar junto a Laberthonnière: “el fin de la vida es armonizarse con Dios y con los otros en el amor”<sup>3</sup> (1904, p. 102). Solo el darse nos da el sentido de nuestra vida porque todo lo que conocemos es dado. Solo frente al otro podemos realmente conocer nuestro acontecer. Solo frente al otro podemos experimentarnos *testigo* y no sujeto.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- Beuchot, M. (1999): *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*. Madrid: Caparrós.
- Heidegger, M. (1997): *Ser y tiempo*. [Trad. Jorge Rivera], Santiago: Universitaria.
- Heidegger, M. (2014): *¿Qué es la metafísica?* [Trad. Cortés, H.], Madrid: Alianza.
- Husserl, E. (2013): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. [Trad. zirión quijano, A.], México: Fondo de Cultura Económica.
- Inverso, H. (2013): “De E. Husserl a J. L. Marion: donación y límites de la fenomenología”. *Franciscanum* (Colombia), pp. 127-154.
- Laberthonnière, L. (1904): *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*. Paris-Gembloux: Duculot.
- Marion, J. L. (1990): “El interpelado”. *Taula* (España), pp. 87-97.
- \_\_\_\_\_, (1993): *Prolegómenos a la Caridad*. [Trad. Díaz, C.], Madrid: Caparrós.
- \_\_\_\_\_, (1993b): “El sujeto en última instancia”. *Revista de filosofía* (Madrid), pp. 493-458.
- \_\_\_\_\_, (2005): *Acerca de la donación*. [Trad. Losada, G.], Buenos Aires: Jorge Baudino.
- \_\_\_\_\_, (2005b): *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*. [Trad. Mattoni, S.], Buenos

2 “La philosophie grecque a joué un rôle considérable dans la systématisation doctrinale du christianisme” (Laberthonnière, 1904, p. 6). Traducción propia.

3 “A fin de la vie c'est de s'harmoniser avec Dieu et avec les autres dans l'amour” (Laberthonnière, 1904, p. 102). Traducción propia.

Aires: El cuenco de plata.

\_\_\_\_\_, (2006): *El cruce de lo visible*. [Trad. Bassas, V. & Masó, J.], España: Ellago.

\_\_\_\_\_, (2006b): “El tercero o el relevo dual”. *Stromata* (Argentina), pp. 93-120.

\_\_\_\_\_, (2008): *Siendo dado*. [Trad. Bassas, J.], Madrid: Síntesis.

\_\_\_\_\_, (2010): *Dios sin el ser*. [Trad. Barreto, D., Bassas, J. & Restrepo, C.], España: Ellago.

\_\_\_\_\_, (2011): *Reducción y donación*. [Trad. Corona, P.], Buenos Aires: Prometeo.

\_\_\_\_\_, (2019): *Retomando lo dado*. [Trad. Losada, G.], San Martín: UNSAM.

Nancy, J. L. (2011): *¿Un sujeto?* [Trad. Cresta, G.], Buenos Aires: La cebra.

Pommier, E. (Comp.) (2017): *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*. Buenos Aires: Prometeo.

Potestà, A. (2013): *El origen del sentido*. Santiago: Metales pesados.

Restrepo, C. (2009): “Visible-invisible. Notas para una interpretación icónica del rostro”. *Anuario de la Facultad de Ciencias Económicas del Rosario* (Argentina), pp. 103-113.

Roggero, J. L. (Ed.) (2013): *Jean Luc Marion: Límites y posibilidades de la filosofía y la teología*. Buenos Aires: SB.

Shestov, L. (2018) *Atenas y Jerusalén*. [Trad. González, A.], Madrid: Hermida.

Ubieta, J. A., Morla, V. (Eds.) (2009): *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée De Brouwer.

Vinolo, S. (2019) *Jean Luc Marion: La fenomenología de la donación como relevo de la metafísica*. Quito: Centro de publicaciones PUCE.



**VIGENCIA DE LA CRÍTICA PERSONALISTA AL POSITIVISMO Y AL  
MARXISMO: FECUNDIDAD DEL CONCEPTO DE PERSONA PARA  
ENFRENTAR LA CRISIS SOCIOSANITARIA.**

***VALIDITY OF THE PERSONALIST CRITIQUE OF POSITIVISM AND  
MARXISM: FRUITFULNESS OF THE CONCEPT OF PERSON TO FACE  
THE SOCIO-SANITARY CRISIS***

**Grisel Ramírez Valdés**

Universidad Católica de la Santísima Concepción  
Concepción, Chile  
grisel.ramirez@ucsc.cl

Fecha de recepción: 26 de julio de 2020

Fecha de aprobación: 10 de octubre de 2020

**Resumen**

La realidad social, política, económica y sanitaria que experimentamos hoy denota que vivimos una crisis planetaria que convulsa al conjunto de las relaciones sociales. Es un imperativo teórico, retomar la fecundidad del concepto de persona y la crítica de Emmanuel Mounier al positivismo y al marxismo del siglo XX. Su crítica se basó en la noción de *persona*, de profunda raíz en la teología cristiana occidental y hoy considerado Patrimonio Cultural de la Humanidad al permitir fundamentar la validez global de los Derechos Humanos y la posibilidad de la creación de una Ética Universal (Cortina, 2010, p. 48).

En la presente investigación se propone redimensionar el valor de la filosofía personalista de Mounier y su activismo evangélico hacia los pobres, como un nuevo humanismo (Lobato, 2000, p.125) de una dimensión más que teórica, práctica. A través de una revisión cronológica y bibliográfica de los momentos más relevantes del personalismo, esta investigación se propone en su conclusión, comprender la fecundidad de la reflexión del concepto de persona, como de la vigencia de la crítica de este pensador al positivismo y al marxismo; para contribuir a situar el eje ético y político- social de la actual situación sociosanitaria que atraviesa la humanidad.

**Palabras clave:** Personalismo, persona, marxismo, positivismo.

**Abstract**

Based on the current social, political, economic, and sanitary reality, it is evident that we are undergoing a period of crisis. Therefore, it emerges as a theoretical imperative renew the interest in the fruitfulness of the concept of person and Emmanuel Mounier's Personalism as a critique of 20<sup>th</sup>-century positivism and Marxism.

His critique was based on the notion of *person*, deeply rooted in the western Christian theology, considered World Cultural Heritage nowadays for allowing to justify the global validity of human rights and the creation of a Universal Ethics (Cortina, 2010, p.48).

In this research, it is proposed to resize the value of Mounier's personalist philosophy and his evangelical activism towards the poor, as a new humanism (Lobato, 2000, p.125) with a practical rather than theoretical dimension. Through a chronological and bibliographic review of the most relevant moments of personalism. This research aims, in its conclusion, to understand the reflection of the concept of person, the validity of this thinker's criticism to positivism and Marxism, therefore to contribute to locating the ethical and political-social axis of the current social-sanitary situation that humanity is going through.

**Keywords:** Personalism, person, marxism, positivism.

## 1. INTRODUCCIÓN

El siglo XXI ya ha sido bautizado como el siglo de las epidemias ante el ataque de varios virus, tales como: El SARS o Síndrome de Respiración Aguda que entre 2002 y 2003 mató a cerca de 800 personas en Asia, la gripe A-H1N1 que cobró 18.000 vidas en el 2009, el MERS- CoV en Arabia Saudita en el 2012, el mortal brote del ébola en África y los temidos virus transmitidos por mosquito; como el dengue, el zika y el chikunguña en América Latina. (Adhanom, 2017, p. 20). Esta realidad ha puesto de relieve la falta de justicia distributiva (Amor, 2005, p. 158) en los sistemas de salud de todos los países del mundo y hoy como en el siglo pasado, sigue siendo necesario devolver al ser humano su dignidad, tomar conciencia de la necesidad de retornar a los valores olvidados por la civilización occidental, erradicar el individualismo que reconoce al otro solo cuando este sirve a sus intereses y desmontar la lógica de la primacía del lucro y del consumo sobre las necesidades esclavizadas de la humanidad.

Los científicos -reiteradamente no escuchados por los políticos- advirtieron de la posibilidad de que un virus afectaría de manera global, no a una parte del mundo, sino a la totalidad de los continentes, como enemigo invisible y transversal. En igual medida la OMS insistía sobre la necesidad de una cobertura sanitaria universal.<sup>1</sup> A pesar de tan ingentes esfuerzos, múltiples virus han atacado en lo que va de siglo. Éste último (Covid- 19) en su avance por todos los continentes y regiones del mundo, no ha discriminado y ha procedido cruelmente, sin distinción de raza, género y estatus social, pero su impacto sí ha afectado de manera desproporcionada a los pobres y marginados, marcando y revelando- aún más- las desigualdades sociales ya existentes.

La exclusión de muchos para que otros participen de la nueva prosperidad cuestiona una vez más los cimientos del «mundo civilizado» y no pocos intelectuales sucumben -admirados ante el todopoderoso mercado- justificando la cosificación de las personas y la personificación de las cosas. El grito de Mounier (1990a, p.239) es hoy más pertinente que nunca.

“¡Hombre despierta! La antigua llamada socrática, siempre actual, es nuestro grito de alarma de un mundo que se ha adormilado en sus estructuras, en su confort, en sus miserias, en su trabajo, en su ocio y en sus guerras, en su paz, en su orgullo y en su laxitud”.

---

1 Su director el Dr. Tedros Adhanom Ghebreyesus es el primer Director General de la OMS procedente del continente africano, tan maltratado por epidemias, pandemias y múltiples enfermedades erradicadas en otras zonas del mundo. Al asumir el cargo destacó cinco prioridades fundamentales para la OMS: la cobertura sanitaria universal, las emergencias sanitarias, la salud de la mujer, el niño y el adolescente; los efectos del cambio climático y ambiental en la salud y la transformación de la OMS. Bajo su liderazgo como Ministro de Salud de Etiopía permitió mejorar el acceso de millones de personas a la atención de salud. Se invirtió en infraestructuras sanitarias esenciales, amplió su personal de salud y puso en marcha mecanismos innovadores de financiación sanitaria. Desde 2009 ha desarrollado un liderazgo mundial en la lucha contra el paludismo, VIH/sida, la tuberculosis, la malaria y la salud de la madre y el niño. Goza de reconocimiento internacional, como especialista en salud cuenta con experiencia de primera mano en investigaciones, actividades y liderazgo en respuestas de emergencia a epidemias.

La Revolución Personalista y Comunitaria de Ernesto Mounier declarada en su *Manifiesto al servicio del personalismo* (1936) se convirtió en el nuevo Humanismo que enfrentó la crisis del siglo XX en el período entreguerras mundiales, contrapuesto a la hegemonía del positivismo y del marxismo. Hoy desde las posibilidades que ofrece el personalismo, podemos redoblar el esfuerzo teórico para comprender la nueva realidad social y ofrecer herramientas conceptuales que contribuyan a la solución de la crisis a la que está avocada toda la Humanidad. Esto será posible- como aquel entonces- con la condición imprescindible de que la persona sea colocada en el centro de la discusión teórica y de la acción práctica (*ibidem*, p.625). Rescatando todo el arsenal conceptual que posee este término, de profunda raíz teológica cristiana que configuró no solo el concepto sino- además- una reflexión en torno al valor y la dignidad del ser humano, marcado por la necesidad de afianzar el sentido de la vida. (Reale & Antiseri, 1995, p. 645). Por lo antes expuesto, es pertinente y necesario para la filosofía, mirar a la persona como realidad fundamental de su quehacer como ciencia, dirigir los esfuerzos hacia la comprensión de la libertad y defensa de la dignidad personal, expresada en su bienestar material, espiritual y en el avance de un Estado social de justicia que propicie mayor igualdad de oportunidades y punto final a los abusos inaceptables.

En el personalismo, según (Mounier, 1990a, p. 626):

“La persona se me revela como experiencia de una vida personal, como ser espiritual independiente que subsiste por la elección libre a una escala de valores vividos con un compromiso responsable, unifica toda su actividad en la libertad y genera, a través de actos creadores, la singularidad de su vocación”.

Con la filosofía personalista la cultura occidental se ha abierto el camino en el concepto de persona que es- sin dudas- donde se encuentra el sentido del ser y de vivir la vida humana. Tuvo su desarrollo primero en la fe, luego en la teología. Esta categoría ha recorrido un largo camino, del teatro pasó al credo, y de las personas divinas a los seres humanos. Al ser éste un concepto metafísico, la realidad más alta, el concepto más complejo, de cuantos manejamos, no debe confundirse con la dimensión psicológica y sociológica de la personalidad. (Tejedor, 1984, p.279). Aspectos estos que desde las bases teóricas del positivismo y el marxismo resulta imposible comprender.

## 2. DESARROLLO

### 2.1 Arqueología del concepto de persona.

La palabra persona existía ya en el mundo griego (πρόσωπον) y romano (personal) pero significaba la máscara de los actores teatrales. (Lucas, 1999, p.264). Luego pasó a significar la posición social. Esta significación primitiva permite reflexiones de indudable interés: ¿vivimos todos necesariamente ocultos tras nuestras máscaras, de tal manera que ni nos damos a conocer a los demás ni llegamos a conocernos a nosotros mismos?, ¿es la sociedad una gigantesca mascarada?, ¿es

el hombre únicamente el conjunto de sus máscaras, detrás de las cuales no hay absolutamente nada?, ¿cuál es nuestro verdadero rostro?

No obstante, el concepto persona - tal y como se utiliza en filosofía- tiene un origen posterior. Surgió en el ámbito de la teología cristiana y en el contexto de la Constitución del dogma de la Trinidad. Fue Tertuliano (S. III) el primero que utilizó la fórmula: una sustancia (divina) y tres personas (*Cfr.* Ratzinger, 1976, p.166). Lentamente se va afinando el concepto y trasladando su aplicación también al ser humano “el hombre es una persona” (Gilson, 1965, p. 190). Sin embargo, hay que tener en cuenta que este concepto ha sufrido importantes transformaciones a lo largo de la historia de la filosofía.

□ La persona concebida como sustancia.

La definición clásica de persona es la de Boecio (s. V-VI): “Persona es una sustancia individual de naturaleza racional” (*ibidem*, 1965, p. 62). Esta definición tan breve afirma todo esto: la persona es una sustancia individual, es decir un ser independiente, distinto y que posee su existencia como propia (mi existencia es mía y no la comparto con nadie más), y lo que distingue al hombre de todas las otras sustancias individuales (piedra, planta o animal) es su racionalidad.

De hecho, la racionalidad implica apertura al mundo, relación con los demás, pero con el tiempo, se insistió cada vez más en el primer aspecto-la noción de sustancia- de tal manera que se llegó a concebir a la persona como algo cerrado sobre sí mismo, completo e independiente. Esta tendencia culmina con Leibniz (Siglo XVIII) para quien las sustancias -que llamó mónadas, unidades- y entre ellas también las personas, viven encerradas dentro de sí mismas sin posibilidad de comunicarse unas con otras y es únicamente Dios quien puede establecer entre ellas una armonía que establezca el orden del mundo. (Copleston Vol IV, 1984, p. 125).

