

Sugerencias para una posible fenomenología del límite

Propositions for a possible phenomenology of limit

STEFANO SANTASILIA
Università della Calabria
Cosenza, Italia

RESUMEN: La cuestión del límite y de su conceptualización se presenta, ya desde el principio, como bastante problemática. La búsqueda radical de una definición que logre distinguir el límite, en su esencia, desde el confín o la frontera —leídos como formas “debilitadas” de límite— implica dirigir la atención a aquellas experiencias de lo humano en donde el conocimiento empieza a carecer de dominio conceptual: la muerte, el mal, la evidencia, el símbolo. Éstas parecen presentarse como los límites que caracterizan las dimensiones fundamentales a través de las cuales se desarrolla la existencia humana, revelando la “condición liminar” del hombre. El artículo se desarrolla como un itinerario capaz de enseñar lo que se ha dicho hasta ahora, indicando los puntos fundamentales del recorrido.

ABSTRACT: The question of limits and its conceptualization appears to be quite problematic. The radical search for a definition able to distinguish the limit from the notion of boundary or that of border —both read as “weakened” forms of limits— entails to turn to those human experiences that are likely to fall outside the conceptual domain: death, evil, evidence, symbol. These experiences seem to appear as the limits that characterize fundamental dimensions of human existence, revealing the “liminary condition” of man. This article shows what has been said upon this topic pointing out some fundamental developments along the way.

PALABRAS CLAVE: límite, frontera, humano, fenomenología, existencia.

KEY WORDS: limit, border, human, phenomenology, existence.

RECIBIDO: 15 de octubre de 2014 • **ACEPTADO:** 12 de abril de 2015

STEFANO SANTASILIA
Università della Calabria
Cosenza, Italia

Sugerencias para una posible fenomenología del límite

Introducción

Cuando se plantea una propuesta teórica, antes de presentar cualquier posible desarrollo de la misma, evidenciando las etapas del recorrido y las relativas consecuencias, se impone la necesidad de explicar el porqué de un particular tipo de elección y punto de partida, un “porqué” que explique y describa, justifique y, ya desde el principio, limite. A veces, o mejor dicho generalmente, entendemos este limitar en sentido negativo, como el reflejo opuesto a la apertura de una posibilidad: así que el límite, lo que limita, es lo que nos quita esta misma posibilidad. Y de hecho, el limitar mismo nos lleva a pensar en la acción del contener, el límite entonces contiene.

Pero ¿todo límite contiene? A lo largo de la historia de la filosofía la cuestión del límite ha ido desarrollándose de varias maneras pero nunca dejando de ocupar su lugar fundamental. Aunque se pueda objetar que no se encuentra, de manera evidente, ningún tratado o texto clásico explícitamente dedicado al tema en cuestión, no cabe duda que desde el principio cada reflexión especializada necesita determinar su objeto “limitando” el campo de investigación. Pero esto no es todo; también el continuo preguntar acerca del ser o del *kosmos*,

al final, no es otra cosa que búsqueda y definición de los límites del conocimiento, de las mismas posibilidades del hombre. Así que la cuestión del límite desde siempre se constituye como el otro lado del espejo, la cara otra del objeto de la filosofía, se trate de ontología, antropología, teoría del conocimiento, etcétera.

Dicho esto, sólo queda aclarar la orientación de mi interés hacia la cuestión del límite. El punto de partida se halla en la dimensión propia del hombre que, desde su nacimiento hasta su muerte, se mueve entre límites: puntos en los cuales nuestra posibilidad de experiencia se sitúa frente a la imposibilidad de modificar y rebasar las condiciones impuestas por estos momentos particulares. Límites, entonces, serán el género, el carácter, la corporeidad, la interioridad, etc., para decirlo de una manera rápida y sin tener en consideración muchas otras diferencias. Esto nos lleva a la pregunta de poco antes: ¿todo límite contiene? De hecho, nos enteramos que, a lo largo de nuestra vida, muchos de los que considerábamos límites en realidad han sido rebasados, y a lo largo de la historia de la humanidad esto también ha pasado varias veces. Por tal razón se necesita una distinción, fundamental, entre lo que podemos considerar límite de manera auténtica, y los que llamamos límites pero que, en realidad, se aproximan más a las fronteras o confines. Así que, describiendo estas últimas, ya nos acercaremos más a una correcta conceptualización del límite.

Conceptualización del límite

¿Qué es una frontera? El *Diccionario de la lengua española* (RAE 2001) —para tomar una referencia técnicamente válida pero a la vez relativa al imaginario común— nos indica que es un confín o un límite. El confín se delinea como un término que divide y separa territorios, a la par que señala los límites de cada uno. Entonces, vemos que límite y confín están siempre relacionados, pero ¿de qué manera? El límite, nuevamente dando la voz al mismo diccionario, es un término, fin de algo, un extremo. Entendemos, entonces, que cada confín es, a la vez, un límite, o mejor aún, dos límites. El límite es el extremo último; más allá de él, lo que hemos definido de una

manera específica acaba de pertenecer a esta definición: pues decían los medievales que *omnis determinatio est negatio*, así que cada definición, cada conocimiento, pone el límite, más allá del cual lo que conocemos acaba de ser conocido según la definición que hemos establecido.

