

REVISTA DE FILOSOFÍA

Open

Insight

Volumen III • Número 3 • Enero 2012 • ISSN: 2007-2406

❖ DIALÓGICA

Oliver Kozlarek

Antonio Caso: humanismo, religión y sociología

| Jorge Luis Navarro Campos

| *Réplica a Oliver Kozlarek*

Diego I. Rosales Meana

La objetivación de la Modernidad y su ruptura en la empatía.

Taylor, Husserl e Illich en diálogo

| Edgar Rodríguez

| *Réplica a Diego I. Rosales Meana*

❖ ESTUDIOS

Mátyás Szalay

La felicidad espiritual. Meditación sentado al pie de la Cruz

Juan Carlos Scannone S.I.

La trascendencia como intrínsecamente constitutiva de ética y política

María Dolores Illescas Nájera

Temporalización intersubjetiva y tiempo del mundo en el pensamiento de Edmund Husserl

❖ ENTREVISTA

David González Ginocchio • Mauricio Lecón Rosales

La filosofía en la sociedad de la ciencia y la interpretación

Entrevista a Alejandro Vigo

❖ RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS



Centro de Investigación
Social Avanzada

CISAV

Center for Advanced Social Research

Director: Diego I. Rosales Meana
Editor: Juan Manuel Escamilla
Redacción: Lourdes Gállego Martín del Campo
Diseño original: Juan A. García Trejo y Juan Manuel Escamilla
Formación y diseño: Juan A. García Trejo
Diseño web: Ricardo Sánchez Chávez
Producción: Francisco J. Calderón Márquez

Comité de dirección:

Eduardo González Di Pierro (*Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México*)
Rodrigo Guerra López (*Centro de Investigación Social Avanzada, México*)
Diana Ibarra Soto (*Centro de Investigación Social Avanzada, México*)

Consejo editorial:

Juan Manuel Burgos (*Universidad CEU-San Pablo, España*)
Antonio Calcagno (*The University of Western Ontario, Canada*)
Mariano Crespo (*Pontificia Universidad Católica de Chile*)
Paulette Dieterlen (*Universidad Nacional Autónoma de México*)
Anibal Fornari (*Universidad Católica de Santa Fe, Argentina*)
Miguel García-Baró (*Universidad Pontificia Comillas, España*)
Ricardo Gibu (*Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México*)
Valeria López (*Instituto Tecnológico Autónomo de México*)
Juan Carlos Mansur (*Instituto Tecnológico Autónomo de México*)
Juan Carlos Moreno (*Universidad Autónoma de Querétaro*)
Jorge Navarro (*Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*)
Carlos Pereda (*Universidad Nacional Autónoma de México*)
Rogelio Rovira (*Universidad Complutense de Madrid, España*)
Alejandro Vigo (*Universidad de Navarra, España*)

D.R.© Centro de Investigación Social Avanzada A.C., 2012.
Internet: <http://www.cisav.mx>

La revista se distribuye gratuitamente a través del sitio web. Para solicitar un ejemplar impreso, contactar al comité editorial vía correo-e a: openinsight@cisav.org. Costo: \$200.00 en México y \$20 USD más gastos de envío en el extranjero.

La Revista de filosofía Open Insight,
volumen III, número 3, enero de 2012

es una publicación editada por el Centro de Investigación Social Avanzada, A.C.
Fray Luis de León 1000, Colonia Centro Sur, Querétaro, Qro. C.P. 76090.

Tel.: (442) 245 2214, openinsight@cisav.org

Editor responsable: Juan Manuel Escamilla González Aragón.

Reserva de derecho al uso exclusivo: 04-2011-022509274200-102. ISSN: 2007-2406.

Impresa por HEAR Industria Gráfica, Calle Uno N° 101, Zona Industrial Benito Juárez
(Ampliación Jurica), C.P. 76120, Querétaro, Qro.

Este ejemplar se terminó de imprimir el 12 de febrero del 2012 con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación. Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos de la publicación sin previa autorización del Centro de Investigación Social Avanzada

REVISTA DE FILOSOFÍA

Open Insight

VOLUMEN III • NÚMERO 3 • ENERO 2012



Centro de Investigación
Social Avanzada | CISAV
Center for Advanced Social Research

■ CONTENIDO

DIALÓGICA

Oliver Kozlarek 5

Antonio Caso: humanismo, religión y sociología

Jorge Luis Navarro Campos 21

Réplica a Oliver Kozlarek

Diego I. Rosales Meana 37

La objetivación de la Modernidad y su ruptura en la empatía.

Taylor, Husserl e Illich en diálogo

Edgar Rodríguez 69

Réplica a Diego I. Rosales Meana

ESTUDIOS

Mátyás Szalay 87

La felicidad espiritual. Meditación sentado al pie de la Cruz

Juan Carlos Scannone S.I. 113

La trascendencia como intrínsecamente constitutiva de ética y política

María Dolores Illescas Nájera 129

Temporalización intersubjetiva y tiempo del mundo en el pensamiento

de Edmund Husserl

ENTREVISTA

David González Ginocchio • Mauricio Lecón Rosales 161

La filosofía en la sociedad de la ciencia y la interpretación

Entrevista a Alejandro Vigo

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Humanity's End, de Nicholas Agar, 203
por César Palacios González

Ciudad Pánico, de Paul Virilio, 211
por Natalia Stengel

Dialógica

ANTONIO CASO: HUMANISMO, RELIGIÓN Y SOCIOLOGÍA¹

Oliver Kozlarek

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

okozlarek@yahoo.com

Resumen

El objetivo de este texto es mostrar que la Modernidad ha tenido una expresión distinta en América Latina respecto de la que ha tenido en el resto de Occidente. Sobre todo en lo que respecta a la religión y el modo en que ésta es engarzada en el humanismo. Para ello, se presenta el humanismo de Antonio Caso como uno de los productos filosóficos más claros en los que existe compatibilidad entre Modernidad, humanismo y religión.

Palabras clave: Antonio Caso, humanismo, religión, Modernidad, Latinoamérica

¹ La primera versión, inglesa, de este texto fue presentada en un congreso en Egipto en 2008. Se preparó una nueva versión y una traducción especiales para *Open Insight*. La traducción es de Paloma Concha Delgado.

ANTONIO CASO: HUMANISM, RELIGION AND SOCIOLOGY

Abstract

The aim of this work is to show that Modernity in Latin America has taken a different path, in relation to the rest of Western cultures, especially when we think about religion and the ways in which it takes place in humanism. In this order of ideas, I introduce Antonio Caso's humanism as one of the main philosophical products capable of showing the compatibility between Modernity, humanism and religion.

Keywords: Antonio Caso, Humanism, Religion, Modernity, Latin America

El debate actual sobre el “resurgimiento de la religión” se refiere al hecho de que la religión ha reaparecido en la esfera pública. Como muchos autores coinciden, esto expresa a su vez la necesidad de reconsiderar el diagnóstico sobre la Modernidad. Mientras que muchos pensaban que la Modernidad consistía en un movimiento inexorable hacia sociedades cada vez más secularizadas, la comprensión actual de ésta se entiende más bien en términos de un movimiento post-secular. Sin embargo, este diagnóstico no es unánime. Otros ven en el resurgir de la religión más bien manifestaciones seculares dentro del campo de la religión misma.

Sin importar qué postura asumamos, hay algo claro en este debate: las herramientas conceptuales y teóricas que destinamos a explicar la Modernidad y a articular su orientación normativa han mostrado ser insuficientes. Éstas fallaron en proporcionar un panorama claro de las complejas redes de interacción entre las dimensiones religiosa y secular de la Modernidad.

En este escrito exploraré algunos argumentos que pueden identificarse como un diagnóstico latinoamericano de la Modernidad. Parece ser que en esta parte del mundo, la interacción entre religión y la forma secular de humanismo y del pensamiento sociológico ha dado lugar a una muy particular manera de comprender la Modernidad que tal vez pueda servir de referencia a las discusiones que sobre este tema se siguen dando actualmente también en otras partes del mundo. Lo que viene a continuación es básicamente una reconstrucción de algunas ideas del filósofo y sociólogo Antonio Caso.