□ La persona como conciencia

A partir de Descartes, (*Cfr.op.cit* Reale & Antiseri, p. 641) como ya se ha dicho más arriba, la persona o el yo es entendida como puro pensamiento o conciencia. La persona aparece como un yo encerrado en su propia interioridad, hasta tal punto encerrado que necesita demostrarse a sí mismo que el mundo y las demás personas existen realmente. Por otro lado, siempre cabe la posibilidad de que la persona «conciencia» termine reduciéndose -como sucederá en los idealistas alemanes- a una partícula de una conciencia supra personal e infinita y con ello la individualidad desaparece.

□ La persona como relación.

Más recientemente se concibe la persona como un ser abierto al mundo, según la fórmula de M. Scheler como un ser en relación. La conciencia se dice no es algo encerrado en sí mismo, es apertura al mundo. Es el llamado “carácter intencional de la conciencia”. (Scheler, 1978, p. 102). Esta concepción aparece en Marx (1965, p. 118), los existencialistas y los filósofos personalistas como M. Buber (1964, p.88) y E. Mounier (1990a, p. 627).

### 2.1.1. Ser y Hacerse persona según Mounier: (*passim.*, Mounier, 1967)

- Existencia encarnada: decir que las personas existen significan que están dotadas de una interioridad que les permite desde ella salir de sí misma y abrirse a las demás cosas. Esto es posible porque la persona es de carne y hueso encarnada y abierta al mundo desde su intimidad existente.
- Comunicación. Tan importante es la comunicación que la primera experiencia que tiene el hombre es la segunda persona: la conciencia de ser un tú a la vez de ser un yo. A diferencia de otros seres, la persona es capaz de salir de sí, adoptar el punto de vista de otro, asumir tareas de otros, ser fiel a los compromisos.
- Libertad condicionada. Ser libres es aceptar el carácter condicionado de la libertad no como un límite que imposibilita, sino como una posibilidad en la que apoyarse. A diferencia del existencialismo de Sartre que considera la libertad como una condena, el personalismo entiende la libertad como una propuesta que se acepta o rechaza.
- Compromiso. La identidad de una persona se forja a través de los compromisos que adquiere, el conjunto de promesas compartidas en que invierte su libertad, el compromiso define a una persona porque la acción personal es rechazo de la abstención, de la neutralidad y de la indiferencia.
- Capacidad crítica. Ser persona es ser capaz de decir no, tratando de transformar el mundo desde las propias convicciones.
- Eminente dignidad. En el conjunto de los seres la persona ocupa el grado más alto, porque ni se subordina a las cosas ni tiene un precio.
- Proximidad y amistad. La persona no sólo vive en sociedad sino también en proximidad a los otros y en amistad. La relación de proximidad consiste en la donación de algo del propio ser a otra persona, sea quien sea, solo por el hecho de necesitarlo. En cambio, la amistad consiste en querer el bien de otra persona, en hablar bien de ella, en hacerle bien, ayudando a hacer lo que debe ser y en compartir su intimidad por ser quien es.

Mounier afirma: “llamamos personalista a toda doctrina, a toda civilización que afirma a toda persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los aparatos colectivos que mantienen su desarrollo.” (*op.cit.*, 1990a, p.625)

Con el trascurso del tiempo la categoría se revitaliza y aparecen nuevas perspectivas sobre la comprensión de la persona<sup>2</sup>, siempre conservando la dignidad del ser humano y otorgándole un valor absoluto tanto en el fundamento como en la amplitud de este valor. Lamentablemente, el camino no ha sido lineal y sin obstáculos, y en el siglo XX y lo que ha transcurrido del XXI ha sido todo un desafío la búsqueda y defensa de la dignidad de la vida humana, para lograr coherencia entre lo que se piensa y lo que se predica. Diversas corrientes de pensamiento, entre las que se encuentran

---

2 Con el personalismo de Wojtyla (1967, p. 124) se recupera la comprensión metafísica de la persona inspirado en Max Scheler y con Ratzinger (*Cf.*;1970, p. 165) se profundiza el concepto de persona en la teología y abre el camino de una Antropología teológica con presupuestos personalistas muy claros.

el positivismo y el marxismo; y éste último en su relación crítica con el capitalismo, su propuesta de un hombre y una sociedad nueva, así como su repercusión como ideología sobre un grupo de países que abrazaron esta filosofía, propiciaron una interpretación de la persona de modo funcional e instrumental, como parte de un todo que encuentra su identidad en la medida que es parte de dicho sistema. Penosamente, estas corrientes aún son acogidas como una consecuencia del proceso de secularización que propició la modernidad. Sin embargo, como veremos más adelante, ambas posturas al dejar de lado el carácter relacional, libre y dialogante de la persona, degradan el valor de esta y por tanto, el respeto sobre el cual se construye la dignidad humana. Legítima es hoy la frase de C. S. Lewis que pone de manifiesto su aversión a la degradación del valor de la persona. “La naturaleza humana, será la última parte de la naturaleza que se rinda al hombre”. (2000, p. 60)

## 2.2 Positivismo: La ciencia ¿horizonte de lo humano?

El hombre moderno a la altura del siglo XVI durante el Renacimiento tardío y la época del Barroco se encontró a gusto con el conocimiento científico, las condiciones sociales y culturales estaban maduras para que aconteciera el “giro copernicano” en la ciencia (Kuhn, 1988, p.19). Acontece que se deja de mirar el universo como un conjunto de sustancias con sus propiedades y poderes, para verlo como un flujo de acontecimientos que suceden según leyes. (Núñez & Alonso & Ramírez, 2017, p.149). Casi todas las revoluciones científicas testimonian, como ha mostrado, T. S Kuhn la unión indisoluble entre el descubrimiento de nuevos hechos y la invención de nuevas teorías para explicarlos con una nueva imagen o visión del mundo. La concepción del mundo fruto de la nueva forma de mirarlo que ya es visible en hombres como Galileo o Bacon no es tanto metafísica y finalista como funcional y mecanicista (Bernal, 1986 p. 339). Los nuevos ojos de la ciencia moderna están necesitados de ansias de poder y control de la naturaleza. El centro no es ya el universo, sino el hombre. Por esta razón, su mirada cosifica y reduce a objeto a la naturaleza para sus necesidades y utilidades. (*passim*, Horkheimer, 1973, cap. 1)

Este interés pragmático y mecánico-causalista que no va a preguntar ya por el “por qué” y “para qué” últimos, sino por el “cómo” más inmediato y práctico de los fenómenos y sus consecuencias, emerge con fuerza en la centuria que va desde 1543, año de la aparición de la obra de Copérnico *De revolutionibus orbium coelestium*, hasta 1638, fecha en que ven la luz los *Discorsi de Galileo*. En este umbral de la nueva ciencia se cristaliza un nuevo método científico, una nueva forma de considerar qué requisitos tiene que cumplir una explicación que pretenda llamarse científica (Koyré, 1977, p.180). Al triunfo social de las nuevas ideas no le van a ser ajenos —como venimos indicando— una serie de cambios sociales. Si denominamos fuerzas sociales intervinientes a estos factores sociales que facilitan el surgimiento e institucionalización de la ciencia moderna o galileana, tendríamos que señalar lo siguiente (*Cfr* Ramírez & Alonso, 2011, p. 21-22):

En primer lugar, la labor de recuperación de la tradición pitagórico-platónica efectuada por los humanistas que se verá fortalecida por la fe cristiana en el Creador, de

que el libro real de la naturaleza estaba escrito en lenguaje matemático. No habrá que buscar tanto la sustancia subyacente a los fenómenos, como las leyes matemáticas que nos desvelen la estructura real del mundo físico. Galileo será un típico representante de la nueva mentalidad que cambia las explicaciones físicas cualitativas de Aristóteles por las formulaciones matemáticas de Arquímedes (Koyré, *op.cit.* p.188)

Desde el contexto anterior y durante el siglo XIX y parte del siglo XX surge y se desarrolla el positivismo como la filosofía de la ciencia -según Bachelard es la filosofía que la ciencia “no se merece”, (1978, p. 98)-. Esta interpretación de la ciencia y del saber, despersonalizada, ahistórica y objetivada, sin espacio a la trascendencia y a las experiencias históricamente humanas, provocó que el positivismo se convirtiera en el centro de las polémicas filosóficas y científicas de muchas tendencias y escuelas de pensamiento del siglo XX. (*op.cit* Ramírez, & Alonso, p. 62)

Con la concepción positivista se produce una absolutización de la ciencia. En efecto, reduce la racionalidad humana a la racionalidad científica, identificando a ésta con aquélla. De este modo, la ciencia sería el modelo de todo tipo de saber, el criterio que permitiría reconocer y decidir para cualquier conjunto de proposiciones o enunciados si constituyen o no conocimiento, si poseen o no valor cognoscitivo.

Esta absolutización de la ciencia - que puede llamarse con razón “cientificismo” - es posible desde el presupuesto fundamental que rige el análisis positivista para establecer el valor cognoscitivo de la ciencia, supuestamente bastaba con atender al problema de la justificación lógica de las hipótesis y su correlato con la experiencia observacional dejando de lado - como no pertinente - la cuestión de las condiciones históricas, culturales y toda la riqueza de la experiencia humana vivida por la persona como sujeto de conocimiento, desde donde se conforma el saber y el conocimiento científico.

Entonces, a la propuesta del análisis lógico del conocimiento científico sólo le conciernen cuestiones de justificación o de validez. Estas cuestiones son del tenor siguiente: ¿un enunciado puede ser justificado? Si es así, ¿cómo? ¿Se lo puede someter a test? ¿Está lógicamente bajo la dependencia de ciertos enunciados? O, más todavía, ¿está en contradicción con ellos? (Popper, 1962, p. 218). Desde este presupuesto se comprende cuáles son las dos instancias que el positivismo considera decisivas - al modo de un doble “tribunal” - para garantizar el valor cognoscitivo de la ciencia:

- El control empírico: la prueba experimental de las hipótesis. O sea, que las proposiciones de la ciencia puedan justificar su verdad o falsedad mediante la experiencia.
- La lógica formal: es la estructura lógica deductiva que vincula las hipótesis fundamentales - proposiciones universales - con las consecuencias observacionales - proposiciones singulares - lo que garantiza un acceso válido desde la teoría a la experiencia.

Este doble tribunal como instrumento de justificación de las hipótesis, garantizaría el valor cognoscitivo de la ciencia, en virtud de que el control empírico y la estructura lógica de una teoría permitirían lo que parece la condición propia de la verdad: la objetividad del conocimiento.

En suma, el modelo positivista de racionalidad - y la absolutización de la ciencia que comporta - podría sintetizarse en estos términos: si no fuera posible establecer un fundamento lógico - tribunal de la lógica - y un fundamento empírico - tribunal de los hechos - para la aceptación de las hipótesis científicas, no se podría hablar de conocimiento y en consecuencia de racionalidad humana. Pero al ser posible establecer ambos fundamentos no sólo queda afirmada la razón científica, sino que – además- se erige en modelo de racionalidad o en la racionalidad a secas.

Esta reducción de la ciencia a su andamiaje metodológico permite al positivismo asegurar la deseada objetividad del conocimiento científico: su autonomía y neutralidad. A partir de aquí el positivismo tiene el camino libre para su propósito principal: la reducción de la racionalidad humana a racionalidad epistémica, según la cual todo discurso que no posea la estructura científica sería irracional, metafísico y por ende carente de sentido lógico.

En la conciencia social contemporánea no ha sido alterada la convicción de que el progreso científico arrastra automáticamente efectos benéficos, la ciencia sigue gozando de un prestigio excepcional en tanto que única y universal autoridad en materia de conocimiento. Se mantienen vigentes los cuestionamientos de Foucault (1990, p. 121) cuando señala:

¿No sería preciso preguntarse sobre la ambición de poder que conlleva la pretensión de ser ciencia? No sería la pregunta: ¿qué tipo de saberes queréis descalificar en el momento en que decís: “esto es una ciencia”? ¿Qué sujetos hablantes, charlatanes, qué sujetos de experiencia y de saber queréis “minimizar” cuando decís: “hago este discurso, hago un discurso científico, soy un científico? ¿Qué vanguardia teórico-política queréis entronizar para demarcarla de las formas circundantes y discontinuas del saber? Cuando os veo esforzaros en establecer que (un discurso) es una ciencia, no pienso de hecho que estáis demostrando de una vez por todas que (...) tiene una estructura racional y que, por consiguiente, sus proposiciones son el resultado de un proceso de verificación: para mí estáis haciendo ante todo otra cosa, estáis atribuyendo, al discurso (...) y a todos aquellos que tienen estos discursos, los efectos de poder que el Occidente, al final de la Edad Media, ha asignado a la ciencia y ha reservado a los que hacen un discurso científico.

Habría que preguntarse qué es lo que sostiene este prestigio sin fisuras de la ciencia hasta el punto de que en la actualidad todo discurso para poder ser aceptado y ejercer su poder sobre los hombres deba disfrazarse de científico. Para responder esta cuestión es necesario detenerse en el positivismo no solo como programa de investigación científica, sino en su proyecto ideológico, es precisamente su dimensión ideológica (*op.cit.* Ramírez & Alonso, p. 80-94) lo que hace que más allá de su

debilitamiento como una filosofía de la ciencia que sobredimensiona el andamiaje lógico de la ciencia, no haya perdido fuerza para dominar como actitud o mentalidad. ¿En qué consiste su maniobra ideológica?

El positivismo considera perfectamente lícita y posible la descontextualización de la ciencia es decir, la desvinculación del saber científico de sus condiciones históricas y socioculturales. Esta creencia o convicción positivista es una maniobra ideológica por un doble motivo: por un lado, expresa el compromiso del modelo positivista con los valores del proyecto histórico en cuyo contexto surgen tanto la ciencia moderna como la nueva sociedad industrial- por el otro lado- la descontextualización positivista de la ciencia disfraza ese compromiso al intentar asegurar la autonomía y neutralidad del saber científico. (*passim*, Ramírez & Alonso).

Puede desenmascarse así la voluntad de verdad como diría Michel Foucault (*passim*, 1990) del positivismo. Al garantizar la objetividad de la ciencia no es la verdad lo que se quiere asegurar sino la permanencia de un determinado proyecto de mundo. Un tipo de relación con la naturaleza y con los hombres – la relación técnico instrumental - que sirve a la expansión de un tipo de sociedad: el mundo tecnológico de la sociedad industrial avanzada. Sin considerar los factores históricos y socioculturales como condiciones de posibilidad que configuran el saber al colocarlo en sus límites. El saber estaría así no tanto constituido por esas condiciones como conformado desde ellas.