Desde aquí se puede comprender por qué el confín, que separa dos territorios, es la encarnación de dos límites: cada territorio está “teñido” por una nacionalidad, un idioma, un sentido patriótico, todas las cosas que terminan en el momento en que llegamos al confín, a la frontera. Claro que, como en todas las cosas humanas, hay excepciones: así, podemos encontrar territorios que, aunque queden separados por un confín, solventando esto, mantengan las mismas tradiciones, una misma lengua y, casi, se perciban como un único territorio dejando a la frontera entre ellos un papel ficticio. Pero, como hemos dicho, estas dos zonas se perciben como una sola entidad nacional, pero no como la única entidad nacional existente en el mundo, así que las dos zonas reconocen una frontera ulterior que las separa de otras naciones y tradiciones. El confín, entonces, separa dos entidades particulares, pero, a la vez, deja salir a la luz lo que las vincula: hay confines entre dos naciones, dos cosas, dos zonas, etc., pero siempre el confín nos permite pensar que después de haberlo trascendido hay algo más: otro suelo, otra tierra, otros confines, orillas y extremos; el confín separa entidades que en lo fundamental “tienen la misma esencia”.¹ Como vemos, el confín no es verdaderamente problemático, mas sí lo es establecer en dónde hay que poner confines. Este problema ya nos lleva a la cuestión fundamental: en verdad, el problema no es el confín; el verdadero problema es el límite.

Cada vez que necesitamos poner un confín entre dos entidades (culturales, disciplinares, y otras tantas, o como decíamos, nacionales) siempre estamos llamados a la determinación de éstas, o sea a reconocer dónde termina la fortaleza de las dos, sus identidades, dónde se tocan sin invadir el espacio la una con la otra. Estamos llamados a determinar; estamos llamados a fijar el límite para ambas.

¹ Cf. Balibar 1998; 2001; 2005; Balibar y Wallerstein 1988.

El límite establece el punto más allá del cual algo termina de ser lo que es. Toda la existencia humana se delinea como un itinerario en el cual estamos continuamente convocados a determinar límites; desde el mismo momento en el cual tomamos conciencia de nuestro ser sujetos, estamos “condenados” a la limitación. Todos los límites que vamos poniendo en nuestra vida se presentan siempre como la posibilidad de esclarecer más la respuesta a la pregunta que nos persigue desde la ya dicha toma de conciencia: ¿quién soy yo?² Pregunta que se enraiza en nuestro básico preguntar acerca del hombre. Mi “yo” tiene que revelarme *quién* es el hombre, en tanto que es un “quién” y no un “qué”. Mi “yo” tiene que revelarme el mundo, porque si percibo la resistencia que la realidad contrapone a mi voluntad puedo percibir cómo soy cuerpo y espíritu al mismo tiempo y de manera tan evidente que cada tentativa de conocer sólo una de estas dos dimensiones abre el camino hacia una de las más grandes aporías de la historia del pensamiento filosófico.³ Se podría objetar que si no existiera el mundo yo tampoco podría conocerme como un yo, así que no sería este “yo” que soy el que me revelara el mundo, sino, al revés, sería el mundo que me revela mi existir como sujeto. Ya Kant se fijó en este problema⁴ del cual nunca se sale, pero por el cual estamos obligados a reconocer un correlacionismo básico que es tal en cuanto hay un sujeto que lo reconoce pero que siempre lleva en sí mismo la herida de una ineludible dependencia. De la misma manera actúa el *ego cogito cogitatum*, como lo define Pierre Thévenaz,⁵ que está en la base de la fenomenología husserliana,⁶ reconociendo el valor fundamental de una conciencia que es tal sólo en cuanto relacionada con sus contenidos intencionados. No es una casualidad que a partir de estos asuntos básicos hayan podido producirse géneros diferentes

² Cf. Tugendhat 2008; sobre el “pensamiento antropológico” de Tugendhat cf. Beuchot 2011, en específico el segundo capítulo.

³ Cf. Jonas 1994, en particular los capítulos III y IV.

⁴ Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, § 25. Desde este problema deriva toda la fundamentación del idealismo que considera la conciencia como momento básico del proceso de comprensión de la realidad. Cf. Bontadini 1995; Cesa 1981; Florenskij 1999.

⁵ Cf. Thévenaz 1966.

⁶ Cf. Husserl 1950.

de idealismo. Regresando directamente a la cuestión central de una correcta conceptualización del límite, no sería justo dejar de lado la figura filosófica de aquel pensador español que en el siglo xx hizo del límite el objeto de su filosofar: Eugenio Trías.

Trías empieza su *Lógica del límite* hablándonos de la etimología de este término. Aprendimos que el término “límite” deriva de la palabra latina *limes*, o sea el confín del Imperio. El *limes* separaba la civilización romana de los bárbaros (Trías 1991: 15).⁷ El *limes* tenía un “más allá” y un “más acá”: “ese ‘más acá’ era, para los antiguos, el *mundo*” (Muñoz 2005: 16). Este *limes*, ya vemos, permite un más allá desde el cual llega una luz particular; no se trata de la luz del derecho, del estado, que eran conquistas romanas, sino de la luz del diálogo. Una vez que el mundo romano y el universo bárbarico se encuentran en aquellos puntos compartidos — más bien, razones compartidas, *dia-logos*— ya puede empezar, aunque existan fronteras, aquel proceso que llevará al nacimiento del Sacro Imperio Romano. Sigue Trías afirmando que el *limes* “actuaba *a la vez* como cópula y como disyunción” (Muñoz 2005: 16). Entonces estamos, de manera muy clara, hablando de una frontera. No nos tenemos que sorprender de este hecho que tiene como último éxito el re-conocimiento de una “razón fronteriza”,⁸ que no se cierra satisfecha en su propia inmanencia. Pero ya hemos visto que el límite no es la frontera, aunque ambos términos estén relacionados. Que el *limes* sea el confín no significa que el sentido del límite tenga que agotarse en aquel de frontera. Si fuera así, no se podría hablar de “límites del mundo”, por lo menos nunca en sentido filosófico, porque siempre se tendría que añadir una calificación para precisar de qué mundo, entre otros, estamos hablando. Si el humano es el otro polo de la correlación con el mundo, entonces cuando pronunciamos las palabras “el mundo” estamos hablando de algo que pertenece a lo humano, y no sólo a un individuo entre los otros, o a un grupo de individuos como puede ser un pueblo. Sin restar valor ni importancia a la reflexión de Trías acerca de una razón que re-conozca las fronteras y se re-conozca

⁷ Cf. también Muñoz 2005.