Considero la postura de Caso dentro de un grupo no pequeño de ideas que evolucionaron en América Latina, en donde se mantiene un fuerte sentido religioso al mismo tiempo que los esfuerzos de modernización. Estos otros “proyectos de la Modernidad” son apenas conocidos. Sin embargo, considero que en ellos podemos encontrar mucha inspiración para pensar las diferentes “problemáticas” que la Modernidad actual plantea también en otras partes del mundo. En el pensamiento de Caso encontramos una crítica de la Modernidad que es propositiva y que aspira a una comprensión moderna (no reaccionaria) de la religión, así como una crítica *moderna* de las ciencias.

Caso sabía que las ciencias se han convertido en una realidad global. Es más: hoy en día, la ciencia es algo que pertenece a todo el mundo. Algo que se encontraba constreñido o focalizado en un solo lugar se ha vuelto global. Hoy diríamos: la globalización (y con esto no limito el término a únicamente la forma en que el proceso económico pasa por encima de fronteras geográficas o políticas) ha creado una cultura global en la que la ciencia se ha convertido en uno de los íconos más representativos.

Esto puede aplicarse también para México. En este país, se ha reconocido tanto como discutido la importancia de la ciencia durante décadas. El debate no permaneció restringido sólo al ámbito universitario ya que se consideraba a la ciencia como portadora de valores y virtudes importantes para las esferas política y social. ¿A qué valores nos referimos? Todavía hoy podemos contemplar la bandera de Brasil como una muy representativa reliquia de los tiempos en los que la ciencia era el objetivo a alcanzar en muchas sociedades latinoamericanas. Esta bandera se compone de un rectángulo verde que contiene un diamante amarillo con un círculo azul y una inscripción. Es en esta inscripción donde quiero detenerme; en ella se lee: “Orden y Progreso” y nos recuerda la importancia que tuvo el positivismo en América Latina a lo largo del siglo XIX. Pero ¿a qué se debía esta importancia?

Básicamente, he considerado dos situaciones: la primera tiene que ver con la dificultad que las sociedades latinoamericanas en general tuvieron en su camino de consolidar la unidad nacional. Aún después de haber alcanzado la independencia formal en los primeros años del siglo XIX, las sociedades latinoamericanas siguieron siendo extremadamente heterogéneas. En este contexto, el positivismo y, de forma más general, la ciencia, fueron considerados como herramientas que ayudarían a la construcción de sociedades unificadas sobre la base de una forma universal de concebir el mundo. Si la ciencia ha sido considerada como una forma universal de generar conocimiento acerca del mundo, mimetizando las leyes de la naturaleza ¿por qué no proporcionaría los elementos necesarios para organizar a su vez las realidades culturales en estas sociedades?

Otra razón de importancia para proponer a la ciencia como un conjunto de valores e ideas que darían forma a la vida política y social tiene que ver con el descubrimiento de la necesidad de contar con una ideología ordenadora de corte secular, ya que la religión que fungía como tal, había perdido credibilidad a lo largo de los procesos de modernización. Este problema no es sólo del ámbito latinoamericano, sin embargo, es ahí donde la separación Iglesia-Estado se volvió un tema social y político de la mayor relevancia. De hecho, en México, la “emancipación” de la Iglesia fue uno de los temas esenciales tanto en la lucha por la independencia a inicios del siglo XIX como en la revolución de 1910.

Desde luego, llegó a ser claro que este cambio no era nada sencillo. Permanecía el problema de que aún cuando la influencia de la iglesia como institución efectivamente se redujo, al menos “en las mentes de los mexicanos” —como subrayó el historiador Abelardo Villegas— la religión seguía manteniendo un lugar primordial. Este dato arrojaba que después de la emancipación “institucional”, la emancipación de las mentes resultaba una tarea capital (cfr. Villegas, 1992: p.12). Con esta convicción se llevó a cabo una ambiciosa reforma del sistema educativo mexicano, decretada por el presidente Benito Juárez y puesta en marcha por Gabino Barreda, profesor de medicina y filosofía, quien había sido altamente influenciado por el pensamiento de Augusto Comte. De esta manera, el positivismo se convirtió en la nueva ideología que, como se esperaba, debía poner fin a la hegemonía de la religión de una vez por todas.

Para los fines de este ensayo, puede resultar interesante recalcar que el giro positivista fue acompañado por el afianzamiento de un elevado sentido humanista. Barreda escribió: “La naturaleza deja de ser un conjunto de conceptos para tocarse en un vasto laboratorio, cuyo agente es el hombre” (cfr. Villegas, 1992: p.13). Sin embargo, otros vieron que era precisamente el positivismo el que socavaba al humanismo. Justo Sierra fue uno de los más importantes artífices intelectuales de la idea de una sociedad basada en el pensamiento científico y el “orden natural”, pero a su vez fue uno de los primeros en reconocer que el positivismo con su veneración a la razón y al conocimiento científico se convertía a sí mismo en una

nueva forma de “mito”. Para Sierra era cada vez más y más dudoso que las ciencias naturales pudieran de hecho servir de modelo válido para la generación del conocimiento.

Bajo el régimen del presidente Porfirio Díaz el positivismo se volvió en ideología fundante del estado. En México, el slogan “Orden y Progreso” también es recordado como la fórmula que justificaba un régimen autoritario incapaz de propiciar cambios, lo que finalmente desembocó en la revolución de 1910. El filósofo mexicano Leopoldo Zea escribió en la década de 1940 un libro muy importante sobre la era positivista en México, el cual explicaba que el positivismo se había convertido en un instrumento ideológico de las nuevas clases dominantes de la sociedad mexicana (cfr. Zea, 1968). Es decir, el positivismo y el endiosamiento de la ciencia fracasaron en su intento de producir una sociedad igualitaria y justa. En su lugar, las élites urbanas europeizadas contrastaban dramáticamente con los grupos campesinos. Como el historiador británico Alan Knight ha remarcado insistentemente, la revolución mexicana de 1910 no fue un movimiento que hubiese sido detonado por un grupo de ideas de alguna vanguardia intelectual, sino que fue un movimiento de “la gente pobre” (Knight, 1991: p.144). Este movimiento daba cuenta de una desconfianza contra el liberalismo y su infeliz matrimonio con el positivismo, el cual, en vez de mayor igualdad y libertad individual produjo una sociedad dividida donde las élites defendían sus privilegios (cfr. Zea, 1968: p.179).

Aunque la revolución no fue orquestada por grupos intelectuales, estuvo acompañada por un movimiento cultural e intelectual que buscaba reformular las orientaciones culturales. En especial hay que mencionar a un pequeño pero influyente grupo de intelectuales que dio en hacerse llamar Ateneo de la Juventud. El historiador mexicano Abelardo Villegas escribió que las ambiciones sociales de los Ateneístas “estaban determinadas por un peculiar enfoque, el de la moral y de la cultura, y todavía más, de la cultura como instrumento moral” (Villegas, 1992: p.36). En realidad, la recuperación de la cultura era un paso fundamental hacia el destronamiento del positivismo y su justificación de una especie de orden natural. En pocas palabras: la recuperación del concepto de cultura fue un

importante medio para poder enfocar nuevamente la atención en el ser humano.

Antonio Caso fue precisamente uno de los miembros más destacados del Ateneo de la Juventud. Filósofo y, al mismo tiempo, uno de los primeros sociólogos mexicanos y dos veces rector de la Universidad Nacional. Sus *Obras Completas* llenan 11 volúmenes. Pero sin importar si lo concebimos primordialmente como filósofo, sociólogo o servidor público, lo que se asoma en todos estos roles es un humanista. Toda su obra está llena de referencias constantes a su convicción humanista. En su ensayo programático *El nuevo humanismo*, Caso asume la tarea de tomar distancia de lo que él llamará “intelectualismo”, el cual había estado dominando la tradición filosófica de la Modernidad a partir de Descartes. Podemos preguntarnos qué era lo que le molestaba tanto a Caso de Descartes y sus seguidores. La respuesta es que él vio en Descartes el símbolo de una rama del pensamiento que fue cada vez más incapaz de comprender al ser humano en su compleja existencia multidimensional. El intelectualismo cartesiano comenzó a diseccionar al ser humano, a cortarlo en piezas, sin tener la precaución de unirlo de nuevo. El corte sujeto-objeto separa el cuerpo de la mente y arranca a su vez al ser humano del mundo de forma violenta.