Desde lo dicho hasta ahora puede exponerse el concepto positivista de razón para mostrar cómo está construido a partir de una serie de exclusiones que empobrecen el ámbito del saber. Como se vio el positivismo identifica la racionalidad científica con la esfera total de la razón. Ello se muestra claramente a través de los dos criterios que permitirían decidir cuándo una proposición posee un valor científico y por lo tanto racional. El primero pertenece al pensamiento del Círculo de Viena y el segundo concebido por Karl Popper, corregiría en un sentido presuntamente antipositivista la extremosidad del primero.<sup>3</sup>

La exclusión positivista de todos los discursos no identificables como científicos entraña de por sí un notable estrechamiento del concepto del saber. Pero además la mencionada reducción de la ciencia a su momento metodológico reduce el campo mismo del saber científico, al equipararlo a una forma meramente instrumental de racionalidad. Como ha sido señalado (*Cfr. op.cit.* Horkheimer, p. 35) la razón reducida a instrumento sólo piensa sobre la eficacia de los medios para lograr ciertos fines, sin tematizar ni cuestionar el sentido y valor de esos fines.

---

3 La primera obra fundamental del epistemólogo vienés K. Popper - *La lógica de la investigación científica* - es en nuestra época el punto de referencia obligatorio de todo trabajo epistemológico. Las interpretaciones en torno a Popper hacen de él o bien un antipositivista radical o bien, opuestamente, un racionalista que se mantiene dentro de los límites del positivismo. Popper, por su parte, reivindica hasta tal punto su originalidad, que su empirismo y racionalismo “críticos” se construyen desde una polémica ininterrumpida con el pensamiento del Círculo de Viena y la Escuela de Frankfurt.

Podría decirse que aquellas visiones de la ciencia capaces de abordarla en su historicidad efectiva permanecen todavía en el plano de los saberes sojuzgados carentes de poder, sometidas al dominio de la institución positivista. Dice Erwin Schrödinger:

Sea como fuere, en los últimos cincuenta años - primera mitad del siglo XX - hemos sido testigos de un progreso científico general - y de la física en particular - que ha transformado, como nunca lo había hecho, la visión occidental de lo que con frecuencia se ha dado en llamar "Condición Humana". No me cabe la menor duda de que tardaremos otros cincuenta años aproximadamente para que el círculo de los cultos se percate de este cambio. Naturalmente, no soy un soñador idealista que pretende acelerar el proceso por medio de unas cuantas conferencias. Pero, por otra parte, este proceso de asimilación no es automático. Debemos impulsarlo nosotros. Y yo contribuyo a ello en el convencimiento de que otros también aportarán su esfuerzo. Forma parte de nuestra tarea en la vida. Este texto parecería sugerir que la revelación de un sentido humano de la ciencia, está hoy por encima de la obsesión epistemológica de la justificación de su discurso. No es asegurar la objetividad científica - intento sólo posible como maniobra ideológica - lo que en realidad importa. Lo relevante sería revelar y poner en marcha el valor para el hombre de este modo de saber: apelación a un sentido humanista de la ciencia que no parece ya optimismo sino lucha. (1992, p. 20-21)

El proceso histórico de la ciencia misma desmiente la visión positivista que pretende asegurar la objetividad de la ciencia para absolutizar su saber. El análisis de Heisenberg sobre el devenir de la física conduce a un resultado que - de manera inesperada - presta apoyo al enfoque aquí propuesto.

En estos tiempos es parte de nuestra responsabilidad como intelectuales, investigadores y docentes, comprender que el desarrollo científico- tecnológico que se desató a partir de la Revolución Científica que propició el advenimiento del capitalismo se enfocó en la acumulación del capital privado, y no en el ser humano a sabiendas que la destrucción de la inteligencia es una peste mayor que cualquier infección. Por estas razones la crítica al capitalismo de Carlos Marx (*passim*, 1975) no fue indiferente a Mounier y mucho menos al desarrollo del pensamiento personalista contemporáneo.

### **2.3 Marxismo versus Capitalismo.**

E. Mounier a pesar de ser un crítico despiadado del capitalismo y defensor de una especie de economía pluralista no por ello cayó en brazos del marxismo. Casi de la mano con el positivismo y frente al capitalismo y su ideología liberal aparece el marxismo como una forma de comprender y organizar la sociedad. Mounier reconoce que «la tentación del comunismo se ha convertido en nuestro «demonio familiar», y

que, para que el comunismo ejerza un atractivo tan fuerte, «tiene que haber en él algo que llegue al corazón». Este algo es la confianza que se granjea entre los obreros y los humildes. Por eso él reconoce la agudeza de muchos análisis marxistas, su dedicación a la causa de los más débiles y su ansia de justicia, pero, igualmente rechaza el marxismo por diversas razones: (Cfr Reale & Antiseri, Tomo 3 p. 648-650)

- Es un hijo rebelde del capitalismo, pero continúa siendo hijo suyo, en la medida en que reafirma el primado de la materia.
- Sustituye el capitalismo, como Estado de Derecho por otro capitalismo: el capitalismo de Estado totalitario.
- Profesa un optimismo ante el hombre colectivo que implica un radical pesimismo acerca de la persona, cosa que un personalista jamás podrá aceptar.
- A lo largo de la historia, ha llevado a regímenes totalitarios. Tómese en consideración la Historia del Socialismo real en Europa del Este y su dominación por la hegemonía soviética de entonces. (Hobsbawn, 2003, cap. XIII p. 372-431 y cap. XVI, p. 459-494).
- Es inconcebible que a un imperialismo capitalista le suceda un imperialismo socialista.
- Niega o desconozca la trascendencia, envilezca la interioridad y tienda a establecer una unión entre una crítica fundamental de la religión y una justa crítica de la evasión idealista.
- Aunque reconoce que no hay derecho a desconocer o rechazar los elementos esenciales de liberación presentes en el marxismo. (Marx, 1965, p. 22-34). Mounier se distanció y criticó la esencia de esta filosofía que centra todo el problema humano en la historia económico-política, reduce a la persona a la estructura económica de la historia que condiciona y determina su libertad, limitando el carácter relacional, dialogante y comunicacional de la persona. El socialismo real del siglo XX basado en la ideología marxista-leninista, encadenó los pensamientos, desconociendo que el derecho a expresarse es un derecho que atañe a lo más personal del ser humano.

Este último elemento se plantea de manera diáfana en Karol Wojtyła <sup>4</sup>:

La libertad es la capacidad de autodeterminación que posee toda persona y que lo constituye como tal “Todo yo quiero” auténticamente

---

4 Se opuso por igual a las dictaduras marxistas y al capitalismo liberal. Mijail Gorbachov (el último Secretario General de la PCUS) reconoció que era la autoridad moral más importante del mundo y era eslavo. El entendimiento entre ambas personalidades sin duda facilitó el camino hacia la democracia en el bloque europeo oriental. Según el último mandatario en la Polonia comunista Wojciech Jaruzelski, la visita de Juan Pablo II a Polonia en 1979 fue el detonador de los cambios. Con ocasión de su fallecimiento, el presidente del Parlamento Europeo, el socialista José Borrell, escribía: “Me inclino con respeto ante la memoria de esa gran personalidad que ha marcado de forma determinante la historia del último cuarto de siglo. (...) Imponía el respeto por la claridad de sus opiniones y por la sinceridad de sus continuos esfuerzos en favor de la justicia, la paz y el respeto de la dignidad y de los derechos humanos. Nadie olvidará sus gestos de apertura y diálogo dirigidos a los representantes de las demás religiones, particularmente durante los encuentros de Asís. La historia recordará el determinante empeño de Juan Pablo II en la reconducción de los Estados de Europa Central y Oriental hacia la democracia y la libertad. Recordará, asimismo, su actividad, a menudo discreta pero decidida, en favor del diálogo entre los pueblos y los Estados en conflicto y por la reanudación de las negociaciones entre los Estados de Oriente Próximo.” (Mayoral, M. 2005, p. 22)

humano, es un acto de autodeterminación; y lo es no en abstracto y con independencia de la estructura dinámica personal, sino, todo lo contrario, en cuanto contenido firmemente arraigado de esta totalidad estructural. (1967, p. 124).

El hombre representa la humanidad desde su propio interior. Esta experiencia de humanidad se da de una manera más honda por medio de la acción en la que el hombre se descubre como causa eficiente del mundo en el que vive. La acción revela a la persona misma en la medida en que allí se ponen los componentes más fundamentales de su constitución: la libertad y la razón. (*Cfr ibidem*, p.128).

Por otra parte, el modelo socialista que prometía un hombre nuevo y una sociedad próspera no logró sus objetivos. Hoy es un hecho conocido las causas del desmoronamiento del Socialismo en Europa del Este. Con respecto a Cuba que aún continúa la vía Socialista- uno de los impactos más fuertes de la crisis y la reforma de los años 90s del siglo XX (después de la desintegración del Sistema Socialista Mundial) fue un brusco y acelerado proceso de ensanchamiento de las desigualdades socioeconómicas que ha sido conceptualizado en algunos estudiosos como re-estratificación social. Y no obstante el tiempo transcurrido desde los inicios de la crisis, las reformas y las modificaciones puede afirmarse que continúa vigente la re-estratificación. Caracterizada por la reemergencia de las desigualdades sociales, haciéndose más evidente y palpable la existencia de una jerarquía socioeconómica, asociada a las diferencias en la disponibilidad económica y en las posibilidades de acceso de las personas al bienestar material y espiritual. A esto se suman mecanismos distributivos excluyentes. Contraponiéndose la realidad socioeconómica al discurso gubernamental de vocación igualitarista e inclusiva en la política social cubana. Todo ello tiene como efecto que la desigualdad social se perfile en un amplio espectro de expresiones. La política social actual y sus reformas que parten de los criterios de equidad, solidaridad internacional y justicia social como sus valores y fines centrales, tienen un extraordinario desafío por delante ante la reemergencia de situaciones de pobreza, vulnerabilidad social y marginalidad en Cuba. (*Cfr*. Espina, 2008, p1-17)

Con lo expresado hasta aquí es evidente que los países que asumieron el socialismo marxista como programa de gobierno negaron la esencia de la persona y no lograron ofrecer las bases socioeconómicas para garantizar una vida digna de ser vivida. Las posteriores interpretaciones y aplicaciones de la teoría marxista llegaron hasta el extremo de la ideología marxista leninista.<sup>5</sup> sin posibilidad de análisis, revisión crítica y cuestionamiento.

---

5 Se entiende por “marxismo-leninismo” (Gómez, 2018, p.2) a la tendencia estalinista, y el contenido que le es propio desde los años 1920 y 1930. El marxismo-leninismo ha sido criticado y cuestionado por buena parte de la propia tradición marxista y revolucionaria durante casi un siglo y, mucho antes de la caída del socialismo en la URSS y Europa. Para la inmensa mayoría de los marxistas, el “marxismo-leninismo” no es marxismo ni leninismo. Descontextualiza, cambiando el significado de las tesis de Marx, en fórmulas abstractas, especulativas, a memorizar y estériles, siempre rechazadas por Marx para la transformación revolucionaria. También, se consideró la única interpretación “científica de la sociedad”. Este diagnóstico crítico estaba listo desde fines de los años 20 del siglo XX. (Núñez & Alonso & Ramírez, 2017, p.47)

### 3. CONCLUSIONES Y APERTURA

#### 3.1. Conclusiones

Desde las perspectivas expuestas en la presente investigación, no asiste duda alguna que todo el arsenal práctico- teórico del humanismo de E Mounier coloca a la persona en el centro autónomo de vida y de compromiso y restituye el estatus propio de la persona y su lugar en el mundo. Desde estas consideraciones se abordó cómo este pensador descarta las estructuras ineficaces desarrolladas por el positivismo y el marxismo construidas todas contra la dimensión cognoscitiva, existencial y ético social de la persona. Y enfatizamos que no hay dudas de que esta crisis socio sanitaria es el final de todo un ciclo histórico que se ha saldado, con la despersonalización del individuo, la desconfianza en las garantías del desarrollo científico técnico, el descrédito del capitalismo y el derrumbe del socialismo marxista-leninista; pero al mismo tiempo, contamos con un gran cúmulo de prácticas históricas que aunque reflejan el agotamiento y la caducidad de la mayoría de los modelos que se han intentado a lo largo del siglo XX y XXI, sirven de experiencia acumulada para afrontar la emergencia de nuevas realidades, de nuevos actores sociales, de nuevas tecnologías y nuevos campos de existencia y de lucha y de un desastre ecológico en ciernes que nos marca un plazo fijo antes de que comience la cuenta regresiva de una situación irreversible. Ante este escenario solo quedan dos posiciones: Una es el pesimismo. La otra sería la de plantearse el “inicio del inicio” (Gramsci, 1973, p.288), tal y como proponemos con un nuevo renacer.

Así queda mostrada la vigencia de Mounier cuando señalaba (1990b, p. 376-377)

(...) llamamos revolución personal a la actividad que nace cada instante de una rebeldía dirigida ante todo por cada uno de nosotros contra sí mismo, acerca de su propia complacencia en el desorden establecido, acerca de la desviación que cada uno tolera entre lo que él sirve y lo que él dice servir(...) la revolución es ante todo una conversión( ...). Ser revolucionarios es aprender a ser persona: implica un trabajo continuo de despojamiento de todos los obstáculos provenientes de la individualidad, que paralizan, desvían, la obra de personalización.

Se deduce de lo expuesto que, antropológicamente hablando el ser humano sólo se realiza en la experiencia interpersonal debido a que es un ser en relación. Y con ello se vuelve imposible evadir como lugar de análisis ese espacio donde todo hacer humano tiene su raíz y condición de posibilidad: si es necesario hablar de experiencia hay que hacerlo en el amplio sentido de experiencia histórica, social y cultural. Y en este contexto actual el aporte de Mounier merece ser destacado y difundido. Señaló: (1990a, p. 227).

“La conducta fundamental en el ámbito de las personas no es la concepción aislada de sí, ni la preocupación egocéntrica por sí mismo, mi propio yo, sino la comunicación de las existencias (...) la persona es la única desde la realidad del universo, que es propiamente comunicable”.

Candide Moix destacó sobre él (1964, p. 138-139) Mounier consideró siempre la comunicación como el hecho primitivo, de la existencia personal. Si el individualismo interpreta el yo como una realidad aislada, centra el individuo en sí, la primera preocupación del personalismo estriba en descentrarlo subrayando la apertura fundamental de la persona...la persona es la realidad comunicable (...) si estoy solo ya no soy dueño de mis actos. El prójimo me ayuda a salir de mí (...) vemos hasta qué punto el amor está en la base de la comunicación (...) si el individualista está totalmente ocupado por sí mismo, si es una fuerza agresiva (...) la persona está, por el contrario, abierta al mundo, al prójimo, al absoluto.