⁸ Cf. Trías 1999.

como constituida de manera fronteriza, también esta razón tendrá que enfrentarse con su límite, o sea el límite que deriva de su ser razón humana.

El límite, en su diferenciarse de la frontera (y del confín), revela su íntima constitución problemática en el hecho de no permitir pasaje alguno. Si no es frontera, no hay posibilidad de franquear el confín, así que, metafóricamente, cada límite se levanta como un muro que no puede ser derrumbado ni roto de ninguna manera. Pero, claro está, se trata sólo de una metáfora, porque cada muro presupone un espesor que no podemos presuponer en el límite del cual vemos y percibimos sólo la cara dirigida a nosotros. El problema, entonces, es que el límite no puede ser atravesado, no deja salir ninguna luz desde su espalda, es como un hoyo negro que puede tragar la existencia sin dejar salir nada de su fondo, tampoco su imagen. Pues únicamente podemos profundizar nuestro conocimiento del sujeto y, de tal manera, conocer siempre más, y según puntos de vistas diferentes, el mundo que nos rodea y que, de manera particular, nos constituye. Lo que podemos hacer es intentar definir al hombre, elaborar una idea de él según sus límites. Pero, como nos enseña Eduardo Nicol de manera muy sutil: “todo lo que es tiene forma. Por su forma conocemos cada cosa [y yo diría “sus límites”]. La forma es una constancia del ser. Pero el hombre es un ser inconstante: la suya es una forma que se transforma. El hombre es ser proteico” (Nicol 2004: 9).⁹

Como las infinitas formas que puede asumir Proteo, a lo largo de la historia el hombre se ha definido de maneras muy diferentes. Hemos “coleccionado” muchas definiciones, que siempre han sido elaboradas en la relación “sujeto-mundo”,¹⁰ donde el mundo, entendido como horizonte de relaciones, incluye también lo divino y los otros sujetos, porque ellos mismos definen mi concepción del mundo y, de tal manera, mi horizonte existencial (Nicol 2003: 11-113). El mundo me limita pero, a la vez, yo limito el mundo determinando confines y, a partir de mi horizonte de relaciones, definiendo mi posibilidad de intervención sobre él. Tal capacidad de intervenir sobre

⁹ Sobre la concepción del hombre elaborada por la filosofía nicoliana, cf. González 1988 y Álvarez 1999.

¹⁰ Cf. Nicol 2003: 11-113.

los “límites naturales”, al grado de cambiarlos, influye de manera fundamental sobre la idea que tenemos de nosotros mismos. En el primer capítulo de su obra *Das Prinzip Verantwortung*, Hans Jonas nos muestra cómo el aumento de nuestro poder sobre la naturaleza, a través del desarrollo de las ciencias naturales, implica un cambio en nuestra manera de actuar.¹¹ Este cambio determina otra imagen del hombre porque cambian los límites de su relación con el mundo. Dejando de lado el problema de la técnica sobre el cual está fundada la reflexión jonasiana, fijémonos en la afirmación de que “el hombre es el artífice de su vida en cuanto vida humana; él somete las circunstancias a su propia voluntad y a sus necesidades y, excepto frente a la muerte, nunca se queda desarmado” (Jonas 1979: 5; traducción nuestra). Pues aquí tenemos todo: 1) el hombre hace su vida sometiendo las circunstancias a su voluntad, pero ¿de qué manera? 2) El hombre nunca se queda “desarmado”, o podemos decir “desnudo”, sino cuando se encuentra con la muerte, pero ¿en qué manera se da este encuentro? En estas dos afirmaciones, con sus relativas preguntas, nos vamos a encontrar con los límites fundamentales que definen al hombre. Esto, porque la cuestión de la muerte se hace paradigmática para enunciar las otras posibles etapas de una fenomenología del límite.

Antes de acercarnos a la cuestión de la muerte, como cuestión fundamental y básica para una correcta concepción del límite y una posible fenomenología de éste, vamos, sólo por un momento, a centrarnos en la idea de tal tipo de fenomenología. Fundamentalmente, se trata de utilizar el método fenomenológico en su distintivo carácter descriptivo para individuar, después de haber elaborado una correcta y exhaustiva concepción del límite (en sus distinciones de los límites menores, o sea la frontera y el confín), algunos puntos que pueden ser considerados como los límites fundamentales de la existencia humana. Tal valor se le otorga a estos puntos por su capacidad de encarnar el límite por cada dimensión fundamental de la existencia humana. Para poder realizar tal tarea se necesita que antes

¹¹ Cf. Jonas 1979. Queda clara, en la reflexión jonasiana, la influencia de su maestro Heidegger: cf. Heidegger 1954 por lo que concierne a la concepción de la técnica (véase también Schmitt 1972, el primer capítulo sobre la teología política).

vayamos a analizar la fuente de la limitación misma, o sea la condición básica de la existencia, que consideramos ser la “condición situacional”. Desde ésta será posible considerar la primera etapa de nuestra propuesta de análisis fenomenológico: la dimensión de la muerte.

Así, la muerte, entendida como límite antropológico fundamental, presentará, paradigmáticamente, todas las características necesarias que nos permitan individuar los otros límites, según las dimensiones gnoseológica, moral y comunicativa. A la manera de Descartes,¹² una vez descubierta la característica fundamental que nos permite reconocer lo que buscamos, sólo habrá que encontrarla en otro lugar para poder individuar otro posible objetivo de nuestra investigación. Dicho esto no queda otra cosa que entrar en *medias res* y dedicarnos directamente a nuestro “recorrido fenomenológico”.