Como se vio con el positivismo, el giro cartesiano dio pie a una rama del pensamiento que suponía que la verdad estaba fuera del hombre. Caso pensaba que esto, además de ser insensato, era también una forma de entender equivocadamente el mundo en el que vivimos. La verdad es mediada a través de la cultura y, en este sentido, según Caso, cada paso en dirección a la verdad debe ser al mismo tiempo un paso hacia la comprensión de las posibilidades humanas del conocimiento. Caso escribió: la verdad más fundamental de toda la filosofía es una verdad antropológica. Eso significaba también que “toda filosofía es, en cierto modo, humanismo” (Caso, 1973a: p.66).

Así, lo que Caso sostiene no es tanto una nueva filosofía; más bien parece sugerir que la filosofía debe recordar que es ella misma un hecho humano; o, dicho de otro modo, Caso denuncia que muchos filósofos parecen haber olvidado que la filosofía es un producto humano. En su ensayo *Nuestra misión humana*, Caso manifiesta lo que

a primera vista puede parecer una opinión pesimista: “El mundo no se ha acabado de hacer” (1976: p.55) y por si eso fuera poco “el hombre no se ha acabado de hacer” (1976: p.60). Sin embargo, esa falta de completud no desemboca en Caso en ningún tipo de escepticismo, sino que más bien resulta un reto moral y ético.

Generalmente, los filósofos o los teóricos sociales suelen responder a estos retos proponiendo una filosofía moral o una ética. Con eso parecen sugerir que el más alto fin del ser humano consiste en la elaboración de propuestas en este campo del conocimiento. Para Caso, sin embargo, el objetivo es distinto. Para él, la filosofía moral y la ética son sólo herramientas que dan orientación a lo que se entiende por ser humano. Para esta tarea, Caso pensaba que la axiología era de hecho más útil. La búsqueda de valores se distingue de la filosofía moral en que la primera no busca principios rectores, sino orientación “positiva” para la conducta humana. Caso explicó que esto implicaba encontrar dicha orientación en ejemplos de la vida de los hombres. El ejemplo que decidió explorar fue el de Jesucristo.

Desde esta perspectiva, humanismo y religión están ligados. Pero esto es claro sólo si la religión no está cegada por el dogma de la Iglesia y si, de igual forma, el humanismo no busca una postura radicalmente anti-religiosa. Si la religión puede proporcionar ejemplos dentro de la historia de una vida vivida de acuerdo a los valores humanos, entonces el valor de una religión en particular no se tendría que medir por el contenido de su cuerpo doctrinal, sino por el tipo de vida que la hace posible.

Para Caso, Jesús es un ejemplo que todo ser humano podría seguir si estuviera interesado en vivir humanamente. Esto significa que la biografía de Jesús puede convertirse en principio rector del humanismo. De hecho, el estudio de diversas biografías traería ventajas sobre cualquier tipo de filosofía de la historia universalista, porque ayudaría a describir lo universal que está dentro de lo singular (cfr. Caso, 1985: p. 248). Otra ventaja consistiría en que mostraría con claridad que el progreso histórico sin memoria histórica está condenado al fracaso.

El historiador Jacques Lafaye mostró que elementos muy relevantes de la tradición judeo-cristiana prevalecerían en Latinoamérica

a pesar de todas las tendencias en su contra, y “esto llega hasta el extremo —escribió Lafaye— de que incluso muchos políticos progresistas (rousseauianos, positivistas o marxistas, según las épocas) se sigan proclamando católicos, si bien su ideología es filosóficamente incompatible con la revelación cristiana” (Lafaye, 1997: p.15). Podemos estar tentados a ver una suerte de inercia en esta recurrencia de temas religiosos o incluso un signo de atraso cultural o una falta de espíritu moderno. Probablemente, ésta sería una reacción esperada: “¡Claro que la religión todavía es importante en México, porque el proceso de modernización fue truncado!”. Pero la comprensión de Caso acerca de la religión es de un talante manifiestamente moderno. Esto puede verse en el momento en que nos damos cuenta de que se basa principalmente en dos orientaciones intelectuales modernas: a la primera la llamaría “una orientación pragmática o sociológica” y a la segunda “humanista”.

Subrayar las ambiciones sociológicas de Caso puede sorprender aún a aquellos que saben que enseñó sociología y que además escribió un libro de texto sobre la materia. En México, Caso es más bien estudiado en las facultades de filosofía. Rara vez es tomado en cuenta por los científicos sociales aún cuando mucho del trabajo filosófico de Caso se encuentra en estrecha relación con su idea teórico social. Además de su libro de texto de sociología hay que tomar en cuenta al menos otros dos textos: el primero es, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (1972); y el segundo, *La persona humana y el estado totalitario* (1975). En ambos, Caso propone una filosofía social con base antropológica en la que fundamenta su conocimiento sociológico (cfr. Recaséns Siches, 1947).

No es exagerado decir que el primer libro al que acabo de hacer referencia es su obra capital (cfr. Krauze de Kolteniuk, 1990: p.77). En él, Caso desarrolla un argumento filosófico que combina elementos críticos y antropológicos en una forma tal que le permite articular una filosofía social que, además de inmune al pesimismo de Nietzsche o Schopenhauer, le sirve de punto de partida para repensar un proyecto de renovación cultural para su país. En este sentido, Caso da respuesta a un reto práctico, lo que puede entenderse como una “intervención” teórica (*Eingriff*), usando el lenguaje de Adorno.

Eduardo García Maynez reconocía ya en 1947 una arremetida humanista en todo aquello: “Su actitud fue pues pragmática, pero su pragmatismo no era un pragmatismo utilitario, sino un pragmatismo desinteresado por paradójica que la expresión parezca” y, continúa, “es el pragmatismo humanista y cristiano de la existencia como caridad” (García Máñez, 1947: p.56).

Caso distingue básicamente tres formas de la existencia por las que la vida humana se determina. La primera de estas formas de existencia es la economía. Sin embargo, la comprensión de la vida humana no puede reducirse a la pura economía sin más. Caso piensa que éste fue uno de los grandes errores del marxismo, sin mencionar que además estaría mal querer que la economía fuera la única forma de existencia humana, ya que esto significaría que todo aquello que deseáramos implicaría una lucha permanente por los recursos naturales y en contra de nuestros vínculos con la naturaleza y los otros seres humanos. Caso también decide llamar “economía” a esta forma de existencia porque refleja la comprensión de la vida (incluyendo la humana) en la que la teoría evolutiva de Darwin está basada; y Darwin está influido por la teoría del economista Thomas Malthus.

¿Qué implica todo esto para la dimensión social de la vida humana? Obvia y tristemente, que la vida social estaría dominada por un egoísmo radical. El “otro” se muestra como el enemigo debido a que ambos competimos por los mismos recursos. La vida humana, dominada por la economía promovería valores altamente antisociales. Caso escribió: “en un sentido limitado, pero muy verdadero, cabe decir que lo que nos es egoísta es estúpido” (Caso, 1972: p.9).

Aunque las sociedades actuales parecen acentuar y premiar esta actitud de egoísmo extremo, para Caso ésta no podría ser la única opción. Él ofrece una antropología social mucho más sofisticada que nos recuerda en varios momentos las ideas que Hannah Arendt presentó en *La condición humana* (1958), con la diferencia de que Caso publicó su versión original de *La existencia en la economía...* unos cuarenta años antes. Pero no olvidemos que hay también importantes diferencias entre Arendt y Caso. Donde la filósofa alemana distingue formas diferentes de acción (labor, trabajo y acción), las categorías de Caso permiten arrojar luz no sólo en aquello que los hombres hacen,

sino también en aquello que no hacen. Es decir, las categorías de Caso permiten comprender a su vez la dimensión pasiva y contemplativa de la vida humana. La segunda forma de existencia que Caso elabora trae esto a un primer plano. Se llama, precisamente, “existencia como desinterés”. Caso se inspira, antes que nada en el arte: “queda ya suficientemente esclarecido que el arte es una oposición a la vida material, un *idealismo o inmaterialismo*, una actitud palmaria de *renuncia al tener para consagrarse al contemplar*. Mientras más se renuncie se logrará mejor espíritu artístico, al punto de que, si se fuere desinteresado por todos los sentidos, se llegaría a ser el artista supremo” (1972, p.14).²

Sin embargo, no es el arte —como sería para algunos críticos europeos sobresalientes, como Adorno— aquello que representa la esfera en que Caso deposita sus esperanzas de una sociedad mejor. Caso recurre a la ética cristiana viendo en ella una tercera forma de existencia humana a la que llama “caridad”. Lo que Caso quiere decir con esto se refiere a una comprensión no institucionalizada de la ética cristiana que se basa en el ejemplo de Jesús. La existencia humana como caridad se refiere a una comprensión práctica de lo cristiano que ayuda a señalar la modalidad en que los seres humanos podemos interactuar unos con otros. Lo importante es convertir el ejemplo de Jesús en una realidad vivida.

