

# ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

## 2000

### DERECHO Y CAMBIOS CULTURALES



ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

SOCIEDAD CHILENA  
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



ANUARIO DE FILOSOFIA  
JURIDICA Y SOCIAL  
2000

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA  
JURIDICA Y SOCIAL  
ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL Nº 18  
2000

Esta obra ha sido impresa con la colaboración de las Facultades de Derecho de las Universidades Adolfo Ibáñez, Austral de Chile, Católica del Norte, Católica de Valparaíso, Central de Chile, de Concepción, de Chile, de Los Andes, del Mar, Diego Portales, Finis Terrae, de la República y de Valparaíso.

Especial mención cabe hacer a la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, en cuyo taller de imprenta, "Edeval", se llevó a cabo la impresión de esta obra.

©

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

I. S. B. N. - 0170 - 17881

Diseño Gráfico: Allan Browne Escobar

Impreso en EDEVAL  
Errázuriz 2120 - Valparaíso

# ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

2000

## DERECHO Y CAMBIOS CULTURALES

SOCIEDAD CHILENA  
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA

JURIDICA Y SOCIAL

DIRECTORIO

(1999 - 2001)

Antonio Bascuñán Rodríguez, Antonio Bascuñán Valdés,  
Jorge Correa Sutil, Jesús Escandón Alomar, Pedro  
Gandolfo Gandolfo, Fernando Quintana Bravo, Nelson  
Reyes Soto, Agustín Squella Narducci y Aldo Valle  
Acevedo.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social tiene  
su domicilio en la ciudad de Valparaíso. La correspon-  
dencia puede ser dirigida a la casilla 211-V, Valparaíso.

PRESENTACION

Este número del Anuario de *Filosofía Jurídica y Social* corres-  
ponde a 2000 y aparece a inicios del segundo semestre de 2001, año este  
último en que la Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social cum-  
ple 20 años de existencia.

En efecto, nuestra Sociedad fue fundada el año 1981, en  
Valparaíso, y celebrará su vigésimo aniversario en el mes de diciembre  
de 2001, ocasión en la que contaremos con la presencia de Eugenio  
Bulygin, Presidente de la Asociación Internacional de Filosofía del  
Derecho y Filosofía Social, de la cual nuestra corporación es una de sus  
secciones nacionales a lo largo del mundo.

Por lo dicho previamente, el número próximo del *Anuario de Fi-  
losofía Jurídica y Social*, correspondiente a 2001, el cual esperamos en-  
tregar en el primer semestre de 2002, será el número de aniversario de  
la sociedad, esto es, aquel que dará cuenta de nuestros 20 años de exis-  
tencia.

En cuanto al presente número del Anuario, en él, luego de la  
habitual sección *Estudios*, se incluye una sección *Ponencias*. En esta sec-  
ción se reproducen las ponencias que fueron presentadas en la IV Jor-  
nada Chilena de Filosofía del Derecho, que fue organizada por nuestra  
Sociedad y por la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. La  
mencionada jornada fue convocada con el título "*El derecho en la pers-  
pectiva de los cambios culturales*".

Se incluye también una sección *In memoriam*, dedicada al filósofo español del derecho, Albert Calsamiglia, muerto en 2000, quien tuvo estrechos lazos con nuestro país.

Cierra el presente volumen la sección *Recensiones*, en la que se comentan algunas obras de interés en el campo de la teoría y filosofía del derecho.

Este y los números anteriores del *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* pueden ser solicitados a la Casilla 211-V, Valparaíso.

*Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social*

E S T U D I O S

## SOBRE FILOSOFIA Y MARGINACION \*

ENZO SOLARI A. \*\*

Lo que sigue son unas cuantas *notas* que, a lo más, sugieren, insinúan y dan señales para ir de camino.

Estamos revisando este fenómeno creciente: sujetos y grupos excluidos, denigrados, ironizados, en una palabra, marginados, ponen en cuestión las jerarquías tradicionales, los ordenamientos dominantes, las convicciones centrales, los discursos académicos, los privilegios de los incluidos, prestigiados, respetados. Es así como se habla, en teología, de la irrupción de los pobres, en filosofía, de sospecha, destrucción, interpretación y diferencia, en historia, de la aparición del bajo pueblo, de tradiciones y colectividades 'ninguneadas', y en educación, de reforma, integración, pluralismo y diversidad. En todos estos casos, y no sin dificultades e incluso agresivas reacciones, emergen sujetos, prácticas, conceptos y símbolos secularmente olvidados. Parto, pues, de la *irrupción de las marginalidades como Faktum*.