Posibles momentos de una fenomenología del límite

La condición situacional

La voluntad del hombre se encuentra siempre puesta en relación con un mundo, o sea un complejo de relaciones que constituyen una trama, en la cual el sujeto en cuanto voluntad de actuar se encuentra desde su nacimiento hasta su muerte. Podemos afirmar que las circunstancias de las que habla Jonas son todas las relaciones en las cuales estamos integrados como nudos de una red. De tal manera se desempeña y desarrolla nuestra vida; así que el aquí y el ahora, en los cuales siempre estamos y que siempre caracterizan nuestra existencia, están determinados por estas relaciones que definen la “calidad” de nuestra situación. Las relaciones que se presentan como circunstancias ya están todas relacionadas con mi voluntad; así que nuestro mismo actuar como sujetos siempre es un combinar y re-combinar las relaciones, y con ellas nos determinamos a nosotros mismos. Esta condición implica nuestro continuo enfrentamiento-encuentro con los

¹² Cf. R. Descartes, *Discours de la methode y Meditatione de philosophia prima*.

otros nudos de esta red, nudos conscientes, deseantes. Nuestra situación se delinea como la imposibilidad de quedarnos solos: “nunca estamos solos. Por esto podemos decir siempre que estamos aquí y ahora. [...] *Siempre estamos en alguna situación*” (Nicol 1996: 93). Las circunstancias, entonces, siempre están relacionadas entre ellas y con nosotros y son tales por esto, porque siempre estamos en situación. No hay circunstancia¹³ que no esté ya integrada, si es mi circunstancia, en una relación entre mi yo y ella: también los imprevistos son tales porque no estaban previstos, pero ¿a partir de quién reconocemos que no estaban previstos? Sin duda, a partir del reconocimiento de que ellos están ya integrados en nuestra existencia.

Afirma Heinrich Rombach, en su *Antropología estructural*, que la situación es un fenómeno básico: “por fenómenos básicos entendemos aquellos fenómenos que no se pueden comprender como derivaciones de otros fenómenos, sino que existen sin estar derivados, poseen la misma esencia y forman una constelación global que no se puede simplificar más” (2004: 135).¹⁴ Un fenómeno básico, por ejemplo, es el hecho de comer; una necesidad que se explica sólo biológicamente pero sólo desde el punto de vista del funcionamiento, dado que nadie nos puede explicar por qué estamos hechos de manera que comemos, sólo lo sabemos, sabemos cómo funciona nuestro organismo y, a partir de esto, organizamos nuestra vida. Estar en situación es un fenómeno básico; mas es una condición en la cual se van a realizar otros fenómenos básicos (por ejemplo, el ya citado hecho de comer): “donde la existencia humana se encuentra originariamente es en la situación. A lo que responde es a la situación. A lo que está enfrentada es siempre a la situación. Todo lo que se puede dar, se da en una situación. Cualquier cosa que se puede poner en marcha parte de una situación y es considerada en vista de otras situaciones” (Rombach 2004: 140). Y más, porque “la situación es la raíz ontológica del carácter de lastre de la existencia, en tanto que en ella la existencia se carga como mundo y ya desde siempre se ha asumido como lo abierto

¹³ Queda claro que hablando de circunstancia hay que recordar la reflexión elaborada por José Ortega y Gasset, especialmente en sus *Meditaciones del Quijote* (1914). Sobre la teoría de la circunstancia orteguiana, cf. Marías 1960.

¹⁴ Para el pensamiento de Rombach, cf. De Santis 2002.

de un mundo que va a llegar con seguridad” (Rombach 2004: 145). El hombre se encuentra siempre en su situación: la situación es su límite. Este límite se desempeña como imposibilidad del solipsismo: “precisamente no somos nosotros, sino lo “otro”, la *situación* (que se muestra como tal), que es lo que nosotros “tenemos que ser”. [...] Lo “otro” ya se nos ha *puesto* desde sí mismo antes de cualquier constatación; y justo de modo que nosotros ya hemos respondido a ello desde siempre” (Rombach 2004: 145).

La situación es nuestro límite porque es nuestra, pero, a la par, no lo es en el sentido de ser dominada por nosotros. Ya vemos que el “someter” del cual habla Jonas es un “someter débil”, más bien un enfrentarse. Desde su nacimiento el hombre se percibe “situacionado”, o sea localizado en cuanto a situación. Ya el hombre encuentra su límite fundamental que de repente revela su constitución diacrónica. Hay algo que queda antes y condiciona, pero también este algo siempre está condicionado por nosotros. El someter de la voluntad, que nos permite condicionar, del cual habla Jonas, es aquel actuar que, de manera clara, se configura como la primera consecuencia de nuestra condición existencial. Nuestra capacidad de actuar siempre se manifiesta como elección, y en ésta se desempeña nuestra libertad como posibilidad de elegir: “hay que penetrar en la idea de que *si somos libres es porque somos limitados*” (Nicol 1996: 114). La condición situacional no nos permite esquivar la necesidad de elegir continuamente y, con esto, de decidir entre varias opciones perdiendo las que dejamos. El grito fuerte que hace de *incipit* a la reflexión kierkegaardiana es el grito de desesperación y afirmación de cada hombre y mujer: “¡Hay que elegir! ¡O esto o el otro! ¡*Aut aut!*” (Kierkegaard 1956: 33; traducción nuestra). Actuamos eligiendo, y de esta manera “sometemos” las circunstancias a nuestra limitada voluntad, limitada por su estar en situación: “el hombre no es y *luego* actúa, sino que *primariamente* es actuar y *regresa* a sí mismo *desde este actuar* en cuanto ente” (Rombach 2004: 362). El actuar deriva del estar en situación y, como él, es básico: “el hombre es actuar hasta el fondo” (Rombach 2004: 376). El actuar, expresión de la libertad del hombre, revela la constitución íntima de esta libertad como límite situacional.