Para evitar malos entendidos, Caso también toma distancia del catolicismo. Él llama al positivismo un “catolicismo sin espíritu cristiano”. “El positivismo —escribió— es un catolicismo sin cristianismo; es católico por su forma interna y externa de subordinación y jerarquización irrevocables. Jerarquización en la religión, la metafísica y la ciencia; jerarquización de las ciencias en un orden serial de las matemáticas a sociología; jerarquización social rigurosa y sistemática y subordinación de la ciencia al sentimiento; subordinación también de los fenómenos sociales al factor mental superorgánico; todo en el comtismo, ciencia, realidad y religión, se establece y formula en sistemas jerárquicos” (cfr. Krauze de Kolteniuk, 1990: p.58). En todo el terreno intelectual y práctico que se menciona en esta cita Caso parece ver un reto común: todos deben liberarse del positivismo.

² Las cursivas son del original.

De forma similar, el cristianismo tiene que liberarse del catolicismo. Tiene que cultivar una identidad formada por sus funciones *sociológicas*. En su libro de texto *Sociología*, Caso explica que la religión puede servir como un generador de “sentimientos colectivos” (cfr. 1973b: p.141). Esto quiere decir que la religión juega un papel importante en la constitución de una sociedad: la religión es el agente unificador de una sociedad, como Caso pretende demostrar a partir de una reflexión etimológica: “Religión, *religare*, *religio*, esto es, lazo que se ata colectivamente” (cfr. 1973b: p.141).

Esta habilidad para conectar lo singular y lo particular que lo trasciende, es lo que fascinaba a Caso de la religión en general y de lo cristiano en específico. Esta función social primaria de la religión podía ser entendida, según Caso, sólo a través de la sociología: cuando se relaciona con la religión “el sociólogo tiene que abandonar los puntos de vista trascendentales, no en verdad para negarlos, tampoco para afirmarlos, sino para explicar los hechos de la vida religiosa como fenómenos derivados de la solidaridad humana” (1973b: p.141)

Resulta claro que las ideas de Caso no se unen a los sentimientos antirreligiosos agresivos que dominaban el pensamiento europeo de esa época. Él no está de acuerdo con el dicho marxista de que la religión es el opio del pueblo, y aunque Nietzsche era una constante fuente de inspiración para Caso, también era claro que él no estaba de acuerdo con sus ideas anti-religiosas.

Al mismo tiempo, Caso no propone un regreso a un cierto tipo de mundo pre-moderno. En lugar de eso, recurre a la sociología y a la antropología para recordar que la religión juega un papel importante en la formación de las sociedades humanas, que la Modernidad renunció prematuramente a la religión, y que olvidó que el ser humano es también un *homo credulus*.

En este punto puede venir a la memoria alguna afinidad con Walter Benjamin, especialmente en su obra temprana *Diálogo sobre la Religiosidad del Presente* (2007). En efecto, la crítica de Caso a la Modernidad es tan sofisticada que trata de evitar desechar de forma prematura todo lo que la humanidad ha pensado o creído antes de la Modernidad. Podríamos encontrar ideas muy similares también en

el grupo de pensadores franceses que se formaron a finales de los años 30 en el *Collège de Sociologie*.

Como hemos visto, hay muchas semejanzas entre el pensamiento de Caso y aquél que podemos encontrar en los trabajos de autores occidentales. Eso puede resultar decepcionante para aquellos que esperan encontrar en América Latina una forma completamente distinta de pensar que refrescaría la forma occidental de comprender al hombre y al mundo. Pero no sólo en occidente podemos encontrar a aquellos que quisieran que el pensamiento latinoamericano fuese más original. De hecho, el problema que tenemos aquí es uno acerca del cual los pensadores latinoamericanos han estado conscientes desde hace tiempo. Ellos saben que las sociedades y culturas latinoamericanas son el resultado de dos procesos simultáneos: la imposición de las culturas europeas —particularmente aquellas de ascendencia católica— y, al mismo tiempo, la destrucción sistemática de las culturas prehispánicas. Las sociedades latinoamericanas son el resultado del colonialismo, y no podemos ignorar eso. Pero esta verdad histórica no es tanto un factor determinante como una fuente de reflexión sobre la identidad nacional especialmente después de la segunda guerra mundial.

Para la vida de Antonio Caso, la revolución mexicana en 1910 fue un episodio histórico mucho más importante. Como Octavio Paz manifestó en 1950, el período post-revolucionario fue un período de autoreflexión. La cuestión no era tanto quiénes somos, sino quiénes queremos ser y cómo podemos serlo. Al leer a Caso, queda claro que él pensaba en el futuro mientras trataba de resolver esas preguntas. También parecía comprender que era necesario tomar decisiones referentes a la cultura y a la tradición.

La decisión que Antonio Caso, y con él muchos otros de su generación tomó, fue a favor de una cultura occidental que implicaba a su vez al cristianismo. Él sostiene esta idea contra ambos: los europeos que buscaban encontrar inspiración y alivio en el “completamente otro” de las culturas orientales, y las corrientes latinoamericanas que proclamaban que las culturas indígenas de América deberían cobrar un papel más importante. Desde luego, la decisión que tomó Caso y la forma en que la defendió no está libre de debate. De hecho, la

exclusión de las culturas indígenas del proyecto nacional representa un problema mayor. Sin embargo, pienso que esto podría ser también puesto en perspectiva. Para Caso queda claro que todos los mexicanos eran también herederos de las culturas indígenas y que renunciar a esta parte, que debía ser considerada como propia, representaba una especie de autosacrificio.

En términos más positivos, podemos decir que Caso tomó una decisión a favor de un humanismo sin más: “el humanismo es más verdadero que el hombre, porque el hombre no existe sino como proceso, como humanización” (Caso, 1975: p.103).

REFERENCIAS

- ARENDT, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press.
- BENJAMIN, Walter. 2007. *Diálogo sobre la religiosidad del presente*, en *Obras Completas II*, Madrid, Ed. Adaba. Traducción de J. Navarro Pérez.
- CASO, Antonio. 1972. *La existencia como economía, como desinterés y como caridad (Obras Completas III)*, México, UNAM.
- CASO, Antonio. 1973a. *El nuevo humanismo*, en: Antonio Caso. *Obras Completas II*, México, UNAM, 1973, pp.65-71.
- CASO, Antonio. 1973b. *Sociología (Obras Completas XI)*, México, UNAM.
- CASO, Antonio. 1975. *La persona humana y el estado totalitario. El peligro del hombre (Obras Completas VIII)*, México, UNAM.
- CASO, Antonio. 1976. “Nuestra misión humana”, en: Antonio Caso. *Obras Completas IX*, México, UNAM, pp. 55-62.
- CASO, Antonio. 1985. “Biografía e historia”, en: *Obras Completas X*, México, UNAM, pp. 247-249.
- GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo. 1947. “Antonio Caso, pensador y moralista”, en Centro de Estudios Filosóficos (ed.), *Homenaje a Antonio Caso*, México, Editorial Stylo, pp. 41-56.
- KNIGHT, Alan. 1991. “Intellectuals in the Mexican Revolution”, en Roderic A. Camp, Charles Hale, Josefina Zoraida Vázquez (eds.). *Los intelectuales y el poder en México*. México/Los Angeles, El Colegio de México/UCLA Latin American Center Publications, pp. 141-171.
- KRAUZE DE KOLTENIUK, Rosa. 1990. *La filosofía de Antonio Caso*, México, UNAM.
- LAFAYE, Jacques. 1997. *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades iberoamericanas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- RECASÉNS SICHES, Luis. 1947. “La filosofía social de Caso”, en Centro de Estudios Filosóficos (ed.), *Homenaje a Antonio Caso*, México, Editorial Stylo, pp. 289-311.
- VILLEGAS, Abelardo. 1992. *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Zea, Leopoldo. 1968. *El positivismo en México*, México, Fondo de Cultura Económica.