---

\* Versión escrita de la ponencia presentada en el IV Coloquio de Filosofía, Educación y Sociedad sobre "La irrupción de las marginalidades" (4-5/11/99), organizado por el Departamento de Teología de la Universidad Católica del Norte, sede Coquimbo, y destinado a público no especializado en filosofía.

\*\* Profesor en el Departamento de Filosofía y Humanidades de la Universidad Alberto Hurtado.

La filosofía, a mí siempre me lo ha parecido, es una *dedicación marginal*. Incluso dentro de las universidades (ya bastante marginales entre nosotros). Es poco lucrativa, tiene fama de inútil, de preguntar impertinentemente. Es insidiosa en ocasiones. No respeta nombres ni jerarquías. No hay que olvidar lo que decía Aristóteles: amigo de Platón, pero más amigo de la verdad. ¿No fue marginal Nietzsche? ¿Y Heráclito? ¿Y Diógenes, el perro? Los ejemplos no son pocos.

Pero, aunque marginal, parece que la filosofía está *acosada desde distintos márgenes*. Lo hemos dado por supuesto. En buena medida, parece un hecho incontestable. En estos tiempos modernos, nos ha tocado asistir a un gigantesco proceso de demolición. Han caído catedrales: Descartes y Leibniz y, con ellos, el racionalismo y la ilustración europea; Hegel y, con él, el enorme idealismo alemán; Marx y, con él, varias utopías modernas (la progresista o tecnológica, la nacionalista o fascista, la socialista soviética o autoritaria); para qué decir nada de la escolástica y la neoescolástica. Los filósofos quieren derrumbar sistemas, pensar a martillazos, destruir la historia de la metafísica, deconstruir toda la textura de la filosofía occidental, más allá de la totalidad y del ser en pos del infinito, de la diferencia, del rostro y de la ética. El campo de batalla se lo disputan, en estos días, 'posmos' (posmodernos, posestructuralistas, posmetafísicos ...), 'neos' (neoilustrados, neohegelianos, neoaristotélicos ...) y otras escuelas de nombres esotéricos para el oído normal (fenomenologías y hermenéuticas, analíticas y terapéuticas, lógicas matemáticas y metaéticas). Nuevas preocupaciones urgen al pensamiento: América, África, Oriente, etc.; género y mujeres; minorías y pueblos originarios; multitudes oprimidas y cultura popular; la razón, el diálogo y la diversidad; el entrecruzamiento de las disciplinas y la transdisciplinariedad; la cotidianidad, el mundo de la vida y la nueva religiosidad; el humor y la ciudad; los 'mass media', el cine, la informática y la realidad virtual; la cultura de masas y la sociedad de la información; la globalización económica y el abismo Norte/Sur; la democracia, la justicia internacional y los derechos humanos, etc.

Ante este fenómeno de características inundatorias, hay apocalípticos e integrados, como dijese Umberto Eco. Modestamente, creo tener algo de apocalíptico y algo de integrado. *Integrado*, por varias razones. La irrupción marginal tiene una contundencia bastante obvia:

es inevitable. Pero no sólo eso. Creo que, además, comporta consecuencias muy saludables y muy filosóficas. Entre otras, sacude el tradicionalismo universitario. Se impone como instancia crítica del conservadurismo académico. Pone en cuestión estatutos seculares. Permite que tanta cosa preterida nos haga pensar. Le devuelve su importancia a un sinnúmero de asuntos. Es, en suma, una suerte de *aggiornamento*.

Mas, soy también un poco *apocalíptico*. No por el hecho mismo de la irrupción de las marginalidades, entiéndase bien, sino porque tras él se pueden esconder otras cosas menos confesables. Pienso en cosas tales como la pereza y la soberbia.

Primero, *pereza*. So pretexto de irrupción de lo marginal y sospecha sobre lo central, pudiera llegarse a certificar la defunción de la universidad, del académico de escritorio, del posgrado, de la investigación especializada. O declararse la irrelevancia del estudio de la filosofía occidental, como si de un museo en ruinas se tratara, un museo lleno de artefactos hoy inservibles. Lo sospechoso de todo esto es que permite ahorrarse un gran esfuerzo. Permítanme, aquí, una palabra sobre la filosofía latinoamericana, como lego que soy en la materia. ¿No se esconderán flojeras monumentales detrás de esta búsqueda legítima y en sí misma tan prometedora? Si es cierto que un profesor puede servir su cátedra como si no viviese en América, como un trasplantado, también imagino el riesgo de otro profesor que evite —con una convicción casi religiosa— cualquier contaminación con lo europeo. Supongo que si se quiere hacer filosofía *latinoamericana*, esta tendrá que ser *filosofía latinoamericana*. Y si lo es, no podrá eludir la contaminación con la tradición occidental, desde Tales hasta Heidegger. Como tampoco podrá olvidar, por supuesto, nuestra circunstancia y a todos los que nos han entregado una idea de América, desde los tiempos prehispánicos hasta los escritores del último siglo (Reyes y Huidobro, Storni y Mistral, Borges y Cortázar, Sábato y Bombal, Vallejo y Neruda, Lezama Lima y Carpentier, Rulfo y García Márquez, Donoso y Vargas Llosa, Paz y Fuentes, etc.).