Hemos empezado afirmando que el límite se encuentra en cada confín pero que no es un confín sino una posición extrema más allá de la cual lo que está definido propio por sus límites ya acaba de ser lo que es. De la misma manera, la situación como dimensión límite impide al hombre salir de ella sin dejar de vivir su existencia definida como “humana”. El hombre desde su nacimiento se encuentra así constituido y no puede escapar a tal condición; es su situación límite, su límite en cuanto ser situacional. Acercarse a su límite permite al hombre verse a sí mismo en su intimidad, en su íntima realidad:

en las situaciones límites tiene siempre el hombre la honda convicción de que está viviendo una experiencia que afecta a todos los demás hombres que son, han sido y serán. Los límites que se alcanzan no son los propios, sino los de la humanidad misma. Lo que se vislumbra desde estos límites es lo que es el hombre. La posibilidad de hablar de lo que el hombre sea sólo se logra, por tanto, después de una experiencia máximamente personal —nunca después de un simple raciocinio (Nicol 1996: 117).

Hay que vivir para probar los propios límites; hay que vivir para sentir la presencia condicionante del límite.

La muerte

Ya sabemos que el límite situacional puede ser atravesado sólo de una manera, un momento hacia el cual parece orientada toda nuestra existencia: la muerte. Ésta se configura como una pseudo-experiencia: no tenemos experiencia directa de ella, pero bien es algo que condiciona toda nuestra vida. La “posibilidad de la imposibilidad”¹⁵ desde la cual se origina la idea heideggeriana de un “ser para la muerte” (Heidegger 1927: §§ 51-53) es indicativa del valor que tiene tal evento en la vida del hombre. El problema, sin embargo, queda en su carácter de “pseudo”: como nos enseña Lévinas, la muerte es el sin-respuesta y esto, sobre todo, porque es la muerte de otros.¹⁶ Pero esta muerte no es una experiencia meramente biológica, sino un

¹⁵ Cf. Heidegger 1927: §§ 46-50. Sobre este problema, cf. Ugazio 1976.

¹⁶ Cf. Lévinas 1993; 1982; 1976. Sobre el problema de la muerte en la reflexión de Lévinas, cf. Chalier 1993.

problema que, a través de la muerte del otro, pretende mi respuesta en mi vida. La muerte del otro hombre me afecta y esta afección es mi única relación posible con este evento (Heidegger 1927: §§ 51-53). Contrariamente a la idea de Heidegger, por la cual sólo podemos asistir a la muerte del otro sin asumirla, Roger Mehl afirma que la experiencia de la muerte ajena “ofrece un aspecto por el cual se convierte en experiencia de nuestra propia muerte” (1956: 67), de forma que podemos tener como una experiencia particular a través de una “inferencia vivencial”. Ferrater Mora subraya el hecho de que la experiencia de la muerte ajena “revela, pues, la naturaleza de lo definitivo e irrecuperable” (1988: 126). Es en este “sentir común” frente a la muerte como experiencia de la vida en sus condiciones básicas que se entiende el significado de la experiencia del límite; experiencia que siempre se delinea como un llegar muy cercano del asunto y tener que regresar como si nos faltara el aire. Hay que reconocerlo: la vida se mueve respirando entre los límites, pero cerca de ellos ya el ambiente se hace asfixiante. Acercarse al límite no nos da ningún dato que añadir a nuestros conocimientos, la muerte ajena no produce saber, ni visión, sino una emoción, la inquietud por lo ignoto.¹⁷ No hay representación ni intencionalidad axiológica, sino, como diría Michel Henry, una afectividad sin ninguna intencionalidad.¹⁸ Emoción como *cuestión* que no implica, en su misma posición de cuestión, elementos de su propia respuesta; interrogación que se reduce al hecho de que el otro me ataña. Pues, en el acercamiento, voluntario o no, al límite, siento que el otro se manifiesta como constituyente de mi misma subjetividad, como relación fundamental en la vida, o sea en el límite que me constituye y desde el cual puedo hablar de mí mismo. La muerte como momento excepcional del cual no se sabe nada, Epicuro *docet*, muestra el límite situacional del hombre y, a la vez, define al hombre como puesto frente al “misterio” del límite, misterio que lo une a los otros hombres. Pero eso es posible sólo si, como hemos intentado mostrar, el límite se distingue de la frontera, constituyéndola pero nunca identificándose con ella.

¹⁷ Cf. Lévinas 1993.

¹⁸ Cf. Henry 1990a; 1990b.

La evidencia y el sentido común

Como nos recuerda muy agudamente Edmond Jabès, no hay misterio más grande y fascinante, entre los tantos, que la evidencia.¹⁹ La agudeza de esta afirmación reside, según mi opinión, en el reconocimiento del carácter liminar de la evidencia misma. De hecho, regresando un momentito a la cuestión de la muerte, Emmanuel Lévinas y Kostas Axelos se contraponen en la definición que intentan dar a este límite. La contraposición no se delinea dentro del reconocimiento de la “manifestación problemática de la muerte misma”, sino en la consideración del valor que tiene este límite. Dos epígonos del maestro de la Selva Negra, se atreven, porque lo consideran necesario, a definir este límite según su propia problematicidad. El griego-francés, Axelos, considera la muerte como enigma,²⁰ como momento sumamente problemático que nos invita siempre a una mayor comprensión empujándonos a la continua pregunta para intentar buscar una solución a lo largo de la historia; el judío-francés, Lévinas, en cambio, considera la muerte como misterio,²¹ momento de apertura a una posible donación de sentido que no viene sino dentro de una otredad que nos funda y en la cual, desde siempre, estamos enraizados. Sea misterio o enigma, este reflexionar acerca de la muerte nos lleva a considerar si también la evidencia manifiesta estos caracteres. ¿Por qué Jabès puede considerar la evidencia como misterio? Y, además, ¿podemos considerarla, desde otro punto de vista, también como enigma? Me parece que la evidencia también recae bajo la posibilidad, en cuanto límite gnoseológico, de ser definida como misterio o enigma, y esto propiamente por su caracterización liminar: de hecho no hay posibilidad de ir más allá de la evidencia, pero tampoco de construir evidencias sino sólo argumentaciones evidentes, siempre a partir de una evidencia preliminar. Este “preliminar”, en este punto, no es un término elegido casualmente: la evidencia siempre es preliminar y esto porque, desde siempre, ya es liminar. Así como el muro metafórico del cual hemos hablado antes a propósito de una

¹⁹ Cf. Jabès 1982.