Desde la Arqueología del concepto de persona que esbozamos, así como a partir del desarrollo aportado por el personalismo de E. Mounier, descartamos al positivismo en sus múltiples variantes y su comprensión despersonalizada, ahistórica y objetivada de la ciencia sin espacio a la trascendencia y a las experiencias históricas humanas. Asentamos que no es la objetividad y la verdad de la ciencia lo que pretenden asegurar el positivismo, sino la permanencia de un determinado proyecto del mundo y de un tipo de relación técnico instrumental con la naturaleza y con los demás seres humanos. Anotamos que reducir la rica experiencia humana a la experiencia observacional dejando de lado las cuestiones históricas y culturales vividas por las personas como sujeto de conocimiento, reduce la racionalidad humana a racionalidad epistémica y conduce a que todo discurso que no tenga una estructura científica será irracional, metafísico y carente de sentido. Mostramos que esta reelaboración de la noción de experiencia desarrollada anteriormente por el empirismo clásico dio lugar al empirismo lógico, (Ayer, 1978, p. 15) éste consideró como metafísico y carente de sentido el caudal de la experiencia humana, el amor como experiencia originaria, básica, central y privilegiada del ser humano, y la noción de persona como singularidad única que como mejor se comprende es en la experiencia del amor y la muerte; elementos todos que son considerados como metafísicos y por tanto sin sentido y qué decir de los elementos espirituales de la dimensión de la persona: su valor absoluto, su apertura o encuentro y su intersubjetividad o la comunión interpersonal. (Gallardo, 2016, p. 81).

Desde el contexto de la realidad sociosanitaria examinamos que, en la visión positivista de la ciencia, la objetividad está constituida por la inseparabilidad de dos valores: la autonomía de la ciencia y su neutralidad. Y en tanto autónoma la ciencia se *entendiendo plenamente desde sí misma*, desde las reglas internas de un saber que se desarrolla según parámetros propios, independizada de todo tipo de subjetividad humana, sea individual o social, libre de cualquier compromiso con intereses y valores humanos y su único compromiso es el que se establece con una verdad científica entendida como un valor sustraído de la historia y la condición humana.

Asimismo, ha quedado en evidencia en nuestra propuesta que el marxismo constituyó el sostén ideológico de un gran conjunto de países que optaron por el Socialismo (durante casi todo el siglo XX)<sup>6</sup> como modelo de desarrollo que durante la mayor parte de su existencia formaron un subuniverso autónomo y en gran medida autosuficiente política y económicamente. Y durante largos períodos fue muy poca la información sobre sí mismo que esos países dejaron salir y muy poca la del resto del mundo que dejaron entrar. Esto favoreció la formación de una autocracia que impuso su dominio sobre todos los aspectos de la vida y el pensamiento de las personas, subordinando toda su existencia al logro de los objetivos definidos y especificados por una autoridad suprema, desconociendo el valor absoluto de la vida y la dignidad humana al atar los pensamientos y la palabra oral y escrita, despreciando el derecho a expresarse como un derecho que pertenece a lo más esencial del ser humano. Olvidando que la palabra nos introduce en el reino de la libertad como nos enseñó María Zambrano, una de las más ilustres mujeres de las letras españolas (1977, p. 94): “La palabra preside la libertad (...) la palabra se da en libertad y ante ella es más real el sujeto, situado en el tiempo y en la libertad, ya que por la palabra y en ella misma el sujeto humano se descubre a sí mismo, se presenta y se hace presente”.

### 3.2 Apertura

Por último, queremos enfatizar en la apertura de algunas problemáticas que profundizaremos ulteriormente, por ejemplo, atender cómo con la globalización (*Cfr. op.cit.* Lobato, p. 640) la fe cristiana tiene una oportunidad que no debe dejar pasar de largo. Nunca en el pasado tuvo a su alcance los potentes medios que ahora tiene para su mensaje. Atender con más ahínco que es- hasta cierto punto- favorable para este nuevo renacer el cansancio, el hastío y la náusea que sienten muchos ante la crisis socio sanitaria presente que ha generado una gran anarquía global, colapso de los sistemas de salud pública y descrédito de los organismos internacionales. Sería interesante y por demás necesario hacer un análisis de los sistemas de salud de las grandes potencias de estos tiempos: EE. UU., Reino Unido, Francia, España, Italia, Alemania, quienes han acumulado la mayor cifra de muertos y mostrar su vínculo con el lucro de la salud, al no ser considerada un bien social y universal y un derecho humano esencial.

A pesar de que ha quedado en evidencia nuestro análisis de la libertad, consideramos que está en un segundo plano, por lo que sería interesante reflexionar a futuro sobre una comparación al respecto entre el capitalismo y el socialismo real. Y aunque el capitalismo nació defendiendo la libertad del individuo, en su capacidad de producción y de acumulación del capital, no creó un sistema que asegurara el acceso a todos a los medios de producción- al contrario- se ha creado una sociedad más polarizada, miserable, desigual- tanto en cifras como en oportunidades. Y ese tipo de socialismo, que por su lado no tiene ni rostro que mostrar, coartó la libertad de palabra y expresión de las personas. Simultáneamente, hoy en una medida cada vez

---

<sup>6</sup> Denominado por muchos historiadores siglo corto, pues empezó tardíamente con la Revolución de Octubre en 1917 y concluyó con la desintegración del Sistema Socialista Mundial en 1990. (*op. cit.* Hobsbawm p. 386)

más creciente y ajeno al espíritu de la teoría política del capitalismo democrático, se muestra un analfabetismo afectivo (*apund. op.cit.* Gallardo, p72-73) a la hora de enunciar el cuestionamiento o desencanto de determinadas políticas públicas, expresado- sobre todo- en las redes sociales digitales que se han convertido (en muchos casos) en tribunas de odio y ofensa irresponsables y trasgresora del orden natural y moral del ser humano. Por estas razones, indagar aún más sobre el ejercicio de la libertad como derecho ontológico, supone en primer lugar, responsabilidad no solo ante sí mismo, sino sobre todo ante el otro, de lo contrario, nos estamos autodestruyendo como especie humana. La falta de puntos de referencia (*Cfr. ibídem*, p. 73), maestros, historias narradas, comunidades vividas ha creado una incapacidad de comunicación y de establecer relaciones adecuadas con los demás. Sin vocabulario, sin gramática, sin maestros, no se aprende a leer ni a escribir, y mucho menos a cultivar un ejercicio responsable y respetuoso de nuestro derecho personal más esencial: la libertad de expresión.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

- Adhanom, T. (2020). Alocución de apertura del Director General de la OMS en la conferencia de prensa sobre la COVID-19 celebrada el 13 de julio de 2020. Recuperado de <https://www.who.int/es/dg/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19---13-july-2020>
- Amor, J. (2005). *Introducción a la bioética*. Madrid, España, PPC, Editorial y Distribuidora, SA.
- Ayer, A. (1978). *El positivismo lógico*. La Habana, Imprenta Talleres Gráficos del INDER.
- Bacherlad, G. (1978). *La filosofía del no*, Buenos Aires, Editorial Amorrortu.
- Bernal, J. (1986). *Historia social de la ciencia*, Tomo I, *La ciencia en la historia*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Buber, M. (1964). *¿Qué es el hombre?* México. FCE.
- Copleston F. (1984). *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Editorial Ariel, SA.
- Cortina, A. (2010). *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Madrid, Editorial Tecnos.
- Espina, M. (2008). *Desigualdad y política social en Cuba hoy*. [Archivo PDF]. [https://www.focal.ca/pdf/cuba\\_Espina%20Prieto\\_desigualdad%20politica%20social%20Cuba%20hoy\\_May%2026-29%202008\\_Bellagio.pdf](https://www.focal.ca/pdf/cuba_Espina%20Prieto_desigualdad%20politica%20social%20Cuba%20hoy_May%2026-29%202008_Bellagio.pdf)
- Foucault, M. (1990). *Microfísica del poder*, Madrid, Editorial La Piqueta.
- Gallardo, S. (2016). *Persona, Familia y Cultura Tomo II*, Salamanca, Editorial Servicio de Publicaciones Universidad Católica de Ávila.
- Gómez, N. (2018). Sobre el marxismo GUIÓN leninismo. *Revista Rebelión* N°16. Recuperado de <https://rebellion.org/sobre-el-marxismo-guion-leninismo/>
- Gramsci, A. (1973). *Antología*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Gilson, E. (1965). *La filosofía en la Edad Media*. Madrid, Editorial Gredos.
- Hobsbawn, E. (2003). *Historia del siglo XX*. Tomo II, Ciudad de la Habana, Cuba,

Editorial Félix Varela.

Horkheimer, M. & Adorno T. (1973). *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Editorial Sur.

Koyré, A. (1977). *Estudios de Historia del pensamiento científico*, México, Editorial Siglo XXI.

Lewis, C. (2000). *La abolición del hombre*, Barcelona, Editorial Andrés Bello.

Lobato, A. (2000). El humanismo cristiano frente al Tercer Milenio. En Méndez, L. *Ética y sociología*, Salamanca, Editorial San Esteban.

Martínez, V. (2003). Personalismo, palabra y democracia. En Méndez, L. *La ética, aliento de lo eterno*. Salamanca, Editorial San Esteban.

Marx, C. (1965). *Manuscritos económicos y filosóficos*, La Habana, Editorial Política.

— (1975) *Contribución a la crítica de la Economía Política*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

Mayoral, M. (2005). Juan Pablo II, hombre excepcional y luchador tesonero, incansable. *Revista Cuba Socialista* N° 16, La Habana. Recuperado de <http://www.cubasocialista.cu/?s=Cuba+Socialista+N+16%2C+2005>

Moix, C. (1964) *El pensamiento de Emmanuel Mounier*, Barcelona, Editorial Estela.

Mounier, E. (1967) *Manifiesto al servicio del personalismo*. Madrid: Taurus.

— (1990a). *¿Qué es el personalismo?*, Tomo III, Salamanca, Editorial Sígueme.

— (1990b). *Revolución personalista y comunitaria*, Tomo I, Salamanca, Editorial Sígueme.

— (1992). *Obras* (Vol. I). Salamanca, Editorial Sígueme.

Núñez, J. & Alonso, M. & Ramírez, G. (2017). La filosofía de la ciencia entre nosotros: evolución, institucionalización y circulación de conocimientos en Cuba. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*. Vol 10 N° 28, p. 147-158.

Recuperado de <http://www.revistacts.net/component/content/article/295-volumen-10-numero-28/dossier/642-la-filosofia-de-la-ciencia-entre-nosotros-evolucion-institucionalizacion-y-circulacion-de-conocimientos-en-cuba>

Popper, K. (1962). *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Editorial Tecnos.

Ramírez, G. & Alonso, M. (2011). *Filosofía de la ciencia I y II*. La Habana, Editorial Félix Varela.

Ratzinger, J. (1976). *Palabra en la Iglesia*. Salamanca, Editorial Sígueme.

Reale, G. & Antiseri, D. (1995) *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Vol 2-3, Barcelona, Editorial Herder.

Scheler, M. (1978), *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada.

Schrödinger, E. (1992), *Ciencia y humanismo: la física en nuestro tiempo*, Madrid, Editorial Alianza.

Wojtyła, K. (1967). *Persona y Acción*, Madrid, Biblioteca Antares Cristianos.

Zambrano, M. (1977). *Claros del Bosque*, Barcelona, Editorial Seix Barr

**ANOTACIONES PARA UNA APROXIMACIÓN FILOSÓFICA AL  
PROBLEMA DE LA PERSONA MASCULINA**

**NOTES FOR A PHILOSOPHICAL APPROACH TO THE PROBLEM OF  
THE MALE PERSON**

**Carlos Alberto Sampedro Gaviria**

Universidad Pontificia Bolivariana / Medellín / Colombia.  
carlos.sampedro@upb.edu.co

**Beatriz Eugenia Campillo Vélez**

Universidad Pontificia Bolivariana / Medellín / Colombia.  
beatriz.campillo@upb.edu.co

Fecha de recepción: 13 de septiembre de 2020

Fecha de aprobación: 5 de noviembre de 2020

**Resumen**

La tradición filosófica se ha aproximado al hombre en términos universales y abstractos. Este artículo explora la posibilidad filosófica de tantear al hombre de manera más concreta desde la especificidad de su sexualidad recurriendo al pensamiento de Julián Marías, quien incorpora en la filosofía las categorías y las reflexiones en torno a la condición sexuada y la existencia de la “persona masculina” y la “persona femenina” como dos modos en que deviene la persona.

**Palabras clave:** Persona, Julián Marías, Masculinidad, Antropología Filosófica

**Abstract**

Philosophical tradition has always approached man from a universal and abstract perspective. This article explores the philosophical possibility of considering man from a more concrete view, principally from the specificity of his sexuality. Within this context, the article resorts to Julián Marías’ thought, which incorporates into philosophical discourse a series of categories and reflections regarding the sexual condition, thus suggesting the existence of the male and female personae as two ways in which the person exists.

**Keywords:** Person, Julián Marías, Masculinity, Philosophical Anthropology



## 1. INTRODUCCIÓN

### 1.1. Pensar la actualidad en clave de tradición

La Filosofía es, sin duda alguna, uno de los patrimonios culturales vivos más relevantes de la humanidad, al punto que la UNESCO (2005) ha declarado cada tercer jueves de noviembre como el día mundial de la Filosofía. Su tradición milenaria hunde sus raíces en los procesos sociales y culturales de los antiguos pueblos circundantes al Mar Mediterráneo, pero se extiende por todo el territorio planetario hasta llegar a las condiciones actuales del siglo XXI, las cuales deslocalizan la filosofía con relación al espacio en que se practica como en los temas en que se enfoca. Las experiencias vividas de los genocidios, el cambio climático, la globalización, el terrorismo, la revolución informática, la internacionalización de la política, los avances científicos, el activismo social de las minorías y las transformaciones de las religiones, entre muchas otras situaciones y acontecimientos, plantean una suerte de exigencia categórica: filosofar en torno a la actualidad. No obstante, la filosofía no debe olvidar ni renunciar a los debates tradicionales sobre los resortes morales del comportamiento humano, la constitución de la realidad, las relaciones entre sociedad y poder, la existencia e implicaciones de un ser superior, el conocimiento, la verdad y el ser humano. Asuntos que, junto con otros tantos, hacen parte de la trayectoria de la filosofía. La filosofía deviene pues, en forma dialéctica entre el pasado y el presente, de modo que la novedad en filosofía es la otra cara de la moneda de los temas perennes.

La filosofía experimenta entonces una tensión entre su pasado y su presente que resulta en beneficio de su dinámica creadora. Los problemas de siempre se presentan con nuevos matices, y las condiciones metodológicas y hasta tecnológicas actuales facilitan nuevas herramientas para abordar el pasado. Pensar filosóficamente la actualidad es reconocer que la misma filosofía es irreductible a su tradición, pero incomprendible sin ella.

### 1.2. Las relaciones entre varón y mujer como tema para la filosofía

En medio de esa dialéctica, está el universo problemático de las relaciones humanas, que aparece cargado de tradición desde áreas como la ética filosófica, la antropología y la filosofía política y que también se presenta con nuevas perspectivas desde la filosofía de la cultura y la filosofía social. En medio de este universo vienen tomando relevancia en las últimas décadas las relaciones humanas entendidas como las relaciones entre los sexos. La lista de trabajos y autores dedicados a las relaciones entre los sexos es extensa; en ella se incluyen por supuesto los trabajos originados en los diversos feminismos, la teoría de género, la teoría queer, entre otros marcos teóricos. Cabe anotar al movimiento feminista (con sus etapas y variaciones) el impulso tanto social como académico por problematizar estas relaciones entre los sexos, llegando a incidir en la transformación misma del concepto de sexo (AAVV, 2003; Butler, 2011)

y logrando la implantación en el discurso académico y público de nuevas categorías como la de género (Organización de las Naciones Unidas, 1995). No obstante, las relaciones entre los sexos, en tanto relaciones entre personas, escapan al afán de dominio de un discurso en particular.