RÉPLICA A ANTONIO CASO: HUMANISMO, RELIGIÓN Y SOCIOLOGÍA DE OLIVER KOZLAREK

Jorge Luis Navarro Campos
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla
jorgeluis.navarro@upaep.mx

Resumen

El objetivo de este texto es poner sobre la mesa algunos argumentos de Oliver Kozlarek acerca del papel que la religión juega en el humanismo latinoamericano. Particularmente, en el humanismo de Antonio Caso. La relación entre humanismo y religión es de gran importancia en nuestro tiempo llamado por muchos “post-secular”. En este sentido, explorar las relaciones entre ciencia y religión, cultura secular y religiosidad, humanismo y cristianismo, abre interesantes perspectivas sobre este “asunto de nuestro tiempo”.

Palabras clave: Humanismo, religión, cristianismo, Modernidad, Caso.

REPLY TO “ANTONIO CASO: HUMANISM, RELIGION
AND SOCIOLOGY” OF OLIVER KOZLAREK

Abstract

I discuss in this paper some arguments of Oliver Kozlarek relative to the role that religion plays in the Latin American humanism, particularly in Antonio Caso's humanism. The relationship between humanism and religion is of great relevance in our time, called by some people “post secular”. In this sense, exploring the relationship between science and religion, secular culture and religiosity, humanism and Christianity, opens relevant perspectives for this “issue of our time”.

Keywords: Humanism, Religion, Christianity, Modernity, Caso.

En este artículo sigo el planteamiento de Oliver Kozlarek en *Humanismo, Religión y Sociología en América Latina* (2012), sobre el cual haré algunas observaciones incidentales con las que posiblemente se amplíen o se enriquezcan algunos argumentos. Después intentaré individuar algunas observaciones críticas.

De entrada, puedo decir que comparto la idea de que la ruptura o la conflictividad entre Modernidad y religión es —tomando prestada la expresión a Ortega— “el tema de nuestro tiempo”. Contrario a la proclama del positivismo decimonónico, la religión no es algo que quedó entre las antigallas del pasado. Ya “el filósofo del Escorial”, el mismo Ortega, pasado apenas el primer cuarto del siglo XX, había advertido el alejamiento de una era de *odium Dei*, “de gran fuga lejos de lo divino, en que esa enorme montaña de Dios llega casi a desaparecer del horizonte. Pero al cabo [...] emerge a sotavento el acantilado de la divinidad. ¡Dios a la vista!” (1993: p.493) y así, se presiente no sólo una reviviscencia de la estricta religiosidad, como fe, plegaria, culto, etc., sino el asomarse de la figura de la divinidad en ámbitos de carácter secular. Reaparece, lo que Ortega llama, “un Dios laico o flanco laico de Dios” (1993: p.494), que atañe a las “preguntas fundamentales” que ya en ese momento comienzan a asaltar a la ciencia y a la convivencia humana: en efecto, “todas las ciencias particulares, por necesidad de su interna economía, se ven hoy apretadas contra esa línea de sus propios problemas últimos, que son, al mismo tiempo los primeros de la gran ciencia de Dios” (1993: p.496).

Además comparto una observación inicial del profesor Kozlarek, que me parece absolutamente decisiva: “las herramientas conceptuales y teóricas que destinamos a explicar la Modernidad y a articular su orientación normativa han mostrado ser insuficientes” (2012: p.1). Pero estas herramientas teórico-conceptuales, de ordinario son las herramientas con las que el mundo moderno se ha construido: ciencia, tecnología, ideología. La crítica a la Modernidad implica una ruptura epistemológica, tal vez la creación de nuevos paradigmas del saber, que no excluyan sino que incluyan la posibilidad de comprender la religiosidad y las realizaciones históricas de las religiones, su inserción y su relevancia en la cultura y las ciencias.

En el debate actual sobre la Modernidad, la reaparición de lo religioso en la esfera pública es motivo de diversas lecturas e interpretaciones porque está en juego el significado de la Modernidad o de la modernización, precisamente en tanto que ésta se identifica con el proceso secularizador. Kozlarek nos ofrece explorar “algunos argumentos que pudieran identificarse como un diagnóstico latinoamericano de la Modernidad”, porque en estas latitudes “la interacción entre religión y la forma secular de humanismo ha dado lugar a una muy particular manera de comprender la Modernidad” (2012: p.1). De esta comprensión latinoamericana de la Modernidad se podría esperar que sirva de referencia en las discusiones del *tema de nuestro tiempo*.

Estas afirmaciones suscitan mi interés como filósofo y como latinoamericano. Comparece a este propósito la figura de Antonio Caso a quien Oliver considera un pensador “dentro de un no pequeño grupo de ideas que evolucionaron en América Latina, en donde se mantiene un fuerte sentido religioso al mismo tiempo que los esfuerzos de modernización” (2012: p.2).

Es oportuno recordar el papel de la ciencia en la formación de la mentalidad modernizadora, y especialmente el papel que jugó el positivismo en América Latina y en México como ideología legitimadora del proyecto político del liberalismo triunfante y como método de conocimiento para la planeación y la construcción social. Además, la ciencia, y no la religión, podría dotar de legitimidad a una ideología secular ordenadora. El positivismo enarbolaba la bandera de la modernización, es decir, del progreso y proclama la superación de la edad mítica o religiosa. El positivismo en México ha disputado a la Iglesia católica su influencia “en las mentes de los mexicanos”. Por su parte, Leopoldo Zea, en su estudio sobre el positivismo en México, señaló que éste fue algo peculiar: fungió como una ideología —una ideología importada— que ha servido a los fines de un grupo político en el poder. Una ideología que fue pensada en otro lugar y en otras circunstancias. Se puede decir que la ideología positivista en México ha servido más para la simulación y para justificar los intereses de dominación del porfirista, que para construir una sociedad igualitaria y justa (cfr. Paz, 2000).

En los albores del siglo XX, un grupo de intelectuales, reunidos en el Ateneo de la Juventud, dio cauce a una aguda crítica a la filosofía del régimen y se conectó de este modo con el estado de malestar y la efervescencia social que desembocarían en la Revolución. Antonio Caso es una de las figuras prominentes del *Ateneo* y el humanista en el cual Kozlarek explora, como ya se dijo, una visión peculiar de religión y humanismo moderno.

El humanismo de Caso se distancia del intelectualismo cartesiano. Caso parte de una crítica epistemológica y no de una lectura confesional, religiosa, ni anti*ilustrada* de la Modernidad. El modelo cartesiano del saber que disecciona la realidad en problemas cada vez más simples, acaba por impedir la comprensión de lo humano como realidad multi-dimensional. En el mundo de los objetos materiales, de la *res extensa*, no está el hombre como tal. El positivismo asume la misma perspectiva cartesiana y se olvida que toda empresa científica es una obra humana, que la ciencia pertenece a la dimensión cultural del ser humano. Por tanto, el valor del conocimiento científico no descansa *exclusivamente* en la validez de sus leyes y de sus contenidos objetivos, sino que hay que situarlo al interior de la vida y de la cultura humana. Aquí se juega, a mi entender, algo crucial. El humanismo de Caso parece descansar no sobre una idea o una construcción teórica, sino sobre un dato antropológico incontestable: *primum vivere*, lo primero es vivir (cfr. 198, p. 5). La vida humana no es un dato biológico, sino de un dato estrictamente antropológico.

El humanismo positivista, como otros humanismos modernos, reposan sobre grandes constructos ideológicos: la humanidad como divinidad, la humanidad en la utopía igualitaria, la diosa razón, de igual manera que el progreso, la raza o la nación son grandes abstracciones, ídolos con los que la Modernidad ha podido construir sus propios mitos.