²⁰ Cf. Axelos 1969; 1972.

²¹ Cf. Lévinas 1993.

correcta conceptualización del límite, la experiencia de la evidencia se presenta, en su pre-liminaridad, como el momento de contacto con la misma dimensión liminar: el “pre” es simplemente el instante de la evidencia, momento en que el límite gnoseológico se nos manifiesta para, luego, regresar a su posición problemática pero, a la vez, dando comienzo al conocimiento.

Si le damos la voz a la fenomenología husserliana, ya podemos ver que la gran cuestión de la evidencia, momento fundamental de la relación intencional en la cual sale a la luz la estructura constitutiva “conciencia-mundo”, se muestra y revela en toda su fuerza encarnando el “nivel básico” que ya no puede ser rebasado,²² y que ha obligado a los que se han dedicado a la misma cuestión de la evidencia en el campo de la fenomenología filosófica, intentando llegar al fondo de la temática, a seguir el camino de la dimensión misteriosa²³ o enigmática;²⁴ dejando de lado el aporte que la fenomenología ha dado, por la posibilidad de encontrar en la evidencia el punto compartido y desde donde partir, a otras ciencias humanas o de la mente, donde el gran ejemplo sigue siendo la psicopatología de Ludwig Binswanger (1965).

Puesta así, la cuestión de la evidencia manifiesta envuelve otra cuestión que hay que tomar en cuenta obligatoriamente: la del sentido común. Esta vez, aunque parece que nunca se trató de esto en las escuelas filosóficas que se juntaron bajo esta bandera, no se trataría de la *doxa* o, como en crítica husserliana, de lo que damos como adquirido sin problematizarlo. Se trataría de lo que compartimos como dado inequívocable y, por esto, evidente. La evidencia, en este caso, ya revelaría un sentido comunitario²⁵ que no impide la elaboración de una auténtica ciencia, sino que intenta buscar científicamente un *dia-logos*, o sea una razón compartida no por elección sino, por lo que hemos dicho, por evidencia. Aquí todo se hace más problemático

²² Cf. Husserl 1950, en específico las primeras tres lecciones; El mismo, *Ideen*.

²³ Cf. Henry 1990a; Marion 1997; Janicaud 1991.

²⁴ Cf. Benoist 2005.

²⁵ Cf. Nicol 1974; 1961, así como toda la producción de la tradición humanista catalana y del sentido común escocés (con particular atención a las obras de Luis Vives y de Thomas Reid).

porque otra vez estamos reconducidos al intento de buscar el origen de la evidencia que, como hasta ahora sigo sugiriendo, no puede ser encontrada ya que se trata de una experiencia liminar.

El mal

Con la cuestión del mal entramos a la problemática de una liminari-
dad que, en cuanto límite moral, se da siempre en cada acción como
sello de la limitación humana. No hay que buscar demasiado en la
historia de la filosofía para ver cómo la pregunta acerca del mal, des-
de siempre, se manifiesta como algo muy problemático y enlazado
con lo que nos impide hacer algo. Si el hecho de existir y de realizar
posibilidades se nos muestra como bien, entonces tenemos que re-
gresar a la gran pregunta: *unde malum?*

Ya queda claro que la cuestión se mueve en el campo de la moral
y que no tendría sentido plantear esta pregunta desde el mero punto
de vista ontológico, a menos que la cuestión ontológica implique la
realización, posible o menos, del ser humano, su completamiento.
En autores como Agustín, Pascal, los idealistas, etc., tal necesidad
queda bien aclarada, de una u otra manera. Siguiendo, en esto, las
sugerencias de Jean Nabert,²⁶ podemos considerar el mal como en-
raizado en la misma libertad, como la limitación fundamental que se
manifiesta originariamente ya desde la constitución del mismo yo.
Como ya reconocía Hannah Arendt, nunca nos desprendemos del
mal, ni cuando hacemos el bien, como excelentemente muestra en
sus estudios sobre el totalitarismo.

La cuestión no tiene solución en el sentido de que nunca se disuel-
ve; el mal no desaparece de ninguna manera, hasta que no llevamos
todo el problema al nivel máximo donde la dimensión filosófica se
funde con la teológica: entonces, en autores como Eckhart y en sus
“discípulos” contemporáneos como Michel Henry (1996) y Luigi
Pareyson (1995), el problema de la fuente del mal ya lleva toda la
reflexión hacia la fuente de la misma divinidad, del “Dios antes de
Dios”, de una elección que precede la misma constitución del tiempo

²⁶ Cf. Nabert 1923; 1955.

y que, desde un punto de vista fenomenológico, no podemos considerar sino sólo como posible hipótesis no observable.

Retomamos a Nabert para reconocer que la cuestión del mal siempre nos empuja a una justificación y a un trabajo de aclaración del bien; claro que se trata de un trabajo comunitario que nunca alcanza su realización completa: siempre es un aproximarse, así como siempre se trata de una experiencia liminar. La aproximación siempre hace que el sentido de esta experiencia se juegue en el orden simbólico, o sea comunicativo, y, de hecho, éste se constituye como el último punto fundamental de nuestro recorrido.

El símbolo

El orden simbólico encarna, como bien sabemos, la trama de las relaciones que llamamos humanas, porque este orden es, fundamentalmente, el orden del sentido. Por unívoco, equívoco o análogo que sea, el sentido no existe sino interpretado e insertado dentro de este orden. La secuencia, sin embargo, no es precisamente ésta: no hay una interpretación y luego una entrada en el orden simbólico, sino que todo se juega en su mismo campo. El sentido se da siempre sólo como interpretado y, por esto, expresado.²⁷ El símbolo se nos muestra como la experiencia liminar de la comunicación en su manifestarse como la unión de dos sentidos o, hasta teológicamente, de dos dimensiones. Pero esta unión no es traspaso de la una a la otra, y por ello, el símbolo se vuelve frontera particular, yo diría límite.