Segundo, *soberbia*. La pereza de la que hablaba tiene que justificarse. Sería demasiado feo tener que admitirla sin más. Se disfrazaba, entonces, con ropajes sofisticados. Por eso es por lo que no todo "intelectual marginal" merece la misma consideración. A veces se trata de

un pensador de buena cepa, riguroso, independiente, libre, sin contemplaciones para con la mediocridad, con el conservadurismo sin razones, con las actitudes políticamente correctas. Pero en otras ocasiones, el intelectual marginal es alguien que ha hecho profesión de la queja elemental, de la estridencia sin fundamento, de la pose medio vacía. Es un impostor. (Recuérdese el *affaire Sokal*, incluyendo *Imposturas intelectuales* y toda la tinta que ha corrido. A propósito de esta polémica, Pablo Oyarzún comentó en *El Mercurio* (31/10/99): “uno sabe que en el campo intelectual hay un porcentaje altísimo de imposturas; siempre existe la posibilidad de cubrir retóricamente ciertas lagunas que no pueden ser llenadas con argumentos”). A esta misma arrogancia se ha referido Karl Popper en sus escritos. Habla de los ‘filósofos minuciosos’ (el nombre se debe a Berkeley), arrogantes, crípticos, que reemplazan las preguntas importantes por interrogantes de mínima envergadura. Dice Popper: “cierto es que la crítica es la savia de la filosofía, pero hemos de evitar el empeño en partir un pelo. Me parece fatal la crítica minuciosa de aspectos minúsculos sin comprender los grandes problemas de la cosmología, del conocimiento humano, de la ética y la filosofía política, y sin un intento serio y entregado por resolverlos... Abunda la escolástica, en el peor sentido del término; todas las grandes ideas están enterradas en un mar de palabras. Al mismo tiempo, los editores de muchas publicaciones parecen aceptar una cierta arrogancia y falta de consideración —cosas antes raras en la literatura filosófica— como prueba de pensamiento osado y original” (1).

Creo, pues, que la irrupción de las marginalidades es un hecho tan indesmentible como prometedor, bajo la condición de que no se renuncie ni al rigor ni a la responsabilidad. Partamos por *el rigor*. En la vida intelectual hay que tomarse la molestia, argumentar con precisión. No evadir el esfuerzo del concepto, que decía Hegel. Para hacer filosofía, hay que llevar a concepto las experiencias, las intuiciones y las ocurrencias. Estoy lejos del conceptismo occidental (del logocentrismo, como se dice hoy día), pero sin conceptos no sé cómo podría haber re-

1. POPPER, Karl, “Mi concepción de la filosofía”, en *En busca de un mundo mejor* (trad. Jorge Vigil, Paidós, Barcelona 1994), p. 239.

flexión o crítica. De esto mismo habla Nietzsche: es preciso aprender a ver, aprender a pensar y aprender a hablar y escribir. Husserl, por su parte, lucha por una filosofía que sea una ciencia estricta y rigurosa. Para qué decir Zubiri: después de discutir con el positivismo lógico, presunto modelo de exactitud, lanza esta frase: “ciertamente, creo que hoy la filosofía está necesitada, tal vez más que nunca, de precisión conceptual y de rigor formal”. Y, además de rigor, *responsabilidad*. Marchar racionalmente, paso a paso, justificando cada afirmación. Intentando decir las cosas con la mayor claridad que sea posible, según el asunto de que se trate. Sin perder de vista, como advierte Popper, que es imposible evitar por completo los errores. Es deseable luchar para que no se produzcan errores, pero sabemos que ellos nunca nos abandonarán. Siendo así, lo peor que puede hacer un filósofo es ocultar, encubrir los errores; lo mejor, en cambio, es bregar por descubrirlos y, de este modo, aprender de ellos. De ahí la importancia, en filosofía, de la crítica y de la autocrítica, que es todo lo contrario de la afectación y de la arbitrariedad. Es justo y necesario hacerse cargo de lo que se está pensando y de la comunicación de lo que se ha pensado. Por fin, tanto por lo que respecta al rigor como por lo que toca a la responsabilidad, sin olvidarnos del humor y la ironía, pienso que la filosofía analítica puede ser vista como una tradición ejemplar, de la que no es poco lo que podemos aprender.