Pero el hombre no puede vivir una vida humana sin saber cómo orientarse en la existencia. Así lo piensa Caso: “Sin saber nada de las cosas, o casi nada de las cosas, hemos vivido siempre. No podemos vivir, en cambio, sin saber cómo es bueno vivir. La moral o teoría de la significación de la vida, doctrina del deseo y de la voluntad es más importante que el análisis matemático, las fórmulas lógicas y las ciencias naturales e históricas” (Caso, 1985: p.5).

“El mundo está incompleto... el hombre también lo está”. Estoy casi tentado a decir que esta situación de hombre es también un dato antropológico y no una doctrina o un concepto. Y no estoy seguro de que Caso lo piense así. De cualquier manera, el humanismo de Caso descansa sobre esta convicción. El hombre está incompleto y la tarea de la vida, es decir, la vida misma, es completarse, hacerse humano. En esto consiste el humanismo: “no somos un *factum* sino un desarrollo, un llegar a ser, un proceso perenne, morimos y renacemos en los episodios de la historia...” (p.185). Desde la *Oratio de hominis dignitate* de Pico de la Mirándola, éste es un tema constante en el humanismo moderno, un tema con diferentes interpretaciones y justificaciones. Ni la ciencia ni el progreso material son, por tanto, una meta, sino una herramienta con la cual el ser humano se abre camino hacia su íntegra humanidad. También en esto Antonio Caso es un moderno.

La modernidad de Caso también aflora en su visión de México y del momento particular por el que transita la sociedad mexicana: la Revolución Mexicana. Escuchemos esta proclama:

¡Idealistas que os empeñáis en la salvación de la República, volved los ojos al suelo de México, a los recursos de México, a los hombres de México, a nuestras costumbres, a nuestras tradiciones, a nuestras esperanzas, y nuestros anhelos a lo que somos en verdad! Sólo así nos conduciréis a un estado mejor (...) Para salvarse es preciso ante todo saber lo que somos en verdad (p. 202).

No obstante las alusiones a “nuestro pasado” y “nuestras costumbres”, Caso reivindica la República: ¡salvar la república! No se trata entonces de conservadurismo ni de una regresión histórica que además resultaría absurda, sino de asumir la propia identidad para construir el futuro.

Más aún, el talante moderno de Caso es inequívoco en su apuesta democrática. En 1913 en *El conflicto interno de nuestra democracia* escribió que:

El mundo contemporáneo se gobierna democráticamente o tiende a hacerlo por modo incontrastable a causa de una de esas razones capitales que, gracias a su evidencia ahorra ulteriores desarrollos y corroboraciones subsidiarias: en virtud de que no puede gobernarse de otro modo (p. 219).

Han desaparecido los criterios tradicionales para fincar la legitimidad del poder y de las instituciones políticas y en su lugar el mundo contemporáneo ha colocado el único respeto que “constituye la fuente inequívoca de la soberanía, la masa humana, el pueblo” (p. 220). La lectura de la historia implícita en esta convicción se distancia evidentemente de las lecturas tradicionalistas y contrarrevolucionarias que a finales del siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX ya circulaban por Europa y América Latina. La democracia no sólo es necesaria, también conlleva un ideal político: “Así, pues, la democracia, que por motivos incuestionables tiene que ser la fórmula política única de los tiempos modernos, es al mismo tiempo una necesidad ingente y un ideal insuperable” (p. 221).

La marcha de la historia no sólo acredita la actual solución democrática, en ella también se verifica la marcha del ser humano, ser incompleto, hacia su plenitud. La vida democrática y la construcción de un orden secular, es decir: un orden en el que el pueblo pueda tomar a su cargo la convivencia civil, la creación de instituciones y la solución de sus problemas concretos, sólo es posible gracias a la democracia, a pesar de todas sus imperfecciones; es deseable. Hay aquí implícita una idea de secularización que no está centrada en una disputa con la religión, a pesar de que parezca inevitable el conflicto con ciertas instituciones religiosas. Es deseable y no representa una idea estrictamente moderna, buscar una legítima separación entre lo del César y lo de Dios.

Volvamos a retomar la exposición de Oliver Kozlarek. El humanismo de Caso, es decir, el hombre en marcha hacia su “completez” dispone de la ciencia, de la cultura, de la filosofía y de la moral como instrumentos de su realización, en una suerte de “pragmatismo no utilitario”. La relación entre humanismo y religión, de acuerdo con la exposición de Oliver, se apuntala sobre la distinción entre

axiología y ética. La ética proporciona principios rectores a la conducta humana, la axiología proporciona una orientación “positiva” y por ello resulta más útil. Tal orientación no se encuentra en las ideas, o en principios, sino en ejemplos de vida y para Caso el ejemplo es Jesucristo.

De este modo en *Antonio Caso: humanismo, religión y sociología* están ligados y tal vinculación, subraya Kozlarek, es posible “sólo si la religión no está cegada por el dogma de la Iglesia y si, de igual forma, el humanismo no busca una postura radicalmente anti-religiosa” (2012: p.6) . Sobre esto quiero volver más adelante.

La religión puede aportar ejemplos de vida en armonía con los valores humanos y así el valor de la religión se mide no con los dogmas que sostiene, sino con el tipo de vida que hace posible. Jesús es un ejemplo que todo ser humano puede seguir si está interesado en vivir humanamente.

Un paso más y entramos en la sociología de Caso, que Oliver caracteriza por estar fundada en una filosofía social de base antropológica. En *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, la “obra capital” de Caso se da cuenta de esa antropología subyacente a la filosofía social.

La vida es economía: significa que tiene una dimensión utilitaria, orientada a la satisfacción egoísta de las necesidades vitales. La vida como desinterés, manifestada en el arte, en cambio, introduce una oposición a la vida material: idealismo, antimaterialismo, actitud de renuncia, actitud contemplativa. Pero no es en el arte, sino en la caridad en donde se pueden fundar nuestras esperanzas de un mundo mejor. La caridad es una comprensión práctica de lo cristiano que ayuda a señalar la dirección en la que los seres humanos podemos interactuar unos con otros. Esta noción de la caridad la sitúa al nivel de un valor ético, es decir, de un valor de acción.

Viene después una crítica al catolicismo en el que Caso descubre una cierta similitud con el positivismo. El cristianismo ha de liberarse del catolicismo, cultivando su identidad a partir de sus funciones sociológicas. Esta misma línea de discurso trae a colación la interpretación que Caso hace de la etimología de la palabra “religión” como “religar”, como lazo que une lo colectivo. Es decir, en la

perspectiva sociológica que Caso asume, el significado de la religión como relación con lo trascendente no es relevante, lo relevante es su función de ligazón o de producir solidaridad social. Dejo aquí la presentación que Kozlarek nos ha hecho que me permite hacer las siguientes consideraciones y comentarios.

1. En general, me parece que puedo coincidir con Caso, visto a partir de esta presentación que nos ha hecho Olivier Kozlarek, en lo que corresponde a la formulación de un nuevo humanismo, que se formula a partir de una crítica epistemológica a la Modernidad y sus métodos. En especial, me entusiasma descubrir en Caso un tema que me ha estado rondando en los últimos años y que es precisamente la perspectiva de “la persona en acción”, o también del racionvitalismo orteguiano, como un punto de vista no racionalista que puede reasumir lo más valioso de la Modernidad sin menoscabo de otras tradiciones intelectuales.

2. Agradezco a Oliver que nos haya invitado a mirar como de trasluz a aquel formidable grupo del Ateneo de la Juventud, que intentó “pensar la Revolución”, su significado histórico y cultural y llegó a incidir hondamente en muchas generaciones: Caso, Vasconcelos, Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, etc. Sea dicho sin ánimo de regatear merecimientos a otros personajes que aspiraban a convertir aquellos cambios sociales en una oportunidad para un nuevo México, más justo y más humano.