La jurista española María Elósegui propone una estructura de tres modelos que han signado el desarrollo histórico de dichas relaciones. El primer modelo “es el que afirmaba que a cada sexo le correspondía por necesidades biológicas unas funciones sociales, invariables a lo largo de la historia [...] Resumiendo con otras palabras: primero la biología determina los roles sociales, y segundo, a cada sexo le corresponde un rol intransferible” (Elósegui, 2011, p. 49). Este modelo identifica sexo y género y afirma la superioridad masculina sobre la condición femenina. El segundo modelo parte de la separación entre cultura y biología con lo cual sexo y género quedan diferenciados; igualmente elimina la subordinación histórica de la mujer, pero homogeneizando la diferencia para establecer la igualdad, lo que termina asimilando a la mujer al varón, que se sigue considerado como el modelo o la norma<sup>1</sup>. Finalmente, el tercer modelo “propugna la interdependencia entre los distintos sexos: una igualdad en la diferencia. Reivindica que los dos sexos deben estar simultáneamente presentes en el mundo de lo privado y de lo público” (Elósegui, 2011, p. 87). Es un modelo que elimina la jerarquía y la subordinación, pero afirma una diferencia tanto de base tanto biológica como sociocultural. Esclarecer la configuración histórica y el sistema de creencias subyacente de estos modelos interpretativos y operativos de las relaciones entre el varón y la mujer, así como la búsqueda creativa de nuevas categorías de análisis y nuevos campos de la experiencia no teorizados permite asumir las relaciones humanas sexuadas como un núcleo problemático propicio para la reflexión filosófica. Además, sin importar cuál sea el modelo de la relación entre los sexos, se trata de una experiencia humana que presupone “un alguien” que la protagoniza. Esto es precisamente lo que abre las puertas a la filosofía para que se ocupe de ello. La centralidad de la persona como sujeto de relaciones, en este caso relaciones sexuadas y sexuales, ofrece en primer lugar un foco antropológico del asunto, seguido de posibles enfoques éticos, políticos y estéticos. Este artículo procurará un abordaje correspondiente al primer foco señalado.

### 1.3. Ensayando unas categorías de comprensión

La tarea de comprender los fenómenos debe servirse del uso de categorías, que a semejanza de la clave de una caja fuerte, permiten abrir y echar un vistazo a su interior. Para el marco complejo de las relaciones varón - mujer y mujer - varón, proponemos

---

<sup>1</sup> En la conferencia “Hombre y mujer: igualdad y equilibrio” (1975), Julián Marías, también lanza una crítica a los feminismos, afirma que la mujer “tiene una tentación, y la tentación es asimilarse a la razón masculina, en vez de intentar descubrir y aplicar la suya, la suya propia, es decir, hace una de estas dos cosas o las dos juntas, imitar al hombre, rehuir al hombre, son los dos escollos de las feministas, ahora, esto es un terrible error, esto es un tremendo error, precisamente es una renuncia a la propia condición de la mujer” (Marías, 1975).

tres categorías surgidas en la filosofía contemporánea como telón de fondo para los planteamientos subsiguientes orientados hacia una filosofía de la persona masculina. Estas categorías a saber, son: contraste, encuentro y reciprocidad.

La categoría del Contraste (*Der Gegensatz*) es formulada por Romano Guardini entre 1905 y 1925. Se trata de una relación estructural de las realidades vivientes que se define porque “dos elementos, cada uno de los cuales está en sí irreductiblemente, inductiblemente, inconfundiblemente, se hallan, sin embargo, indisolublemente ligados entre sí, y no pueden ser pensados sino cada uno junto al otro y en virtud de él” (Guardini, 1996, p. 90). Es lo que pasa con el varón y con la mujer. Cada uno es accesible en sí mismo, pero no sin el otro. Lo masculino y lo femenino se remiten mutuamente constituyendo la sexualidad humana como una polaridad encarnada en dos personas. Las consecuencias de esta estructura saltan a la vista: no existe una primacía de alguna de las partes.

Si varón y mujer configuran la polaridad de la vida humana, el antagonismo de los sexos está lejos de explicar la teleología de esta relación. Es claro que la facticidad de la misma, como lo señala Elósegui (2011), presenta muchas veces una suerte de tensión destructiva que debe ser superada. Es en este punto donde introducimos la segunda categoría: el encuentro, que es la experiencia humana que supera las rupturas. El encuentro supone la apertura y la gratuidad. Apertura al recibir lo que se da (el tú) y para salir (el yo) como dádiva. Gratuidad porque no median exigencias o planes. Varón y mujer son para sí y entre sí un don. Esa es la teleología de la relación polar, la entrega libre y por ende gratuita que toma su forma primera en la amistad intersexuada y su forma lograda en el amor conyugal como lo afirmara el entonces Cardenal Wojtyła: “Ninguno de los modos de salir de sí mismo para ir hacia otra persona, poniendo la mira en el bien de ella, va tan lejos como el amor matrimonial [...] Tanto desde el punto de vista del sujeto individual como del de la unión interpersonal creada por el amor, el amor matrimonial es al mismo tiempo algo diferente y algo más que todas las otras formas de amor. Hace nacer el mutuo don de las personas” (2012, p. 118).

El encuentro como realización de la polaridad sexual de la vida humana, manifiesta la reciprocidad entre varón y mujer. Se trata como dice la profesora Figueroa (2013), de “un movimiento dinámico de un tipo de relación entre el varón y la mujer donde se respeta lo único e irrepetible de cada uno sin creer que cualquiera de los dos es mejor que el otro. Es la conciencia de que varón y mujer fueron llamados a vivir la comunión. Una unión donde no se trata de fusión, simbiosis o anulamiento de alguna de las partes, sino de una relacionalidad hecha de comunión, en la cual en el encuentro con el tú, el yo se revela con más claridad” (p. 100).

La revelación de esa triada de categorías tiene una expresión privilegiada en el seno de la familia, como primer desarrollo del mundo personal. En la familia, la identificación sexuada dentro del proceso de crianza viene siendo estudiada con

creciente interés. Cuando se hablaba de los aportes que el padre como “persona masculina” tiene para con sus hijas mujeres, o la incidencia de la madre como “persona femenina” ante sus hijos varones, lastimosamente se solía hacer referencia casi de forma exclusiva a los complejos de Edipo y de Electra, formulados en el marco de la teoría psicoanalítica. Hoy la perspectiva es afortunadamente más amplia y vemos que dichas relaciones aportan más de lo que habíamos pensado (Calvo, 2001, 2014), por ejemplo, sigue siendo inquietante el hecho de que el ser humano a falta de uno de sus padres (por ausencia, abandono, pérdida, desinterés, etc.) regularmente intente mantener referencia a esos modelos de paternidad o maternidad, así sea buscándolos en otras personas de su entorno. Aquello que puede aportar el padre a sus hijos, es diferente de aquello que les aporta su madre en lo relativo a la formación de la identidad personal. Para la hija mujer tiene una gran importancia la relación con su papá como “persona masculina”, así como para el hijo varón será muy importante la relación con su mamá como “persona femenina”. Es el primer contacto que tendrá con esa polaridad.

#### 1.4. **La masculinidad como problema filosófico: una deuda de la filosofía**

Una de las críticas que desde las ciencias sociales se hace a la trayectoria de las relaciones varón - mujer, mujer - varón, es la consideración del varón como norma de humanidad. La creencia en un primado ontológico y político de un sexo sobre otro, como si el varón fuera causa de la mujer, o como si esta fuera de una categoría inferior que aquel, estuvo como una constante teórica en el pensamiento filosófico y teológico (Power, 1999; Saranyana, 1997) y es precisamente objeto de revisión por parte del feminismo filosófico. La profesora Tommasi (2002) lo explica del siguiente modo:

Realmente, hay dos cosas que saltan a la vista al recorrer la tradición clásica occidental desde la perspectiva de la cuestión de la diferencia sexual: en primer lugar, el hecho de que los filósofos, al afrontar esta cuestión, en realidad no han tratado de la diferencia de los sexos, sino solamente de uno de ellos, el femenino. En segundo lugar, el hecho de que siempre han hablado de este sexo femenino en términos de desvalorización. Yo creo que las dos cosas están relacionadas entre sí: el predominio de un punto de vista androcéntrico, cuando no misógino, ha hecho que se pusiese simbólicamente en el centro al hombre y que inevitablemente se pensara que la mujer era un ser inferior, defectuoso, imperfecto respecto del modelo más alto de humanidad. En este horizonte no se consideraba la diferencia masculina en su parcialidad, puesto que constituía la medida, el criterio de valoración. (p. 14)

Análisis como el de la profesora Tommasi son siempre sugerentes. Sin embargo, su perspectiva feminista señala el ángulo del problema que concierne a la mujer. Es

necesario señalar que la occlusión hacia la consideración de lo femenino es a la vez causa de un eclipse de lo masculino. La comprensión de la realidad del varón sólo es posible desde la polaridad de la vida humana y su tensión recíproca hacia el encuentro intersexual. La consideración del varón como paradigma de humanidad ha jugado en su contra, pues se termina hablando del ser humano de forma universal con un claro déficit en cuanto a pensar la diferencia: la persona masculina y la persona femenina. Por ello debemos introducir preguntas que de manera explícita indaguen por el varón: ¿Esta forma de existir como varón en qué difiere de la mujer?, ¿El varón tiene una consistencia propia?, ¿Cuáles son las categorías filosóficas más pertinentes para abordar la particularidad relativa del varón?, ¿Qué papel juega la mujer en relación con el varón?, ¿El organismo del varón en qué forma determina su vida?, ¿En qué modo la cultura determina esta consistencia propia? Es claro que el asunto del varón o la masculinidad soporta un abordaje no sólo desde las ciencias sociales como viene siendo tratado, sino también un abordaje de calibre filosófico.

## **2. ANOTACIONES FILOSÓFICAS EN TORNO A LA PERSONA MASCULINA EN LA OBRA DE JULIÁN MARÍAS**

El marco apropiado para este ejercicio es la filosofía contemporánea, no sólo porque nos aporta las categorías de trasfondo como lo vimos más arriba, o porque se inserta en los debates actuales acerca de las libertades relacionadas con la sexualidad. Sobre todo, es porque hay obras como la de Julián Marías y los autores personalistas que han llegado a un nivel de madurez apropiado para hacer patente la realidad de la persona y lo personal mismo, alcanzando con ello la singularidad concerniente al varón y a la mujer. A continuación, vamos a presentar los elementos que se pueden derivar de la obra de este filósofo español para fines de una filosofía de la persona masculina.

### **2.1. Del ¿qué? al ¿quién?: el giro de la pregunta antropológica**

Con gran insistencia advierte Julián Marías que hay un tema que debería ser central en la filosofía, pero del que poco se ha hablado o mejor al que poco se le ha dedicado tiempo en la historia del pensamiento. Ese tema central que caracteriza buena parte de su preocupación filosófica es la persona humana. En *Antropología Metafísica* sostiene que “el tema de la persona es de los más difíciles y elusivos de toda la historia de la filosofía” (Marías, 1995a, p. 40) y en *Persona* expone que “la causa de esta extraña situación estriba, si no me equivoco, en la dificultad para encontrar el método adecuado para plantear el problema, y sobre todo las categorías que permitan formularlo sin desvirtuarlo” (Marías, 1997a, p. 9). En esa historia del pensamiento a la que se refiere Marías, las categorías filosóficas con las cuales se ha pensado la persona no son justamente las que permiten el mejor abordaje, porque pretendiendo comprender y explicar esta realidad, se ha utilizado conceptos aptos para entender las cosas desde la marcada influencia del sustancialismo griego. Se podría advertir que bajo esta trayectoria es posible que nos encontremos con respuestas inadecuadas.

Las cosas tienen un modo de ser, cierta consistencia fija, en cambio la persona esta haciéndose todo el tiempo. Así, la primerísima anotación que deberíamos tener presente es que la persona no es una cosa, ni se parece a las cosas, su realidad es otra.

Esto queda patente con un ejemplo del que se vale Marías: al escuchar un golpe de nudillos que llama en la puerta de la casa, no se pregunta ¿Qué es lo que llama a la puerta para entrar?, sino que se pregunta ¿Quién es?. Naturalmente la respuesta que sigue es “Yo”, acompañado del nombre propio del autor de la acción. Es curioso que justamente para explicar este punto Marías recurra al uso cotidiano del lenguaje, pues lo que distinguimos casi de forma natural desde las distintas lenguas, lo solemos confundir en la ciencia y en la misma filosofía y esto se debe a que se parte de la interpretación (la teoría ya construida) y no de la realidad. Este uso cotidiano, personal del lenguaje es el que permite visualizar el giro de la pregunta por el ser humano.

Cuando la filosofía pregunta ¿qué es el hombre?, ya está segura de recibir una respuesta equivocada. La pregunta no sería ¿qué?, sino ¿quién?, ¿quién soy yo? y ¿qué va a ser de mí?. Estas son las dos preguntas en cierto modo adversas y disyuntivas, que en la medida en la que se contesta la una, la otra queda en cierta sombra. Cuando veo claro una de las dos, la otra queda en cierto modo en sombra y este es el dramatismo de la vida humana, precisamente, esa especie de alternancia entre las dos preguntas que reclaman respuestas y que en algún sentido se excluyen. Si estoy muy seguro de quién soy yo, me descubro como algo enormemente inseguro y no sé qué va a ser de mí. Si tengo cierta seguridad sobre que va a ser de mí es que más o menos me cosifico, me tomo como una realidad fija, entonces no sé ¿quién soy yo? (...) pero lo importante es que una persona es un quién. (Marías, 1997b)

No solo el lenguaje hace patente que la persona no es cosa, sino que también adopta la mejor forma para hablar de la persona que cada uno es. Esto lo sabía muy bien Marías, quien era un gran conocedor del Castellano, y de varios idiomas más, por ello recurre al ejemplo que le proporciona el diccionario en tanto instrumento de la lengua: si se busca la entrada correspondiente a un animal o a un ente ideal, se encontrará una descripción y una definición respectivamente. Mientras que, si se pregunta por un personaje como Miguel de Cervantes, se encontrará un breve relato, una narración que cuenta la vida que se fue haciendo desde el nacimiento hasta la muerte (Marías, 1970). A la persona se llega narrativamente, por eso la única forma que tenemos para acceder a la vida, a mi propia vida es relatarla dando cuenta y razón de ella.