¿Qué será de la filosofía con la irrupción, silenciosa o estrepitosa, de las marginalidades? No lo sé. Quizá se romperá en mil pedazos para después volver a nacer. No sería primera vez. Descartes recomendaba, al menos una vez en la vida, poner en cuestión todas las certezas, todas las convicciones, todas las seguridades: someterlas a crítica radical. Si la filosofía es fecunda, tendrá que salir enriquecida. En todo caso, y dando por descontada la relevancia del rigor y de la responsabilidad, me atrevo a sugerir un *par de rasgos* de una filosofía a la altura de nuestro tiempo, que se haga cargo de aquello que se sitúa allende los márgenes. Veamos.

En un curso de 1966, *El hombre y la verdad*, publicado el año 1999, Zubiri trata de varios de los temas que luego abordará extensamente en su trilogía sobre la inteligencia. Hacia el final del curso, Zubiri se pregunta por el orto de la vida intelectual (*bíos theoretikós*). Comen-

tando las respuestas griegas: la filosofía nace del asombro (*thaumázein*), de un deseo de saber (*órexis tou eidénai*), dice que ellas vienen a ser condiciones necesarias, mas no suficientes, de la vida intelectual. ¿Qué faltaría? Según Zubiri, la filosofía arranca de una dimensión más honda que la admiración o el gusto por conocer. Esa dimensión alude al fundamento de que el hombre, con sus actos intelectivos, posea verdades: dicho fundamento es que el hombre está poseído por la verdad. A esta condición posesora de la realidad humana, agrega Zubiri, llamaban los griegos *tò theíon*. Y estar poseído por lo divino era llamado *enthousiasmós*, entusiasmo. Pues bien: el *entusiasmo* es el orto de la vida intelectual. Es el estar arrebatado por la divinidad, por la realidad, dice Zubiri. “Y el movimiento intelectual que despliega el hombre poseído por la verdad y que no solamente está en posesión de unas cuantas verdades, es justamente lo que constituye la vida intelectual: es entusiasmo en su sentido etimológico” (2). Zubiri recuerda el *Fedro* platónico (265a-266b) y afirma que entusiasmo es lo que en ese diálogo se califica como manía, locura: es la filosofía (entendida como dialéctica) en cuanto locura divina. “Creo que el pensamiento soterrado de Platón consiste en decir que la filosofía... es la forma suprema de manía: la que no es un delirio sino justamente un entusiasmo: el arrastre por la verdad, de la que se encuentra poseída la inteligencia humana” (3). Tan es así, que Zubiri añade que la verdad es un ingrediente esencial de la existencia humana, de modo que cualquier intento por aplastar la verdad es —a una— un intento por aplastar al ser humano. Sería, a la larga, un homicidio o, como dice ya al comienzo del curso que estoy recordando, una agresión a la verdad. El diagnóstico de nuestra época que hace Zubiri no es muy alentador: “pocas épocas en la historia habrán vivido la agresión a la verdad como la nuestra. Naturalmente, la verdad, por su propia índole, es algo tan inerme, que se la puede dejar abandonada en el borde y en la cuneta de cualquier carretera. Lo que pasa es que esto que la hace tan absolutamente accesible y vulnerable a

2. ZUBIRI, Xavier, *El hombre y la verdad* (Alianza Editorial, Madrid 1999), p. 163.

3. ZUBIRI (n. 2), p. 163-164.

todas las agresiones, es lo que le confiere esa ligera pero auténtica inmortalidad, por la cual —pasada la agresión— la verdad vuelve siendo, sin embargo, verdad” (4), pese a todo lo que diga o haga la propaganda. En 1980, dentro del prólogo a su trilogía, Zubiri repite el diagnóstico: “hoy estamos innegablemente envueltos en todo el mundo por una gran oleada de sofística. Como en tiempos de Platón y de Aristóteles, también hoy nos arrastran inundatoriamente el discurso y la propaganda. Pero la verdad es que estamos instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad. Por esto es necesario hoy más que nunca llevar a cabo el esfuerzo de sumergirnos en lo real en que ya estamos, para arrancar con rigor a su realidad aunque no sean sino algunas pobres esquivas de su intrínseca inteligibilidad” (5).