3. En cambio, las alusiones que hemos escuchado sobre el modo como Caso comprende la religión, su papel y su importancia, me dejan menos satisfecho. Aquí me parece que se encuentra la parte más polémica. Intentaré ser lo más directo posible. La relación entre Modernidad y religión no puede hacerse comprensible sin clarificar el significado de ciertas palabras. No se trata de precisiones meramente conceptuales, sino de restituirles su valor dentro de la vida humana. Hay ciertas palabras que no se pueden usar indistintamente, sin correr el riesgo de confundirse. Me refiero en particular a palabras como: “religión”, “sentido religioso”, “creencia”, “dogma”, “Iglesia”,

“cristianismo”, “catolicismo”, incluso palabras como “laicismo” y “secularismo” necesitarían una clarificación crítica, sobre todo cuando funcionan como palabras legitimadoras o como descalificaciones.

Si el sentido religioso es una dimensión del hombre que lo impulsa a buscar el significado total de la existencia, expresado en el deseo de verdad, de justicia, de belleza, etc. (cfr. Giussani, 2010), entonces la cuestión no consiste propiamente en conciliar humanismo y religión. En su forma fundamental, la experiencia religiosa es la experiencia de una dependencia radical del hombre y del mundo, que se confirma en la experiencia de lo sagrado; una experiencia que, recordando una reflexión de Max Scheler, es la experiencia de un don, de una *revelación*, una manifestación de lo sagrado: “*Revelar* quiere decir aquí lo contrario de todo ser imaginado, inferido, abstraído. Significa que al hacerse el ser absoluto por sí y ante sí diáfano, transparente en un objeto empírico, de ser relativo, sólo por esta transparencia hace resaltar al objeto en cuestión sobre todos los demás” (Scheler, 1940: p.112). Se halla el hombre no ante sus propios sentimientos o representaciones sino ante un objeto singular, el *ens a se*: “en virtud de los actos religiosos naturales, ve, piensa y siente el hombre... que se le abre (se le revela) un ente que posee al menos dos determinaciones esenciales: es ente absoluto y es santo” (Scheler, 1940: p. 113).

El problema es evidenciar que esta dimensión pertenece al hombre, al *homo religiosus*, a pesar de que se halle oscurecida o censurada. Por contraste se podría afirmar que el humanismo ateo no sólo es antirreligioso, sino antihumano. En esto me parece que el humanismo de Caso coincide.

4. La reivindicación de las religiones históricas requiere otros instrumentos de comprensión. Si la palabra “religión” se usa para nombrar las religiones como sistema de prácticas, rituales, códigos morales, creencias, formas de vida, sus ministros e instituciones, se puede partir de un dato sociológico elemental: las religiones forman parte de la experiencia humana en sus vertientes comunitarias y colectivas. Las religiones en general no son instituciones privadas, sino colectivas. En la historia vemos surgir pueblos cuya identidad se

forma en el crisol de la religión. La religión pertenece al dinamismo esencial de una cultura y constituye su núcleo más íntimo. Por otra parte, la religión no es puro “pegamento social”. Los pueblos viven y se mueven en torno a lugares, acontecimientos y objetos en los que encuentra un punto de contacto con lo santo. Pero lo santo, según lo vio Scheler, no es un valor que el hombre pueda crear, no es precisamente un valor de acción. Por eso no es un valor ético. Hay un gran peligro de instrumentalización de lo sagrado cuando se reduce a categorías de acción. Es perfectamente comprensible y en cierto modo saludable el criterio *pragmático* en el que, desde el punto de vista sociológico, las religiones deben mostrar su capacidad de generar humanidad, es decir, que no alienan al hombre. Pero la religiosidad parece *descentrar* al hombre de sí mismo, es la *inquietudo cordis*, que lo obliga a una apertura hacia la trascendencia. En el estudio sobre lo sagrado de Julian Ries (1989) se ponen de manifiesto los cambios metodológicos y las sorprendentes conclusiones que las ciencias humanas han hecho sobre este tema y sobre el *homo religiosus*, por ejemplo en referencia a Rudolf Otto:

Como historiador de las religiones Otto intentó hallar un camino de investigación fundado simultáneamente en los datos históricos y en la experiencia religiosa vivida [...] demostró que el estudio científico de las religiones estaba falseado desde el momento en que se operaba la reducción de lo religioso a lo social, a lo cultural (Ries, 1989: p. 268).

O, en referencia a Eliade:

Lo sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia humana (y) la experiencia religiosa se presenta como la experiencia esencial del hombre. El *homo religiosus* no es un desviado ni un “alienado” [...] Eliade ha insistido en el papel fundamental de lo sagrado como elemento mediador entre la realidad trascendente y el hombre religioso (p.269).

Sin embargo, el conflicto entre Modernidad y religión se alienta desde otras pretensiones: el mundo moderno ha surgido de una crítica a la religión, pero ahora, desde los acontecimientos trágicos de la primera mitad del siglo XX, estamos convencidos de que también es necesario emprender la crítica al Estado moderno y a la ideología que lo justifica; en especial cuando éste se asume como instancia determinante de un proyecto de hombre, cuando se concibe como “Estado ético”, capaz de definir el bien y el mal.

5. Me detengo sobre la idea de que “*el cristianismo ha de liberarse del catolicismo*”. Tratando de no encallar en problemas más o menos circunstanciales que motivan y hasta justifican ciertas posturas anticlericales, me parece que es necesario ampliar los horizontes para evaluar el significado histórico, cultural y religioso del catolicismo. Y esto además es de una importancia capital para los pueblos latinoamericanos, en los que el catolicismo ha sido un ingrediente esencial de su formación histórica. No se trata de justificar sino de comprender. Necesitamos reconocer lo católico desde una perspectiva de fondo, para lo cual se requiere de una mínima “simpatía con el fenómeno”, es decir, con lo católico. Permítanme mostrar un ejemplo de este reconocimiento simpático del catolicismo acudiendo de nuevo a Ortega, cuya imparcialidad en este asunto está acreditada por sus orígenes liberales y su talante “anticlerical”, sin rabia y sin fanatismo. Escribió Ortega con un cierto aire de reclamo:

Nunca se repiensa (entre nosotros) con noble y efectivo esfuerzo la magnífica tesis católica, a fin de aproximarla a nuestra mente actual, o bien con ánimo de mostrar concretamente su fertilidad en tal o cual cuestión [...] Contrasta superlativamente con la egregia labor que durante estos mismos años están haciendo los católicos alemanes. Hombres como Scheler, Guardini, Przywara se han tomado el trabajo de recrear una sensibilidad católica partiendo del alma actual. No se trata de renovar el catolicismo en su cuerpo dogmático (“modernismo”), sino de renovar el camino entre la mente y los dogmas. De este modo han conseguido sin pérdida alguna del tesoro

tradicional alumbrar en nuestro propio fondo una predisposición católica, cuya latente vena desconocíamos (1994: p.565).

Ortega es un pensador laico que se reconoce heredero del liberalismo moderno y que habla para el mundo académico español y para el gran público de su tiempo. Aún así puede referirse con acentos tan positivos a ciertos notables pensadores católicos, incluido Max Scheler, quien por entonces había profesado su adhesión al catolicismo. *Mutatis mutandis* el reproche también vale para nosotros que asumimos que la “tesis católica” no existe y ni remotamente podemos imaginar que sea “magnífica”. Magnífica es también para alguien cuyo interés no es hacerse creyente sino porque presiente que en su acercamiento podría descubrir su fecundidad y su originalidad ante las cuestiones que nos incumben y urgen a todos, creyentes o no. La magnífica labor de recrear una sensibilidad católica, partiendo del alma actual, de algunos pensadores católicos es, para Ortega, la posibilidad de ver el catolicismo no como fuga hacia el pasado, como nostalgia, sino como una sensibilidad que puede corresponder a la situación del hombre contemporáneo. De modo que, así, Ortega califica de “egregia” la labor de los católicos alemanes —la de Guardini, Pryzwara y Scheler. En especial, destaco este último que figura entre los pensadores a los que Caso se ha acercado, y al final el pensador español está dispuesto a confesar que ha descubierto en él mismo una predisposición católica. Con esta digresión sobre Ortega y el catolicismo he querido mostrar que para un pensador moderno atento a las fuerzas que bullen en su tiempo, en el catolicismo se puede descubrir mucho más que una burocracia religiosa sancionadora de dogmas.