Siguiendo este razonamiento dirá Marías que las personas a diferencia de las cosas, no solo existimos, sino que vivimos, que tenemos una biografía, que nuestra vida tiene argumento, que la vida la vamos haciendo, que no se nos ha dado hecha y que, por lo tanto, la persona no está ahí como algo fijo. La persona siempre está viniendo. No obstante, este estar viniendo se da desde lo que Marías denomina instalación que “es la forma empírica de radicación en la vida humana como realidad radical (Marías, 1995a, p. 85). La profesora García del Portillo (2019) explica este concepto como “una estructura estable pero dinámica, unitaria pero pluridimensional,

articulada en niveles y direcciones, desde donde me apoyo para poder proyectarme vectorialmente en distintas direcciones” (p, 98). De manera complementaria, Nieves Gómez (2017) focaliza la explicación de la categoría “instalación” en sus formas ejemplares enunciadas por el mismo Marías:

La instalación implica que la persona está de un determinado modo en el mundo: en primer lugar, está en un cuerpo, y este le permite estar en un mundo, al que puede acceder por ser este transparente a sus sentidos. A su vez, ese estar corpóreamente en el mundo implica que se está instalado de una manera masculina o femenina, es decir, (...) una instalación sexuada de toda la persona. (p, 139)

De la mano de esta categoría de instalación, que remite a la duración y permanencia, nuestro filósofo introduce la categoría de vector, muy propia de las matemáticas “y la introduce en su teoría antropológica para referirse a una magnitud dirigida. De esta manera, los vectores son en su doctrina las líneas de acción de una vida que parten de la instalación y se apoyan en ella. La vida consiste así en una instalación vectorial, cuyos proyectos, a su vez, se articulan en una serie de trayectorias o arborescencias que se van abriendo o cerrando” (García del Portillo, 2019, p. 95). El vector es proyectivo, se orienta hacia adelante, hacia el futuro. Mientras la instalación responde al estar, el vector responde al hacer. Por eso se puede decir que la persona “está haciéndose”, que desde la instalación se lanza en la dirección de los proyectos.

Como se ve en esta breve presentación, el giro hacia la persona pasa por el enfoque adecuado de la pregunta y por las categorías adecuadas para pensar esta realidad, las cuales distan mucho de la categoría de sustancia, propia de la metafísica de deriva aristotélica. Para acceder al quien, hace falta otra metafísica, otra antropología alejada del “qué” del hombre, y centrada en encontrar el “alguien” tras la pregunta ¿Quién es el hombre?. Así las cosas, este giro nos llevaría a preguntar por el “alguien masculino”.

## **2.2. Pensar desde Julián Marías la persona masculina: la instalación corpórea, la condición sexuada y la menesterosidad**

En esta apretada síntesis del pensamiento de Marías hemos llegado al punto central de lo que será nuestra discusión, donde se resaltan tres elementos capitales: la persona humana es corpórea, es sexuada, y es menesterosa (necesitada).

Como se indicó más arriba, la instalación vectorial, tiene un rasgo fundamental que consiste en la corporalidad. Agrega la profesora García del Portillo: “De esta manera, estoy instalado en mi cuerpo, en él me encuentro y apoyo para poder realizarme vectorialmente. Mi carnalidad me permite, a su vez, instalarme en el mundo gracias a la transparencia que la sensibilidad me proporciona”(García del Portillo, 2019, p. 95). Este rasgo de la instalación no es menor, por el contrario, es decisivo para toda

teoría antropológica y mucho más para una filosofía de la persona masculina. No se debe confundir la instalación corporal con el simple hecho de tener un cuerpo, es cierto que se tiene, pero no del modo en que se tienen las cosas y se disponen de ellas. Se tiene cuerpo en otro sentido, en el de contar con él del modo biográfico y circunstancial: vivimos corporalmente. Tal es el peso del cuerpo en la realidad de la persona, que Marías la define como “alguien corporal” (Marías, 1995a, p. 42).

Pero el cuerpo, o, mejor dicho, esa forma de instalación corporal no es neutra o indefinida como sí lo es el pronombre alguien. “La vida humana aparece realizada en dos formas profundamente distintas, por lo pronto dos realidades somáticas y psicofísicas bien diferentes: varones y mujeres. (...) Esta condición es una determinación capital de la estructura empírica, rigurosamente de primer orden: una de sus formas radicales de instalación (Marías, 1995a, p. 121). A esto lo llama Marías la condición sexuada. Por sexuado nos referimos necesariamente a lo que implica polaridad, a dos formas de ser persona (varón y mujer), dos realidades distintas que solo pueden explicarse teniendo la una referencia a la otra, por lo que aparece de forma más patente su carácter de menesterosidad, es un ser que se complementa de los demás, que necesita al otro para entenderse, para identificarse, para desarrollarse. Siguiendo a Marías, el profesor Vierna lo expone de la siguiente manera:

A diferencia de los animales, al hombre la condición sexuada le pertenece intrínsecamente de modo permanente y totalizador. Hay dos formas de vida humana, la masculina y la femenina. Pero como no es algo biológico, sino biográfico, es una condición que admite grados: se puede ser más o menos hombre, más o menos mujer. Los propios contenidos de la virilidad y de la feminidad varían a lo largo del tiempo, y de unas culturas a otras: lo que no varía es su relación recíproca: se es hombre respecto a la mujer, y al revés: por eso no hay igualdad: lo que existe entre los sexos es una relación de polaridad. “Polaridad” no es “contradicción”. (2012).

Así pues, el discípulo de Ortega nos señala un punto de observación que ya no se puede obviar. La condición sexuada es disyuntiva: “El hombre está instalado en un sexo o en otro, en esa forma precisa, a saber, como disyunción [...] Ahora bien, la disyunción no divide ni separa, sino al contrario: vincula: en los términos de la disyunción está presente la disyunción misma, quiero decir en cada uno de ellos; o sea, que la disyunción constituye a los términos disyuntivos (Marías, 1970, p. 162). La homologación de la vida humana es un artificio ideológico. La imposición de la categoría anglosajona *Gender*, que separa antagónicamente biología y cultura, para privilegiar el carácter construido de la vida desde las coordenadas socioculturales, es un equívoco que termina eliminando la disyunción. Pero la eliminación de la disyunción, es decir, de la condición sexuada nos lleva de nuevo a mirar al ser humano como un universal neutro o indefinido. Lejos de ser un progreso, es un estancamiento en la perspectiva que no asume la diferencia. La sujeción de la mujer, no se elimina deshaciendo la diferencia, sino la asimetría propia de un determinado modelo en

la relación de los sexos, como lo ha señalado Elósegui (2011). Por el contrario “la empiricidad de la diferencia entre hombres y mujeres es entonces una condición de la elaboración de un pensamiento y no un obstáculo” (Fraisse, 1996, p. 45), de tal modo que esta es la principal condición para una filosofía de la persona masculina.

Julián Marías propone un pensamiento de la disyunción sexual recíproca, lo que le permite señalar que el varón existe como proyecto hacia la mujer (está vectorizado hacia la mujer, en dirección hacia su polaridad) y a su vez la mujer existe como proyecto que se dirige al varón. Es una propuesta que sin recurrir a la noción dominante de “Género” des-jerarquiza la relación sexuada, reconoce su carácter histórico y cultural al ser una relación biográfica y patentiza su carácter constitutivo en tanto instalación de la vida. No solo en *Antropología Metafísica*, también en obras como: “La mujer en el siglo XX” (1995b), “La mujer y su sombra” (1987), “La felicidad humana” (1988), “La educación sentimental” (1992), “Mapa del mundo personal” (2005) y “Persona” (1997a) se puede apreciar el esfuerzo del autor por proponer una aproximación filosófica del asunto de la condición sexuada, sin contar sus conferencias y artículos de prensa donde el argumento es reiterado.

Para desarrollar la tercera de las claves anunciadas previamente, la menesterosidad, lo primero es notar que el varón está siendo frente a la mujer (Marías, 1970). Podría definirse al varón como la persona menesterosa de la mujer. El varón necesita existencialmente el rostro de la mujer, requiere estar ante él. En el rostro, especialmente el gesto del rostro femenino, se le revela al varón su propio rostro, un rostro que necesita la belleza y gracia de aquel rostro femenino. La menesterosidad, exige que, para ganar aquel rostro, el hombre deba ser todo lo contrario: fuerza, poder, capacidad, dominio. “Por su referencia a la mujer, es decir, por su condición sexuada, al varón le sobreviene un proyecto vital que contradice lo que por sí solo es, lo que es, en definitiva, el hombre sin más cualificación” (Marías, 1970, p. 183). El varón se mueve en la ambivalencia entre facticidad y pretensión. El varón es ante todo un menesteroso, no tiene poder, no tiene sabiduría, no tiene seguridad, pero tiene que ser lo contrario. Todo se le va en serlo, aunque no lo logre y siga siendo un simple menesteroso, su virilidad consiste en ser un proyecto de Fortaleza que realiza biográficamente. Este proyecto está cargado de entusiasmo por la mujer, “Esto quiere decir que lo que el hombre hace para saber, poder, dominar, alcanzar riqueza o seguridad, lo hace primariamente por la mujer, en referencia a ella, para poder brindarle esa figura humana en que el varón consiste” (Marías, 1970, p. 188). La tensión entre la menesterosidad y la fortaleza se refleja en el rostro del varón como gravedad:

Con su rostro grave, el hombre mira a la mujer, mira el bello rostro de la mujer por quien ha valido la pena soportar la pesadumbre de la vida; sin paternalismo, sin intentar protegerla, le brinda su fortaleza —y esa fortaleza que ha construido, porque el hombre es arquitecto— y a esa protección se acoge, por su propio pie, la mujer. Se

apoya en la gravedad masculina, y entonces puede realizar su problemático destino de criatura ingrátida. En eso estriba la polaridad de la condición sexuada: el hombre no quiere proteger a la mujer, envolverla, abrirla —esto es más bien lo que la mujer hace con los hijos y hasta con el hombre—; lo que de verdad quiere es tenerla en vilo, llevarla en volandas. (Marías, 1970, p. 189).

Marías afirma que la mujer realmente es la que da protección, seguridad, la que eleva e impulsa, por lo que se le relaciona con lo hospitalario, con la acogida, la suavidad, el albergue, la ligereza, la gracilidad. Mientras que el varón está caracterizado por la gravedad y la pesadumbre de la vida, aunque eso no le impide la jovialidad. Las proyecciones del varón suelen ser más abstractas y a más largo plazo, mientras que la mujer proyecta a corto plazo y eso ayuda a las iniciativas del hombre, sugiere que con frecuencia la mujer tiene la actitud general de saber lo que hace o saber lo que se hace. El hombre parece estar más interesado en las noticias, en el acontecer, mientras que la mujer parece centrarse más en lo que permanece, por lo que se convierte en transmisora de la cultura y de los valores, genera estabilidad social, recoge, asimila y comunica las cosas que quedan.

Julián Marías señala con frecuencia que hombres y mujeres somos profundamente diferentes, que si nos acercamos a los comportamientos más cotidianos lo advertiremos con facilidad: por ejemplo, es distinta la relación que el hombre y la mujer tienen con su propio cuerpo y también con el cuerpo del otro sexo. Es diferente las relaciones personales que las mujeres tienen con otras mujeres a la que el hombre tiene con otros hombres, por ejemplo, el varón necesita hacer cosas con otros hombres, existe con mayor facilidad la amistad masculina, mayor camaradería. Entre las mujeres esto no es tan frecuente. Paradójicamente la mujer suele tener mayor confianza con algunas mujeres para ciertas acciones privadas, piénsese en ir al baño, o incluso llegar a compartir la cama en caso de necesidad, se hará con mayor tranquilidad de lo que lo hacen los hombres. El hombre es más afín a lo público y suele desenvolverse más en esta esfera, la mujer domina más lo privado y el mundo personal. El hombre le teme a enamorarse, pero actualmente también le teme a que la mujer tenga poder, tenga independencia económica, en otras palabras, el hombre le tiene miedo a perder su seguridad y a compartir lo público con la mujer donde ella empieza a destacar. No hay paralelismo entre hombres y mujeres, los sistemas de instalaciones del hombre no coinciden con los de la mujer, es posible que cada instalación sea parecida, pero son diferentes, incluso tienen importancias distintas. No se trata por tanto de buscar una igualdad, pues la proyección vectorial es diferente en la persona masculina y la femenina. Se trata más bien de alcanzar un equilibrio (Marías, 1975) de los proyectos masculino y femenino. Precisaré el profesor Jaime Vierna (2012) :

Pero si son formas diferentes de vida humana, es preciso reconocer que ambos valen, y valen correlativamente. Si la ética masculina del deber —conteniendo nada más la noción de obediencia y valentía, responsabilidad y fuerza de voluntad— no estuviera radicada en el amor,

si el “trabajo” no supusiera algo de “cuidado”, la vida del hombre sería únicamente un penoso avanzar de una finalidad a otra; sería, como dijo Sartre, “una pasión inútil”. Pero igualmente representaría un fracaso la mujer abandonada a su pura acogida, pues el cuidado acabaría pronto convertido en servidumbre ilimitada, incapaz de afrontar la lucha con el mundo, que es, a menudo, resistente y áspero.

Estas son algunas pistas que ofrece Julián Marías sobre la relación entre las personas sexuadas para aprehender a cada una de ellas. Una filosofía de la masculinidad es posible sólo cuando se parte del dato empírico de la diferencia y de la constatación histórica de que esta se realiza dinámicamente. El uso performativo del discurso en la construcción de los sujetos sexuales, como lo sugiere Butler (Butler, 2011), sería posterior a la realidad empírica y no su antecedente. Eso es precisamente lo que se deja entrever en la obra de Marías.

Como se aprecia someramente, el asunto de las relaciones entre los sexos y de la persona masculina y la persona femenina, se encuentra en medio de un debate, con férreas posiciones de sus exponentes y postulados. Seguir profundizando filosóficamente resulta un horizonte de acción sumamente atractivo y necesario.

### 3. CONCLUSIONES

Estas anotaciones, funcionan como un esquema en borrador. Una primera exploración al asunto de la persona masculina. No obstante, es posible aventurar unas primeras conclusiones:

La persona humana está instalada en su condición sexuada y desde ella se proyecta, no es algo accesorio o sin importancia, por el contrario, marca su realidad. Julián Marías es consciente de ello y en su obra intenta tomarse en serio que en el mundo hay hombres y mujeres. Que no se puede pensar al hombre bajo la abstracción de la “humanidad”, pues ello ha ocultado su realidad como “persona masculina”, así como tampoco debe dejarse de lado a la mujer, pues no es un apéndice o simple complemento de lo que es el hombre, sino que hay una realidad distinta, irreductible a la masculina, que es la mujer. Ambas formas de vida humana son irreductibles e inseparables. Hay dos razones vitales, no es la misma, ambas son interesantes y distintas.

En la actualidad asistimos a diversos intentos discursivos culturales, que intentan dar por superada la pregunta por la “persona masculina” y “la persona femenina”. Tras la palabra “género” se ha intentado dar lugar a una separación entre biología y cultura, y al suponer que todo es una mera construcción se cae fácilmente en dos errores, el primero de ellos es fundamentar su discurso atacando unos estereotipos parcializados y simplistas que no corresponde a la realidad compleja (por ejemplo, se dibuja la idea de un “macho opresor”, haciendo una generalización injusta, cuando en realidad no es cierto que todos los hombres sean victimarios, ni todas las mujeres víctimas), o el segundo, la pretensión de anular todo rasgo sexuado de la persona intentando generar una “neutralidad” que no le es propia. La discusión por demás ha

tomado un cariz de activismo cuyo centro es la sexualidad, o las preferencias sexuales. Esto nos parece que de nuevo evita la aproximación antropológica integral, el pensar la persona en todas sus dimensiones, pues como lo hemos anotado una parte del ser humano es la sexualidad, pero su realidad como tal es sexuada: varón y mujer.