Mucho antes, en 1942, Zubiri se había despedido de la cátedra universitaria con una lección sobre *Nuestra situación intelectual*. Allí constataba las siguientes tendencias: la positivación niveladora del saber, la desorientación de la función intelectual e, incluso, la ausencia de vida intelectual. Empero, aclaraba que el problema es más hondo. Si en la verdad (*alétheia*) se articulan tres dimensiones: “el ser (\*es-), la seguridad (\*uer-), y la patencia (\*la-dh-)” (6), entonces son tres las posibles desviaciones a que está expuesta la verdad en la vida intelectual: el positivismo, el pragmatismo y el historicismo. Las palabras con las que terminaban estas lecciones son todo un diagnóstico y una apuesta: “... el hombre del siglo XX se encuentra más solo aún [que en toda la modernidad]; esta vez, sin mundo, sin Dios y sin sí mismo. Singular condición histórica. Intelectualmente, no le queda al hombre de hoy más que el lugar ontológico donde pudo inscribirse la realidad del mundo, de Dios y de su propia existencia. Es la soledad absoluta. A solas con su pasar, sin más apoyo que lo que fue, el hombre actual huye de su propio vacío: se refugia en la reviviscencia mnemónica de un pasado; exprime

4. ZUBIRI (n. 2), p. 12.

5. ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia y realidad* (Alianza Editorial, Madrid 1984), p. 15.

6. ZUBIRI, Xavier, “Nuestra situación intelectual”, en *Naturaleza, Historia, Dios* (Alianza Editorial, Madrid 1987), p. 39 n.1.

las maravillosas posibilidades técnicas del universo; marcha veloz a la solución de los urgentes problemas cotidianos. Huye de sí; hace transcurrir su vida sobre la superficie de sí mismo. Renuncia a adoptar actitudes radicales y últimas: la existencia del hombre actual es constitutivamente centrífuga y penúltima. De ahí el angustioso coeficiente de provisionalidad que amenaza disolver la vida contemporánea. Pero si, por un esfuerzo supremo, logra el hombre replegarse sobre sí mismo, siente pasar por su abismático fondo, como *umbrae silentes*, las interrogantes últimas de la existencia. Resuenan en la quietud de su persona las cuestiones acerca del ser, del mundo y de la verdad. Enclavados en esta nueva soledad sonora, nos hallamos situados allende todo cuanto hay, en una especie de situación trans-real: es una situación estrictamente transfísica, metafísica. Su fórmula intelectual es justamente el problema de la filosofía contemporánea" (7). Por esto es por lo que Zubiri, ahora en 1982, piensa que la auténtica investigación recae sobre la verdad de la realidad misma, sobre la realidad verdadera. Y que no es una ocupación cualquiera, sino que es algo más: es una dedicación, una estricta profesión. En palabras de Zubiri: "*dedicar* significa mostrar algo, *deikō*, con una fuerza especial, *de*. Y tratándose de la dedicación intelectual, esta fuerza consiste en configurar o conformar nuestra mente según la mostración de la realidad, y ofrecer lo que así se nos muestra a la consideración de los demás. Dedicación es hacer que la realidad verdadera configure nuestras mentes. Vivir intelectivamente, según esta configuración, es aquello en que consiste lo que se llama *profesión*. El investigador profesa la realidad verdadera" (8). La diferencia entre ciencia y filosofía, según Zubiri, es una diferencia que afecta al tipo de investigación. Si se investigan los caracteres propios de cada orden de cosas reales, se hace ciencia; "ciencia es investigación de lo que las cosas son en la realidad" (9), dice Zubiri. Si se investiga el carácter mismo de la realidad, la realidad en su apertura enigmática, se

7. ZUBIRI (n. 6), pp. 56-57.

8. ZUBIRI, Xavier, "¿Qué es investigar?", en *Hombre y Realidad. Homenaje a Xavier Zubiri* (Eudeba, Buenos Aires 1985), pp. 85-86.

9. ZUBIRI (n. 8), p. 86.

hace filosofía; "es la investigación de en qué consiste ser real" (10), dice Zubiri. Y, aunque distintas, ciencia y filosofía se necesitan: "toda filosofía necesita de las ciencias; toda ciencia necesita una filosofía. Son dos momentos unitarios de la investigación. Pero como momentos no son idénticos" (11).