Desde la vida humana, lo simbólico siempre se manifiesta como límite pero dejando vislumbrar algo que sale de una oscuridad que siempre permanece tal. Esta consideración la dejamos a las conclusiones, para regresar un momento al valor liminar del símbolo. Ya en su etimología, *symbolon* indica algo que se parte para sigilar un acuerdo, así que todo el acuerdo, todo lo que se dice, todo lo que hay que respetar se queda en la zona compartida entre dos o más sujetos, pero nunca llega desde un sujeto a otro: aquí ya se ve claramente

²⁷ Cf. todos los autores que suelen adscribirse a la corriente hermenéutica, y también la obra de Eduardo Nicol.

el valor evidentemente liminar del orden simbólico. El símbolo se levanta como la barrera que trasmite, pero nunca trasmite de manera que el sujeto pueda franquearlo: funda el diálogo pero nunca permite que se vaya más allá de esto. Los sujetos se quedan a los lados y el símbolo los une y separa. Por su juntar podría aparecer como un confín, pero el hecho de que nunca se pueda franquear ya le regresa su estatus de límite.

De no ser así, ¿por qué y de dónde surgiría toda la problemática monadológica desde Leibniz hasta Husserl? Lo simbólico, el máximamente compartido, es el separador máximo, une y siempre mantiene alejados a los sujetos: es el límite comunicativo. Se podría objetar que en el contacto físico con las personas ya este límite queda franqueado. Pero, si estamos hablando del orden de la comunicación, hasta el momento de máximo contacto permitido, como el encuentro amorosamente sexual entre dos personas, lleva consigo un fondo simbólico oscuro en el que se mueve una comunicación honda pero siempre indigente de aclaración, deseos, preguntas, donde la comunicación se muestra en toda su fuerza simbólica y, por esto, limitante.

Conclusión

El hombre es liminar, el viviente entre límites y él mismo es límite de las dos dimensiones que desde siempre lo constituyen. Corporal y espiritual, biológica y mental, como se desee llamarlas, las dos quedan reunidas en un ser que se desarrolla como la manifestación de estas dimensiones simbólicamente siempre juntas y separadas. Así, el sujeto liminar, viviente en la pasión del enigma o del misterio, tendrá que re-conocer los límites constitutivos de su existencia y enterarse no sólo de su incapacidad de autosuficiencia horizontal —o sea el hecho de que cada cultura lleva consigo uno de los múltiples lados de lo humano— sino todavía de su tara interior —o sea que el sujeto viene de donde no hay luz y está orientado hacia donde, otra vez, no sale ninguna luz—. ¿Es la nada? Se me perdone el juego de palabras, pero ¡nada y nadie lo saben! El sujeto, el hombre, lleva consigo la conciencia de estos límites con profunda dificultad, lleva consigo la

insatisfacción de no poder conocer todo el exterior y de no poder conocer todo lo que él mismo es. Como el ave de Minerva, el sujeto llega después; como afirma el filósofo napolitano Pietro Piovani, “l'uomo é un volente non volutosi” (1972: 34), el hombre es un deseante que no ha querido llegar a la existencia. Es la herida profunda que el hombre lleva adentro de su espíritu, lo que Paul Ricoeur ha llamado *le cogito brisé* (1990: 22),²⁸ un sujeto que ya lleva en sí mismo el profundo límite que desde siempre lo hace sentir como sin forma, destrozado entre dos infinitos.

Tal es el valor del límite; pero hay también un valor que se origina desde este mismo límite. El hombre, por su misma herida, no puede definirse de una buena vez, y todo esto, como hemos dicho antes, siempre lo pone enfrente del misterio del límite. Ahora ya puedo aclarar que para mí se trata de un misterio. Este misterio deja salir a la luz una excedencia revelante al hombre en su misma condición de ser echado en una red de relaciones pero, a la vez, vinculado a ellas en la constitución de su misma vida y de otras vidas. No es el enigma del cual habla Kostas Axelos,²⁹ porque no esconde ninguna solución comprensible o que se manifieste a lo largo de la historia, sino un misterio porque sí deja salir a la luz pero siempre en el claroscuro, la única mirada al interior que nos está permitida. Se trata de la luz de la penumbra,³⁰ no tiene confines precisos, nada se ve de manera clara, sino únicamente la excedencia de una herida que abre el sujeto al mundo como relación. En esta abertura ya sentimos y compartimos nuestro ser como seres limitados y como seres del límite que, únicos, tienen la capacidad de generar confines y moverse como funámbulos en el espacio de las fronteras. Aquí se percibe la muerte como límite compartido y se prueba la responsabilidad de un evento que siempre nos llama a responder con nuestra vida.

Desde el límite, entonces, podemos entender la vida como excedencia que nos condiciona a vivir mucho más allá de las meras necesidades biológicas, nos empuja a vivir como seres “excesivos” frente

²⁸ Sobre este problema, cf. Jervolino 1993.

²⁹ Cf. Axelos 1969.

³⁰ Cf. para esta cuestión de la penumbra, las obras de M. Zambrano y de V. Jankelevitch.

a una naturaleza que logra satisfacer a los animales con lo suficiente. La cultura, en este sentido, es un exceso, el hombre está llamado así al exceso de la responsabilidad, responsabilidad de la humanidad, responsabilidad del otro hombre. La destrucción de la relación y de la limitación es la destrucción del hombre; hacer memoria de la excedencia es entregarse al exceso de la responsabilidad. A la famosa pregunta, ya de por sí excedente “¿dónde está tu hermano?” siempre podemos levantar los hombros y volver la cara: “¿soy yo el guardián de mi hermano?”; es verdad, pretender una respuesta sería excesivo, pero ya se ha dicho: en la auténtica vida, como “en filosofía, sólo lo excesivo tiene importancia” (Gómez 2005: 50).