Para pensar la “persona masculina” y la “persona femenina” hace falta ir un paso más allá, superar las interpretaciones políticas de la sexualidad en tanto clave de acceso. Por el contrario, volver al dato empírico y no interpretativo de la condición sexuada, que es disyuntiva y recíproca a la vez. Para entender esa complementariedad necesariamente hay que entender a la persona humana en sus dos formas como un ser menesteroso, necesitado. Buena parte de nuestras dificultades actuales pasan por defender una cierta “autarquía”, por suponer que no se necesita al otro y peor creer erradamente que hablar de necesidad es hablar de debilidad, que quien no necesita a nadie es el fuerte. Nada más alejado de la realidad humana.

Debemos entonces trabajar en las líneas que plantea el profesor Julián Marías y que en su concepto despejarían muchos problemas ético-morales, él nos invita a una fuerte instalación en la propia condición sexuada, entusiasmo por la otra, y conciencia de la condición personal de todos. Pero advierte que todo inicia en esta indagación: ¿quién es la persona?, ¿quién es la persona masculina? y ¿quién es la persona femenina?, para finalmente abordar la pregunta más radical de todas, ¿quién soy yo?.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

- AAVV. (2003). *Del sexo al género: los equívocos de un concepto* (Silvia Tubert (ed.)). Universitat de València.
- Butler, J. (2011). *El género en disputa, el feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Calvo, M. (2001). *La masculinidad robada*. Almuzara.
- Calvo, M. (2014). *Padres destronados. La importancia de la paternidad*. El Toro Mítico.
- Elósegui, M. (2011). *Diez cuestiones de género*. Ediciones Internacionales Universitarias.
- Figuerola, R. (2013). *¿Pareja dispareja? Hombre y mujer, ¿iguales o diferentes?* UAESP.
- Fraisse, G. (1996). *La diferencia de los sexos*. Manantial.
- García del Portillo, L. (2019). La filosofía de Julián Marías como método para pensar la justicia social y la felicidad. *Scio*, 16, 83–113. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7054428>
- Gómez Álvarez, N. (2017). *Julián Marías, Metafísico de la persona*. Ciudad Nueva.
- Guardini, R. (1996). *El contraste. Ensayo de una filosofía de los viviente-concreto*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Marías, J. (1970). *Antropología Metafísica, Estructura empírica de la vida humana*. Revista de Occidente.
- Marías, J. (1975). *Dos formas de instalación humana: la edad y el sexo*. Fundación Juan March. <https://www.march.es/conferencias/antteriores/voz.aspx?p1=2225&l=2>
- Marías, J. (1987). *La mujer y su sombra*. Alianza Editorial.
- Marías, J. (1988). *La felicidad humana*. Alianza Editorial.
- Marías, J. (1992). *La educación sentimental*. Alianza Editorial.

- Mariás, J. (1995a). *Antropología Metafísica*. Alianza Editorial.
- Mariás, J. (1995b). *La mujer en el siglo XX*. Alianza Editorial.
- Mariás, J. (1997a). *Persona*. Alianza Editorial.
- Mariás, J. (1997b). *Una realidad única: La persona*. [https://www.youtube.com/watch?v=b7tOwQ2q\\_5E](https://www.youtube.com/watch?v=b7tOwQ2q_5E)
- Mariás, J. (2005). *Mapa del mundo personal*. Alianza.
- Organización de las Naciones Unidas. (1995). *Informe de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer*.
- Power, E. (1999). *Mujeres Medievales*. Encuentro.
- Saranyana, J. (1997). *La discusión medieval sobre la condición femenina*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- Tommasi, W. (2002). *Filósofos y mujeres: La diferencia sexual femenina en la Historia de la Filosofía* (C. Ballester (trans.)). Narcea.
- UNESCO, G. C. 33rd. (2005). *Proclamación de un Día Mundial de la Filosofía*. UNESCO. [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000140277\\_spa](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000140277_spa)
- Vierna, J. (2012). *La antropología de Julián Mariás y la ideología de género*. <http://www.personalismo.org/vierna-jaime-la-antropologia-de-julian-marias-y-la-ideologia-de-genero/>
- Wojtyła, K. (2012). *Amor y responsabilidad* (J. González (trans.)). Palabra.



# RESEÑAS

---





María Rosa Antognazza. *Leibniz: a very the short introduction*. New York, 2016. Oxford University Press. 134pp. (ISBN 978-0-19-871864-2)

Esta obra de María Rosa Antognazza es, como su nombre indica, una breve, si no, brevísima introducción al pensamiento del autor de Leipzig. A lo largo de unas ciento quince páginas, la filósofa italiana nos guía por el, aparentemente, enrevesado autor.

Para quienes no estén familiarizados con la serie *A Very Short Introduction*, esta es una propuesta de Oxford para no especialistas. De hecho, serán los legos quienes mayor provecho encuentren en esta lectura.

Antognazza tiene un propósito directo y claro. Aparte de darnos un acceso a la filosofía del autor alemán, nos la muestra con la cohesión y consistencia que tiene, pese a que, para muchos, puede parecer inconexa y desordenada. En este sentido, la obra logra el propósito de la serie a la que pertenece. Pues dirige a sus lectores con maestría enseñando no solo los conceptos claves del autor, sino que, además, los presenta conectándolos y mostrando como se apoyan unos en otro dando un sentido de conexión y orden no siempre vistos en los escritos del autor.

Si bien Leibniz planteaba una filosofía conexas y unitaria, muchas veces, en especial a quienes están adentrándose en él, puede costarles ver este orden de razones. La obra del autor suele presentarse de manera desorganizada y poco sistemática, en gran parte, porque no escribió una suerte de *Summa* o compendio en el cual presentara la totalidad de su pensamiento. Como Antognazza señala, encontramos varias ideas y correcciones a estas en cartas o trabajos sin publicar, por lo cual formarnos una idea respecto a las propuestas del autor suele ser engorroso, además, de requerir de bastante tiempo. Aquí, es dónde esta obra brilla, pues nos lleva por un camino pavimentado y, a la vez, señalizado.

Esta introducción no comienza, en rigor, por los planteamientos teóricos de Leibniz. Parte adentrándonos en la biografía del autor. Nos da una visión del hombre para proceder al matemático y al filósofo. Aunque pueda parecer poco atractivo para quienes no manifiestan un gran interés en lo vivencial y prefieren enfocarse en los planteamientos teóricos, recomendamos encarecidamente la lectura de esta suerte de prólogo. Pues será de gran importancia para entender tanto el proyecto filosófico del autor como los primeros capítulos de la obra.

Esta obra nos ofrece un camino directo y fácil de seguir. Para esto, la autora nos presenta algunos datos sobre Leibniz que nos permiten entender los pasos intelectuales que dio en vida, además del fin que los regía. Estos motivos son claves para entender tanto sus políticas de publicación como algunas bases de su sistema. Aunque no quisiéramos adentrarnos en demasiados detalles, pues recomendamos al futuro lector recorrer este camino de mano de Antognazza, puede animar a algunos saber que los espera antes de invertir su tiempo. El hilo conductor que guía las primeras partes de la obra es ese anhelo de síntesis y progreso de Leibniz. Como muchos pueden saber, el espíritu racional gobernaba la mayoría de las tareas intelectuales de

la época. Y, aquí, no encontramos la excepción. Sin embargo, resulta interesante ver que el espíritu del alemán no busca la razón como fin último de sus investigaciones. El propósito de sus ideas es claro y de una humanidad sorprendente: mejorar la vida humana y rendir gloria a Dios.

El autor de Leipzig creció en una época y en una cultura en la cual fue expuesto a muchas oposiciones entre una suerte de bandos intelectuales, políticos y filosófico teológicos. En sus disputas, muchas veces, se enfocaban en ganar, antes que en el correcto desarrollo intelectual y el progreso del pensamiento. Leibniz descontento con esto, y apoyado en un espíritu conciliador, buscó diversos métodos de síntesis y explicativos que, sin perder su objetividad, apuntaban al propósito visto. No debemos engañarnos y creer que este propósito permeó y moldeó su obra haciéndola estéril y poco objetiva, pues, como se comprueba al seguir el orden de razones, la objetividad y la consistencia son pilares fundamentales en la obra del filósofo. Sin embargo, sí podemos hablar de ciertas influencias de su búsqueda de armonía, sobre detalles prácticos como la reticencia a publicar ciertas cosas que podrían contribuir a generar mayores conflictos en lugar de resolverlos.

Podríamos dedicar el espacio restante a discutir sobre las diversas teorías y como son presentadas. Sin embargo, esto sería poco provechoso, pues nos limitaríamos a reparar de manera confusa lo expuesto de manera clarísima en el libro. Con todo, conviene tranquilizar al lector diciendo que encontrará una explicación a los tópicos más importantes de la doctrina leibniziana. Pues el recorrido nos lleva desde el análisis a los principios del pensamiento, que ligará con los principios rectores de la realidad misma, a los principios de razón suficiente, la armonía universal, las mónadas y varias más que conforman desde la ontología a la epistemología y, además, asientan ciertas bases morales del pensamiento del autor. Podríamos decir que su espíritu se sintetiza de gran manera con el lema que escogió como presidente de la Sociedad de Ciencias "*Theoria cum praxi*" (p. 35) con el cual manifiesta y resume a la perfección su espíritu de síntesis.

Por otra parte, quisiéramos destacar la exposición del propósito del autor. No solo su filosofía y sus contribuciones en diversas áreas del saber lo sitúan como uno de los más grandes pensadores del canon, sino que su espíritu conciliador asientan un ejemplo, un precedente sobre cómo conviene actuar según las circunstancias. Con su ejemplo, podríamos decir que nos invita a reflexionar sobre la prudencia y la responsabilidad sobre nuestras publicaciones y nuestros comentarios en una era donde es muy fácil acceder a plataformas de difusión mediante las que actuamos sin ninguna responsabilidad.

En conclusión, consideramos que la obra resulta altamente recomendable como un primer acercamiento a este autor que suele olvidarse por muchos, pese a su relevancia y contribución al pensamiento moderno. Esta introducción sirve, también, para presentarnos al hombre detrás de las ideas y humaniza la figura de quién es, casi con total seguridad, uno de los autodidactas que mejor encarna el ideal ilustrado. Por tanto, los lectores que manejen de manera adecuada el idioma de la obra y jamás

hayan leído a este autor, encontrarán una gran oportunidad en esta obra. Finalmente, si es posible y así lo desean los lectores, recomendamos complementar con la lectura de *Filosofía para princesas*; una recopilación epistolar donde Leibniz explica, de manera sintética, muchas de sus doctrinas mediante esta correspondencia sostenida con las distintas princesas y reinas con que se relacionaba.

Julián Elizondo  
Egresado de Filosofía en la Pontificia universidad católica de Chile  
jielizondo@uc.cl



## **COLABORADORES**

---





**Nombre completo:** Andrea Fernanda Báez Alarcón

**Correo:** abaez@ucsc.cl

**Grado académico:** Licenciada en Filosofía por la Universidad Católica de la Santísima Concepción

**Filiación Académica:** Universidad Católica de la Santísima Concepción

**Área de Interés de Estudio:** Filosofía Política

**Nombre completo:** Rolando Andrés Gutiérrez Martínez.

**Correo:** ragutierrezmartinez@gmail.com

**Grados académicos:** Magister en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Magister en Evaluación Educacional, Universidad de Playa Ancha de Ciencias de la Educación; Magister en Liderazgo y Gestión Integral para la Transformación Pedagógica, Universidad Academia de Humanismo Cristiano/ UNESCO; Licenciado en Educación y Licenciado en Filosofía, Universidad de Playa Ancha de Ciencias de la Educación.

**Filiación Académica:** Universidad de las Américas; Colegio Labranza de Dios, Viña del Mar.

**Principales áreas de investigación y/o especialización como docente:** en el ámbito filosófico: epistemología social; Filosofía española; filosofía del lenguaje (institucionalización); lenguaje, sociedad y educación; ética y lenguaje. En el ámbito educativo: epistemología pedagógica: saber docente, epistemología de la evaluación, evaluación cualitativa de aprendizajes, desarrollo epistemológico de la evaluación, ética y saber docente; filosofía de la educación, potencial evaluativo en la enseñanza de la filosofía.

**Publicaciones recientes:**

- (2021) “*Educación sin principio ni fin: El problema de la conciencia pedagógica en la acción de educar*”. Revista Eufórica (euforica.org).

- (2021) “*El caso de la evaluación ante la crisis: Su curso y su sentido*”. En Libro “Los desafíos de la educación chilena en tiempos de pandemia: Perspectivas de los protagonistas con un foco pedagógico”, Pehocé Ediciones. ISBN 978-956-9946-82-0. Coord.: Dr. Francisco Garate Vergara, Centro de Investigación iberoamericano en Educación.

- (2020) “*Evaluación, Paradigma y Pandemia: Convergencia para una educación con sentido social*”. En Revista Crítica.cl, ISSN 0719-2088; En Revista Poliantea.com.

**Nombre completo:** Francisco Alonso Novoa Rojas

**Correo:** fnova@ucsc.cl

**Grado Académico:** Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de la Santísima Concepción

**Filiación Académica:** Universidad Católica de la Santísima Concepción

**Área de Interés:** Fenomenología y hermenéutica

**Nombre completo:** Grisel Ramírez Valdés

**Correo:** grisel.ramirez@ucsc.cl

**Grados académicos:** Doctor en Ciencias Filosóficas. Universidad de la Habana, Cuba. Magister Universitario en Bioética Universidad San Vicente Mártir, Valencia, España. Licenciado en Filosofía. Universidad de la Habana, Cuba

**Filiación:** Universidad Católica de la Santísima Concepción

**Principales áreas de investigación y/o especialización como docente:** Filosofía y Metodología de la Ciencia, Ética, Bioética y Ciencia- Tecnología y Sociedad

**Publicaciones recientes:**

- “El referente político moral de las relaciones Estado- Iglesia en México”. Revista Cubana de Filosofía N° 26
- “La Educación Laica en México”. Revista Cubana de Ciencias Sociales. N° 44
- “La filosofía de la ciencia entre nosotros: evolución, institucionalización y circulación de conocimientos en Cuba” Revista Iberoamericana de CTS. N° 28.
- Libro de texto docente: Filosofía de la ciencia Tomos I-II.

**Proyectos de investigación:** Aportes de la Epistemología cubana a la Bioética Global. Centro Juan Pablo II. La Habana, Cuba

**Nombre completo:** Beatriz Eugenia Campillo Vélez

**Correo:** beatriz.campillo@upb.edu.co / beatrizcampillo@gmail.com

**Grados académicos:** Magister en Filosofía. Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín, Colombia. Año de graduación: 2015

Politóloga. Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín, Colombia. Año de graduación: 2009

**Filiación Académica:** Docente Asociada. Centro de Humanidades. Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín, Colombia.