(Dicho sea de paso, esto tiene consecuencias de envergadura. Popper, que en este terreno afirma algo muy semejante a Zubiri, lo ha visto con su característica claridad. Piensa que la filosofía tiene que examinar críticamente las ideas del sentido común para "alcanzar una concepción más cercana de la verdad y con una influencia menos perniciosa sobre la vida humana" (12). Así, hoy, el ejemplo es de Popper, "en vez de la importante pregunta de '¿cuál es la verdad sobre este asunto?', [se] plantea otra pregunta, mucho menos importante: '¿cuál es tu interés personal, cuáles son tus motivos ocultos?'" (13). Popper, no está demás recordarlo, no es partidario del relativismo sino de lo que llama pluralismo crítico. Para no llevar a confusiones, dice: "el relativismo es la posición según la cual puede afirmarse todo, o prácticamente todo, y por lo tanto nada. Todo es verdad, o bien nada. La verdad es por lo tanto un concepto carente de significado. El pluralismo crítico es la posición según la cual debe permitirse la competencia de todas las teorías —cuantas más, mejor— *en aras de la búsqueda de la verdad*. Esta competencia consiste en la discusión racional de las teorías y en su examen crítico. La discusión debe ser racional, lo cual significa que debe tener que ver con la verdad de las teorías en concurrencia: será mejor la teoría que, en el curso de la discusión crítica, parece estar más cerca de la verdad; y la teoría mejor es la que sustituye a las teorías inferiores. Por eso, lo que está en juego es la cuestión de la verdad" (14). No estoy convencido de todo Popper, por cierto, pero sí reconozco estar encantado con su

10. ZUBIRI (n. 8), p. 87.

11. ZUBIRI (n. 8), p. 87.

12. POPPER (n. 1), p. 231.

13. POPPER (n. 1), p. 234.

14. POPPER, Karl, "Tolerancia y responsabilidad intelectual" (n. 1), p. 245.

afán de claridad y de racionalidad dentro de los límites de la modestia y provisionalidad de la razón).

Como se ve, el entusiasmo puede llevarnos muy lejos. En todo caso, este entusiasmo parece ser, actualmente, más latinoamericano que europeo. Es cosa de comparar el estado de ánimo de uno y otro continente, cierto que generalizando mucho. Comoquiera que sea, concuerdo con Zubiri: sin entusiasmo, sin fruición, sin gusto por las cosas, por el asombro, por el silencio, por el preguntar, no veo de dónde pueda nacer y renacer la filosofía.

Pero esto no es todo. A partir del entusiasmo, la filosofía tiene que tomar nota de los otros. Si de horizonte se puede hablar, es el horizonte de la *alteridad*. Buena parte de la filosofía de este siglo es una filosofía de la alteridad. Pero si hay un pensamiento para el cual la alteridad es su constitutivo formal, ese es el de Lévinas. Para él, la filosofía primera no es ontología sino *ética*. Simplificando, la ética es para Lévinas sinónimo de epifanía del rostro, del otro como irreductible al yo, del otro que me manda terminantemente, que me ordena: ¡no matarás! Dice Lévinas: "el 'No matarás' es la primera palabra del rostro. Ahora bien, es una orden. Hay, en la aparición del rostro, un mandamiento, como si un amo me hablase. Sin embargo, al mismo tiempo, el rostro del otro está desprotegido; es el pobre por el que yo puedo todo y a quien todo debo. Y yo, quienquiera que yo sea, pero en tanto que 'primera persona', soy aquel que se las apaña para hallar los recursos que respondan a la llamada... Pienso que... el análisis del rostro... con el dominio del otro y su pobreza, con mi sumisión y mi riqueza, es primero. Es el presupuesto de todas las relaciones humanas" (15). De él respondo con una responsabilidad inmemorial, an-árquica y asimétrica, pues en él se acusa la exterioridad, la trascendencia, el Infinito. Por eso es por lo que Lévinas trata de ir más allá de Hegel y de Heidegger, *epékeina tês ousías*, intentando decir de otro modo que ser o más allá de la esencia. Es la alteridad como expiación, como sustitución, como ética absoluta e infinita; sus sujetos predilectos son la viuda, el huérfano,

15. LEVINAS, Emmanuel, *Ética e Infinito* (trad. Jesús Ayuso, Visor, Madrid 1991), pp. 83-84.

el forastero, etc. "Yo significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos" (16), "soy yo quien soporta todo" (17). Obviamente, todo esto nos remite al holocausto. En expresión de Wiesel: "nunca olvidaré aquel humo. Nunca olvidaré las caritas de los niños cuyos cuerpos vi transformarse en volutas bajo el oscuro azul mudo. Nunca olvidaré aquellas llamas que consumieron para siempre mi fe. Nunca olvidaré aquel silencio nocturno que me privó para toda la eternidad del deseo de vivir. Nunca olvidaré aquellos momentos que asesinaron a mi Dios y a mi alma y a mis sueños, que tomaron el rostro del desierto. Nunca lo olvidaré. Ni aunque estuviera condenado a vivir tanto como el mismo Dios. Nunca" (18). Nosotros sabemos de holocaustos: Chacabuco, Pisagua, Tejas Verdes, Ritoque, Estadio Nacional, Dawson...