Bibliografía

- ÁLVAREZ, Luz María (1999). *En torno a la obra de Eduardo Nicol*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- AXELOS, Kostas (1969). *Le jeu du monde*. Paris, Minuit.
- (1972). *Pour une éthique problématique*. Paris, Minuit.
- BALIBAR, Étienne (1998). *Droit de cité*. Paris, Poche.
- (2001). *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'Etat, le peuple*. Paris, La découverte.
- (2005). *Europe, constitution, frontière*. Paris, Edition du Passant.
- e Immanuel WALLERSTEIN (1988). *Race, nation, classe: les identités ambiguës*. Paris, La découverte, Poche.
- BENOIST, Jocelyn (2005). *Les limites de l'intentionnalité*. Paris, Vrin.
- BEUCHOT, Mauricio (2011). *Metáforas de nuestra vida*. La Huelva, Hergue.
- BINSWANGER, Ludwig (1965). *Wahn. Beiträge zu seiner phänomenologischen und daseinsanalytischen Erforschung*. Pfullingen, Neske.
- BONTADINI, Gustavo (1995). *Studi sull'idealismo*. Milano, Vita e Pensiero.
- CESA, Claudia (1981). *Le origini dell'idealismo tra Kant e Hegel*. Torino, Loescher.
- CHALIER, Catherine (1993). *Lévinas: l'utopie de l'humaine*. Paris, Michel.
- DE SANTIS, Andrea (2002). *Dalla dialettica al kairos: l'ontologia dell'evidenza in Heinrich Rombach*. Pontificio Ateneo Sant'Anselmo - Roma, Studia Anselmiana.
- FERRATER MORA, José (1988). *El ser y la muerte*. Madrid, Alianza.
- FLORENSKIJ, Pavel (1999). *Il significato dell'idealismo*. Milano, Rusconi.
- GÓMEZ DÁVILA, Nicolás (2005). *Escolios a un texto implícito*. Bogotá, Villegas.

- GONZÁLEZ GARCÍA, Manuel (1988). *El hombre y la historia en Eduardo Nicol*. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.
- HEIDEGGER, Martin (1927). *Sein und Zeit. Erste Hälfte*, Sonderdruck aus *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. 8, hrsg. E. Husserl. Halle, M. Niemeyer.
- (1954). *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, Neske.
- HENRY, Michel (1990a). *Essence de la manifestation*. Paris, Presses Universitaires de France.
- (1990b). *Phénoménologie matérielle*. Paris, Presses Universitaires de France.
- (1996). *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianism*. Paris, Seuil.
- HUSSERL, Edmund (1950). *Die Idee der Phänomenologie*. The Hague, Martinus Nijhoff.
- JABÈS, Edmond (1982). *Le livre de questions*. Paris, Gallimard.
- JANICAUD, Dominique (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas, l'Éclat.
- JERVOLINO, Domenico (1993). *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*. Genova, Marietti.
- JONAS, Hans (1979). *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt am Main, Insel Verlag.
- (1994). *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Frankfurt am Main-Leipzig, Insel Verlag.
- KIERKEGAARD, Sören (1956). *Aut Aut*. Milano, Mondadori.
- LÉVINAS, Emmanuel (1976). *Difficile liberté*. Paris, Albin Michel.
- (1982). *Éthique et infini*. Paris, Poche.
- (1993). *Dieu, la Mort et le Temps*. Paris, Grasset et Fasquelle.
- MARÍAS, Julián (1960). *Ortega. I. Circunstancia y vocación*. Madrid, Revista de Occidente.
- MARION, Jean-Luc (1997). *Etant donné*. Paris, Presses Universitaires de France.
- MEHL, Roger (1956). *Le vieillissement et la mort*. Paris, Presses Universitaires de France.
- MUÑOZ, Jacobo (2005). *La filosofía del límite. Debate con Eugenio Trías*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- NABERT, Jean (1923). *L'expérience intérieure de la liberté*. Paris, Presses Universitaires de France.
- (1955). *Essai sur le mal*. Paris, Presses Universitaires de France.
- NICOL, Eduardo (1961). *El problema de la filosofía hispánica*. Madrid, Tecnos.
- (1974). *Metafísica de la expresión*. México, Fondo de Cultura Económica.
- (1996). *Psicología de las situaciones vitales*. México, Fondo de Cultura Económica.
- (2003). *La idea del hombre*. México, Fondo de Cultura Económica.

- NICOL, Eduardo (2004). *La agonía de Proteo*. México, Herder.
- ORTEGA Y GASSET, José (1914). *Meditaciones del Quijote*. Madrid, Revista de Occidente.
- PAREYSON, Luigi (1995). *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*. Torino, Einaudi.
- PIOVANI, Pietro (1972). *Principi di una filosofia della morale*. Napoli, Morano.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2001). *Diccionario de la lengua española*. Madrid, Espasa-Calpe.
- RICOEUR, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil.
- ROMBACH, Heinrich (2004). *Antropología estructural*. Barcelona, Herder.
- SCHMITT, Carl (1972). *Le categorie del politico*. Bologna, il Mulino.
- THÉVENAZ, Pierre (1966). *De Husserl à Merleau-Ponty. Qu'est-ce que la phénoménologie?* Neuchâtel, La Baconnière.
- TRÍAS, Eugenio (1991). *Lógica del límite*. Barcelona, Destino.
- (1999). *La razón fronteriza*. Barcelona, Destino.
- TUGENDHAT, Ernst (2008). *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona, Gedisa.
- UGAZIO, Ugo (1976). *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*. Milano, Mursia.