**Principales áreas de investigación y/o especialización como docente:** Ética general, Ética social, Ética profesional, Bioética, Filosofía Política, Derechos Humanos, Geopolítica.

### **Publicaciones recientes**

Guillermo Leon Zuleta Salas, Beatriz Eugenia Campillo Velez, "Futuro de la normalización de la nanotecnología: de la precaución bioética hacia la búsqueda de una nanotecnología responsable" Nanotecnología Fundamentos y aplicaciones . En: Colombia ISBN: 9789587148978 ed: Universidad de Antioquia , v. , p.87 - 95 N/A ,2019

Beatriz Eugenia Campillo Velez, "La libertad en la eugenesia liberal: reflexiones sobre el papel del Estado" En: . 2018. Bioethics Update. ISSN: 2395-938X p.6 - 23 v.4  
Beatriz Eugenia Campillo Velez, Guillermo Leon Zuleta Salas, "Nanobioética, fundamento de la nanoseguridad y la nanodefensa" En: . 2017. Mundo Nano. ISSN: 2007-5979 p.129 - 148 v.10

Capítulo de libro Beatriz Eugenia Campillo Velez, Guillermo Leon Zuleta Salas, Jesus David Vallejo Cardona, "Reflexiones Bioéticas sobre la nanotecnología" Implicaciones de la nanotecnología perspectiva multidisciplinar . En: Colombia ISBN: 978-958-764-437-1 ed: Universidad Pontificia Bolivariana , v. , p.37 - 64 ,2017

Beatriz Eugenia Campillo Velez, "La precariedad de las democracias en América Latina: una mirada desde la Doctrina Social de la Iglesia" . En: El Salvador. Teoría Y Praxis ISSN: 1994-733X ed: v.31 fasc.N/A p.35 - 53 ,2017.

### **Proyectos de investigación**

Perdiendo el sentido de lo humano. Una reflexión multidisciplinar de la actual psicopatologización de la vida cotidiana. Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín, Colombia. 2019

Cultura para la paz: una propuesta desde la Bioética social para el contexto colombiano. Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín, Colombia. 2019

Algunas implicaciones de la nanotecnología: una perspectiva multidisciplinar. Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín, Colombia. 2013

**Nombre completo:** Carlos Alberto Sampedro Gaviria

**Correo:** carlos.sampedro@upb.edu.co

**Grados académicos:** Filósofo de la Universidad Pontificia Bolivariana / Especialista en Gerencia de entidades de desarrollo de EAFIT / Magister en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana

**Filiación:** Docente Asociado de la Universidad Pontificia Bolivariana

**Principales áreas de investigación y/o especialización como docente:** Antropología Filosófica, Ética aplicada, Filosofía de la economía, Economía civil, Julián Marías, Romano Guardini,

**Publicaciones recientes:**

Jaramillo, C. A. (2020). Innovación social: evolución del concepto en el tiempo. *Revista Venezolana de Gerencia*, 25(92), 1637–1654. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.37960/rvg.v25i92.34286>

Soto Posada, G., Duque, S., & Sampedro Gaviria, C. A. (2019). De humanismo al humanismo cristiano. Panorama de una genealogía. En *Humanismo y cultura ciudadana* (pp. 195–226). Universidad Pontificia Bolivariana.

**LLAMADO A ENVÍO DE  
ARTÍCULOS, RESEÑAS Y  
COMUNICADOS**

---





La Revista de Filosofía (RFUCSC) del Departamento de Filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción invita a enviar artículos, reseñas y comunicados inéditos para dos números que se publicarán el año 2019, correspondientes al primer y al segundo semestre

La Revista de Filosofía se encuentra indexada en: Latindex; Dialnet y Philosopher's-index.

### **Recepción de documentos**

Primer llamado: **hasta el 28 de mayo de 2021** (número 1).

Segundo llamado: **hasta el 29 de octubre de 2021** (número 2).

Se solicita el envío de documentos en formato electrónico al correo:

**revistadefilosofia@ucsc.cl**

Todos aquellos colaboradores que no puedan enviar el documento en formato electrónico pueden enviar una copia en formato impreso o CD-ROM y dirigirlo a la siguiente dirección:

Revista de Filosofía  
Departamento de Filosofía  
Instituto de Teología  
Universidad Católica de la Santísima Concepción  
Alonso de Ribera 2850, Concepción. Chile.

### **Política Editorial**

La línea editorial de esta publicación promueve cualquier área de la filosofía relevante para la tradición del pensamiento católico cultivada por profesores, investigadores, y clérigos, a través de la modalidad de artículos, reseñas, notas o comunicados.

Se aceptan textos en español y excepcionalmente en inglés.

El solo envío de un artículo a la RFUCSC implica que este se asume como inédito.

Una vez que el documento es aceptado el autor cede los derechos de autor a la RFUCSC.

## Evaluación de artículos

Todos los textos (artículos, reseñas, comunicados y notas) serán evaluados en primera instancia por el Director de la RFUCSC. En caso de haber insuficiencias en alguno de los requerimientos formales se devolverá al autor especificando el problema y solicitando una nueva versión.

Los artículos, una vez cumplidos con los requerimientos formales, serán evaluados por dos árbitros externos (*blind peer review*) y sobre la base de los informes recibidos el Director decide:

- a) Aceptar el artículo, en cuyo caso se informa al autor dentro del plazo estipulado.
- b) Aceptarlo con observaciones, en cuyo caso se informa al autor dentro del plazo estipulado de las observaciones y del plazo que dispone para incluirlas. El Director de RFUCSC se reserva el derecho de postergar la publicación del artículo en cuestión de haber demora en la segunda recepción.
- c) Rechazarlo, en cuyo caso se informa al autor, quedando este último facultado de solicitar un informe detallado de su condición.

Si el fallo del arbitraje externo no resulta satisfactorio al evaluar el contenido (informes contradictorios), se deriva el artículo anónimamente a uno de los miembros del Comité Editorial, conforme a la afinidad del tema y sobre dicha segunda evaluación el Director decide conforme a los puntos anteriormente señalados.

Todos los colaboradores recibirán una notificación dentro de un plazo máximo de 6 semanas respecto del fallo.

## Requisitos formales

### Generales

- a) Todos los documentos deben ser elaborados en procesador electrónico *Microsoft Word* (cualquier versión) con la opción “Incrustar fuentes True Type” activada (*Embed True Type Fonts*) y el nombre del autor en el archivo del documento: nombreautor.doc
- b) Formato de página: Tamaño carta.
- c) Formato de fuente y párrafo: *Garamond* para todo el documento. Tamaño 10 e interlineado 1,5 para texto principal. Tamaño 8 e interlineado sencillo para notas explicativas como nota a pie de página. Insertar número de página al costado inferior derecho.
- d) Las notas a pie de página se reservan para explicaciones complementarias al texto y/o incluir idioma original del texto referido. Deben ir en numeración arábica correlativa.
- e) Para el uso de idiomas antiguos, tales como el griego, deben usar su simbología original.
- f) Extensión máxima: Artículos, 20 páginas. Reseñas, notas y comunicados: 3 páginas.
- g) Todos los documentos se deben ajustar a la nomenclatura APA (manteniendo la especificidad de requisitos conforme a su modalidad (artículos, reseñas, comunicados y notas. Véase al final *Casos más usados de referencia bibliográfica*).

### De los artículos

- a) La primera página debe contar debidamente centrado con un título en mayúsculas, el nombre completo del autor (nombre y apellidos. Evítese el uso de abreviaciones), afiliación académica, esto es, nombre de la institución, ciudad y país (si tiene más de una, mencionar la de mayor vinculación con el autor) y correo electrónico de contacto. A su vez, debe incluir en español e inglés: un resumen (*abstract*), cuya extensión no exceda las 200 palabras y un máximo de cinco palabras claves (*key words*) que identifiquen debidamente lo central del artículo.
- b) El desarrollo del texto debe como mínimo desglosarse en las siguientes secciones: 1. Introducción, 2. Desarrollo, 3. Conclusiones

- y 4. Bibliografía. Salvo la primera y última sección, el autor es libre de titularlos como estime. Si el autor decide subdividir las secciones puede hacerlo siempre y cuando respete la enumeración. 1.1, 1.1.1, 2.1, 2.2, y así sucesivamente.

### **De las reseñas**

- a) Debe contar con los datos bibliográficos mínimos para su debida identificación: Título, autor(es), editor(es) y/o traductor (es) si fuere el caso, editorial, lugar de publicación, año, número de páginas y su código ISBN o equivalente. Para los libros reseñados en otro idioma, respetar los datos bibliográficos en el idioma original.
- b) El desarrollo, independiente de su extensión, debe presentar una exposición panorámica del contenido, sin desmedro de las críticas u observaciones que el autor estime pertinente realizar.
- c) Evítese el uso de notas a pie de página. En caso de referir un pasaje del texto reseñado, identificar en paréntesis el lugar.
- d) El autor debe incluir al final del texto a mano izquierda, su nombre completo (nombre y apellidos. Evítese el uso de abreviaciones), afiliación académica (si tiene más de una, mencionar la de mayor vinculación con el autor) y correo electrónico de contacto.

### **De los comunicados y notas**

- a) Debe incluir un título.
- b) La fecha del evento y/o el lugar donde se llevó a cabo en caso de ser relevante.
- c) Evítese el uso de notas explicativas como de referencias bibliográficas. En caso de ser absolutamente necesario estas últimas, indicar solamente el título y en paréntesis los datos mínimos de identificación.
- d) El autor debe incluir al final del texto a mano izquierda, su nombre completo (nombre y apellidos. Evítese el uso de abreviaciones), afiliación académica, esto es, nombre de la institución, ciudad y país (si tiene más de una, mencionar la de mayor vinculación con el autor) y correo electrónico de contacto.

### Casos más usados de referencia bibliográfica

- a) Las obras clásicas se ajustan a la nomenclatura tradicionalmente aceptada.

Ejemplo:

Conocido es el pasaje del filósofo griego al inicio de su *Política* (Aristóteles 1252 a1), donde se refiere a la *pólis* como una comunidad.

Si se explicita el texto se debe precisar la edición usada, salvo en caso de traducción propia. En ambos casos la referencia debe ir en paréntesis cuadrados

Ejemplos:

“Toda *pólis* es, como vemos, un cierto tipo de comunidad” (Aristóteles 1252 a1, [trad. 2000]).

“Como es manifiesto, toda ciudad es un tipo de comunidad” (Aristóteles 1252 a1, [traducción propia])”

- b) Las obras secundarias (libros, volúmenes colectivos, revistas especializadas, etc.) deben indicar en paréntesis el apellido del autor seguido del año de publicación y, de ser necesario, los datos necesarios para ubicar el pasaje referido (página, capítulo, sección, volumen, etc.). En caso de mencionar en la oración el autor, se omite este último y se especifica el año junto con los datos necesarios adicionales. Ejemplo:

Beeley, en una lectura histórica, reconstruye genéticamente algunos conceptos de la filosofía leibniziana (2001).

- c) En caso de citar una obra clásica o una obra secundaria como nota explicativa, entonces aplicar lo mismo que el ítem a y b al final de la nota.

**Obras secundarias (libros y artículos de revistas)**

<b>Tipo de referencia</b>	<b>Ejemplo de primer uso en el texto</b>	<b>Ejemplos de segundo uso y siguientes usos en el texto</b>
Una obra con un autor.	(Beeley 2001) o bien (Beeley 2001, p. 20) si desea especificar el texto referido.	(Beeley 2001).
Una obra con dos o más autores.	(Garber and Ayers 1998) o bien (Garber and Ayers 1998, p. 20) si se desea especificar el texto referido. (Cook, Rudolph y Schulte)	(Garber and Ayers 1998) (Cook et al. 2003).
Artículo de revista.	(Cunningham 1967) o bien (Cunningham 1967, p. 479) si desea especificar el texto referido.	(Cunningham 1967).

## Bibliografía (libros y artículos de revistas)

Tipo de texto	Ejemplo
Una obra con un autor. El título en cursiva.	Beeley, Ph. (1996): <i>Kontinuität und Mechanismus</i> , Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
Una obra con dos o más autores .  Generalmente en estos casos los autores son editores del texto, de allí la sigla “.eds”. En caso contrario, omitir dicha sigla.	Garber, D., Ayers, M. (eds.): <i>The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy</i> : Cambridge-New York-Oakleigh: Cambridge University Press.
Artículo de revista o capítulo de libro . El título del artículo en comillas simples, el número del artículo en negrita y el título general del libro en cursiva.	Cunningham, S. B. (1967): ‘Albertus Magnus on Natural Law’, <i>Journal of the History of Ideas</i> , 28, pp. 479-504.  Jolley, N. (1998): ‘The relation between theology and philosophy’, in Garber, D., Ayers, M. (eds), 1998, <i>The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy</i> : Cambridge-New York-Oakleigh: Cambridge University Press, pp. 363-92.

El uso de tablas o figuras debe ser mediante números arábigos respetando el orden de mención en el texto: Tabla 1, Tabla 2 o Figura 1, Figura 2, etc. El formato de la tabla debe ser centrada, indicando debidamente a mano izquierda su nombre.

Tabla 1

<b>Autor</b>	<b>Obra</b>	<b>Año de Publicación</b>
Heidegger, M.	<i>Sein und Zeit</i>	1927
Gilson, E.	<i>Christianisme et philosophie</i>	1936

Esta  
publicación,  
se terminó de imprimir  
en el mes de Marzo de 2020  
en los talleres de  
Impresora Icaro Ltda.  
Rozas 961 Concepción



artículos

**Comprensión y expresión de la sociedad histórica según el pensamiento de Wilhelm Dilthey / *Perceiving and expression of historical society According to Wilhelm Dilthey thought***  
Andrea Báez Alarcón

**La raíz fenomenológica del concepto "creencia": breves consideraciones para un estudio formal de la creencia en el pensamiento de Ortega y Gasset / *The phenomenological root of the "belief" concept: brief considerations for a formal study of belief in the thought of Ortega y Gasset***  
Rolando Gutiérrez Martínez

**El testimonio del fruto: los acontecimientos apilados a partir del pensamiento de Jean Luc Marion / *The testimony of the fruit: the events stacked from the thought of Jean Luc Marion***  
Francisco Novoa Rojas

**Vigencia de la crítica personalista al positivismo y al marxismo: fecundidad del concepto de persona para enfrentar la crisis sociosanitaria / *Validity of the personalist critique of positivism and marxism: fruitfulness of the concept of person to face the socio-sanitary crisis***  
Grisel Ramírez Valdés

**Anotaciones para una aproximación filosófica al problema de la persona masculina / *Notes for a philosophical approach to the problem of the male person***  
Carlos Alberto Sampedro Gaviria - Beatriz Eugenia Campillo Vélez

rEseÑAs

**Leibniz: a very the short introduction. New York, 2016. Oxford University Press. 134pp. (ISBN 978-0-19-871864-2)**  
María Rosa Antognazza