La alteridad —los otros constituyendo mi propia existencia— es primordialmente ética. Por eso, también, la alteridad es condición de posibilidad de la existencia humana y de la filosofía misma. Es la idea de Gadamer. Existimos en el lenguaje: "el hombre es el ser vivo dotado de lenguaje" (19), dice. La comprensión es radicalmente *lingüística*, incluso cuando callamos o enmudecemos. Dicha lingüisticidad se verifica en el *diálogo* y su momento capital es la *pregunta*. La construcción del mundo y de nosotros mismos acontece como una conversación continua o, mejor, infinita, presidida por el acuerdo real o posible, por el consenso siempre mayor. Lo crucial del diálogo no son las fijaciones conceptuales a las que se llega de tanto en tanto sino la ejecución misma de la conversación a la zaga de un lenguaje común, de un mundo compartido. La filosofía, por supuesto, no escapa un ápice a esto. De

16. LEVINAS, Emmanuel, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (trad. Antonio Pintor-Ramos, Sígueme, Salamanca 1987), p. 183.

17. LEVINAS (n. 15), p. 92.

18. WIESEL, E., *La noche*, citado por ZAMORA, José, "Cristianismo y filosofía contemporánea ante Auschwitz", en VVAA., *Filosofía contemporánea y cristianismo: Dios, hombre, praxis* (Diálogo Filosófico, Madrid 1998), p. 86.

19. GADAMER, Hans-Georg, "Hombre y lenguaje", en *Verdad y método* (trad. Manuel Olasagasti, Sígueme, Salamanca 1994) 2, p. 145.

ahí el carácter paradigmático de la dialéctica de Platón: “la tarea es filosofar con Platón, no criticar a Platón” (20), afirma Gadamer.

La alteridad posee una estructura *teologal*, mal que les pese a los maestros de la sospecha. No puedo sacarme esta idea de la cabeza (¡Descartes!). La misma historia de las religiones es, en este sentido, el magno acontecimiento de la Alteridad como fundamento poderoso de individuos, sociedades y épocas. En las líneas finales de su *Estrella de la Redención*, Rosenzweig reproduce y comenta Miq 6,8: “El te ha dicho, hombre, qué es bueno y lo que exige de ti el Eterno, tu Dios: hacer el derecho y ser bueno de corazón, y andar con tu Dios en la sencillez” (21). Pero no es cuestión de un autor aislado. El recuento de este siglo es abundante, desde Blondel, Bergson, Otto y James hasta Jünger, Pannenberg, Ricoeur, Derrida, Vattimo, Gutiérrez y Ellacuría, pasando por Unamuno, Scheler, Heidegger, Wittgenstein, Barth, Jaspers, Mounier, Rahner, Balthasar, entre muchos otros.

Con su triple estructura ética, lingüística y teologal, la alteridad *se muestra de muy disímiles maneras*. Daré un par de ejemplos, para terminar. Primero, unas palabras de una *hermanita de Jesús* que vive en la población La Victoria, de Santiago de Chile: “En el taller, pasamos 12 horas diarias aguantando frío o calor. Conocemos la sed y la falta de agua potable. Juntas sufrimos la falta de consideración de nuestros capataces que, a menudo, no nos tratan como personas sino como objetos productivos. Conocemos el agotamiento. Nos exigen un rendimiento que sólo podemos alcanzar forzando el ritmo a lo largo del día, por miedo de perder el trabajo. Todas estamos conscientes de estas faltas de respeto a la dignidad de la persona. Pero la falta de libertad, el miedo de perder el trabajo, nos impiden expresarnos y reclamar nuestros derechos. Que Dios me dé el quedarme en ese Nazaret de hoy, y mirar la realidad como él la mira. Es el lugar de mi solidaridad, de mi contem-

20. GADAMER, Hans-Georg, “Autopresentación” (n. 19), p. 395.

21. Vid ROSENZWEIG, Franz, *La Estrella de la Redención* (trad. Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca 1997), 508 pp.

plación y de mi intercesión para que haya más vida” (22). Este tipo de testimonio silencioso y profético no es tan poco frecuente como pudiera parecer. La filosofía tiene que dejarse enseñar por las experiencias de liberación y, también, por la teología que las ha tematizado, sobre todo aquí en Latinoamérica.

Un segundo caso. Hablo ahora de la alteridad como alteración: *Frida Kahlo*. Su cuerpo destrozado, mil veces operado. Sus autorretratos, su pintura, su casa de Coyoacán. Sus vestimentas, sus colores, sus joyas. Parece una encarnación de la cultura de México. Carlos Fuentes cuenta que la vio una sola vez: “Frida Kahlo era una Cleopatra quebrada que escondía su cuerpo torturado, su pierna seca, su pie baldado, sus corsés ortopédicos, bajo los lujos espectaculares de las campesinas mexicanas, que durante siglos han escondido celosamente las antiguas joyas, protegiéndolas de la pobreza, mostrándolas sólo en las grandes fiestas de las comunidades agrarias. Los encajes, los listones, las rumorosas enaguas, las trenzas, los huipiles, los tocados tehuanos enmarcando como lunas ese rostro de mariposa oscura, dándole alas: Frida Kahlo, diciéndonos a todos los presentes que el sufrimiento no marchitaría, ni la enfermedad haría rancia, su infinita variedad femenina” (23). Mucho antes, sigue C. F., “en septiembre de 1925, un tranvía se estrelló contra el raquítico camión en el que Frida viajaba, le rompió la columna vertebral, el cuello, las costillas, la pelvis. Su pierna enferma sufrió ahora once fracturas. Su hombro izquierdo quedó para siempre dislocado y uno de sus pies, irremediabilmente lesionado. Un pasamano le penetró por la espalda y le salió por la vagina. Al mismo tiempo, el impacto del choque dejó a Frida sangrienta y desnuda, pero cubierta de oro. Despojada de la ropa, el cuerpo desnudo de Frida recibió, como un rocío fantástico, la llovizna de un paquete de oro en polvo que llevaba a su trabajo un artesano” (24). Su propio cuerpo dañado, en parte propio,

22. Citado por CASSIERS, Benito, “Una aventura donde lo cotidiano se vuelve acontecimiento”, en VVAA, *Yo soy tu hermano* (Paulinas, Santiago de Chile 1991), p. 92.

23. FUENTES, Carlos, “Introducción”, en KAHLO, Frida, *Diario* (La vaca independiente, México 1995), p. 8.

24. FUENTES (n. 23), p. 12.

en parte ajeno, la expresa por completo. Uno piensa en tantos cuerpos enfermos, deformes, agredidos, cuerpos ciegos, cojos, cancerosos. (¡Pensar que el Jesús histórico se distinguía, entre otras cosas, por su trato con los enfermos: era el que escuchaba, el que se hacía cargo, el que sanaba, el que daba la vida! Lleno de cariño por los cuerpos enajenados, alterados.) Con cariño escribe Frida en su diario: "1950-51. He estado enferma un año. Siete operaciones en la columna vertebral. El Doctor Farill me salvó. Me volvió a dar alegría de vivir. Todavía estoy en la silla de ruedas, y no sé si pronto volveré a andar. Tengo el corset de yeso que a pesar de ser una *lata pavorosa*, me ayuda a sentirme mejor de la espina. No tengo dolores. Solamente un cansancio de la.. tiznada, y como es natural muchas veces desesperación. Una desesperación que ninguna palabra puede describir. Sin embargo tengo ganas de vivir. Ya comencé a pintar" (25).

Nacida del entusiasmo, la filosofía ha de encargarse de la alteridad.

25. KAHLO (n. 23), p. 252.

## LAS DIVERSAS ACEPCIONES DE NATURALEZA EN SU RELACION CON LA CULTURA \*

JORGE PEÑA VIAL \*\*

La palabra naturaleza es ambigua y laberíntica. Se hace necesario precisar cuál es el concepto de naturaleza desde el cual se está hablando para poder ponderar el alcance de lo que se está diciendo. De no hacerse así es relativamente fácil no entenderse. Un modo de introducir claridad es tener en cuenta a qué se opone lo natural: será distinta su concepción si se lo contrapone a "lo artificial", a "lo violento", a "lo voluntario", a "lo reflexivo", a "lo sobrenatural". Asimismo el concepto de naturaleza será distinto si se interpreta de modo genético o normativo, de modo nativo o teleológico, originario o final. La concepción clásica de naturaleza es de índole teleológica, y, al estar ausente del horizonte cultural es frecuentemente mal comprendida y mal interpretada. Más afín y cercano parece el concepto ilustrado de estado de naturaleza presente en Rousseau y Hobbes, pero tampoco el concepto moderno de naturaleza es unívoco. Para Hobbes designa lo que definitiva y afortunadamente quedó atrás; pero Rousseau despierta en el que está inmerso e inserto en la civilización y cultura un fuerte y súbito anhelo nostálgico de lo anterior. Es necesario adentrarse en esta selva intrincada de

\* Algunas partes de este trabajo están vinculados con el Proyecto Fondecyt (Chile)1990737. Fue presentada en *XVIII Semana de Estudios Tomistas* organizado por la Universidad Católica de Valparaíso el 26-X-1999.

\*\* Profesor en la Universidad de los Andes.