6. Una última observación. La religión no es ética. Es necesario respetar la especificidad de cada una de ellas, y aún cabría la necesidad, en el universo de lo religioso, de establecer lo “específico cristiano”, o eso que Giussani (2006) llama la “pretensión cristiana”. Por ello mismo, me resisto a aceptar la identificación entre caridad y solidaridad, sobre todo cuando ésta se interpreta como “pagamento social”. Quizá no haya nada que mueva más a la solidaridad que la

caridad, pero aún así es necesario “distinguir para unir”. En la comprensión de la caridad cristiana hay que tener presente que en primerísima instancia es la experiencia de un “gran don”. El hombre se descubre a sí mismo y a su prójimo porque se descubre amado por Otro, afirmado incluso cuando no tiene integridad ética. Si la eticidad es la última realización de lo humano, al hombre le aguarda la desesperación, como ya lo mostró Kierkegaard, porque de ella no obtiene respuesta a sus límites ni a sus defecciones morales. También encuentro una dificultad de fondo en centrar la religiosidad en la ejemplaridad de Cristo. Ya hace algunos siglos San Agustín en debate con los pelagianos les reprochaba: “éste es el horrendo y oculto veneno de vuestro error: que pretendéis hacer consistir la gracia de Cristo en su ejemplo y no en el don de su Persona”. (*Contra Iulianum*, VI, Pl. 45) La experiencia del otro, del próximo como un don, como un tú que me constituye, que me abre a otra vida, en la fraternidad y en el amor, es más que solidaridad; apunta no sólo a una antropología, sino a una nueva ontología del ser personal como don y gratuidad.

Estas observaciones las hago sin ánimo de restar merecimientos a Caso ni a nadie, las hago porque me parece que ayudan a ampliar el horizonte de nuestra reflexión, y las hago deseando incorporarme al camino de aquel grupo de mexicanos que soñaron con una nueva realidad para México: más justa, más libre y más humana.

REFERENCIAS

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Iulianum* en *Opera Omnia*, Editio Latina, PL 44. El texto está disponible en http://www.sant-agostino.it/latino/contro_giuliano/index2.htm
- CASO, Antonio. 1985. *Antología Filosófica*. México, Biblioteca del estudiante universitario, UNAM.
- GIUSSANI, Luigi. 2006. *Los orígenes de la pretensión cristiana*. Madrid. Ediciones Encuentro.
- GIUSSANI, Luigi. 2010. *El sentido religioso*. Editorial Jus/Conspiratio, México.
- KOZLAREK, Oliver. 2012. "Humanismo, religión y sociología en América Latina". En *Open Insight*, enero 2012, vol.III (n.3), pp. 5-19 .
- ORTEGA Y GASSET, José. 1993. "¡Dios a la vista!" en *Obras completas 2*. (2da.reimp) Madrid. Alianza Editorial.
- ORTEGA Y GASSET, José. 1994. "Un Diálogo", en *Obras completas 3*. (2da.reimp.) Madrid. Alianza Editorial
- PAZ, Octavio. 2000. *El laberinto de la soledad*. México, Fondo de Cultura Económica.
- PAZ. Octavio. 2009. *Peregrino en su patria*. México, Fondo de Cultura Económica.
- RIES, Julian. 1989. *Lo sagrado en la historia de la humanidad*. Madrid, Ediciones Encuentro.
- SCHELER, Max. 1940. *De lo eterno en el hombre*. Madrid, Revista de Occidente.

LA OBJETIVACIÓN DE LA MODERNIDAD Y SU RUPTURA EN LA EMPATÍA. TAYLOR, HUSSERL E ILLICH EN DIÁLOGO

Diego I. Rosales Meana

Centro de Investigación Social Avanzada

diego.rosales@cisav.org

Resumen

Este trabajo está dividido en dos grandes partes. En la primera, planteo la problemática de la objetivación de la persona en la Modernidad. A partir del diagnóstico de algunos filósofos como Taylor, Husserl o Illich, explico algunos de los aspectos de la racionalidad moderna que contribuyen a tal objetivación, a saber: la matematización galileana, el dualismo, la razón instrumental, y la prevalencia de la economía. En la segunda parte intento proponer, desde una perspectiva fenomenológica, a la empatía como uno de los factores que componen una alternativa de racionalidad que permita comprender al ser humano no como un objeto sino como una persona.

Palabras clave: Modernidad, empatía, racionalidad, subjetividad, persona

THE OBJECTIFICATION OF MODERN RATIONALITY AND ITS RUPTURE WITH EMPATHY. TAYLOR, HUSSERL AND ILLICH IN DIALOGUE

Abstract

This work is divided in two big sections. In the first one, I establish the problem of the objectification of the person in modernity. From the diagnosis of some philosophers like Taylor, Husserl or Illich, I explain some of the main aspects of modern rationality that contribute to that objectification: *i.e.* galilean mathematization, dualism, instrumental reason and prevalence of economy. In the second part I try to propose, from a phenomenological perspective, empathy as one of the factors that constitute an alternative of rationality that allows us to understand human being not as an object but as a person.

Keywords: Modernity, Empathy, Rationality, Subjectivity, Person

“Creo que nada puede ser más maligno
que el propósito de institucionalizar la hermandad”
Leszek Kolakowski

1. La objetivación de la Modernidad

“Mientras que, como semejantes a las marejadas del océano, todas las producciones de las civilizaciones del pasado subían y bajaban a la vez, como de común acuerdo y sin dislocarse —el saber productor del bien, que producía lo bello, a la vez que lo sagrado iluminaba todo—, ante nosotros encontramos en efecto lo nunca visto: la explosión científica y la ruina del hombre. He aquí la nueva barbarie que no es seguro que esta vez pueda ser superada.” (Henry, p.17) Así comenzaba Michel Henry su libro sobre *La barbarie*. El diagnóstico no era fatal, pero sí bastante desesperanzado. Henry situaba la crisis de la cultura, la crisis humanitaria de la humanidad como un momento alcanzado en el proceso histórico que quién sabe si seríamos capaces de revertir.

La Modernidad había traído consigo una deshumanización tal, a pesar del desarrollo científico, que sólo Dios sabe si estamos o no en condiciones de volver a hacer de este mundo un lugar más habitable. No se trata de hacer un diagnóstico del mundo moderno como un mundo insoportable, porque tampoco es el caso. La ciencia, la tecnología y la democracia traen enormes beneficios para la vida humana. Pero es necesario juzgar críticamente el proceso histórico para poder interpretar sus signos adecuadamente. Si creemos ciega, míticamente, en la Modernidad y sus productos, corremos el riesgo de que, en la vida cotidiana, éstos se metamorfoseen en los monstruos que la razón de Goya soñó y construyamos un mundo más bien inhumano.

Esta Modernidad consiste no solamente en un momento histórico o en una época determinada, sino que, considerada desde el

punto de vista filosófico, consiste en la convergencia de múltiples procesos culturales y racionales, en los que el paradigma de la vida y las concepciones del mundo se han ido transformando. Muchos son los aspectos que constituyen a la racionalidad moderna. Éstos han ido desplegándose a través del tiempo y han cobrado expresión a través de diversas instituciones sociales, políticas, culturales y familiares. Sin embargo, también muchas de estas instituciones modernas han caído en crisis.

En este ensayo haré un análisis de algunos de los aspectos que constituyen a la racionalidad moderna, centrándome especialmente en los que tienen que ver con el mito del progreso tecnológico y científico para comprender por qué y en qué consiste la crisis de la Modernidad y cómo podríamos salir de ella.

1.1. Matematización galileana

En primer lugar, hablemos de la matematización de las ciencias. Para comprender este proceso es preciso partir de una comprensión, aunque sea somera, de la comprensión natural, precientífica del mundo. La experiencia del no-científico, de cualquier persona común en su vivir cotidiano, está llena de significados, de valores: la realidad tiene ciertos matices. Se percibe el mundo desde una subjetividad, desde una conciencia que piensa en sus propios problemas y que lo interpreta desde su historia. Esto no quiere decir que haya muchos mundos. Solamente quiere decir que hay un mundo interpretado y conocido por una multiplicidad de sujetos. Miramos objetos, sentimos texturas, tocamos cuerpos, tenemos sensaciones, usamos herramientas, jugamos con animales, percibimos la belleza, o la maldad. “El mundo –dice Husserl– nos es dado precientíficamente en la experiencia sensible cotidiana de un mundo subjetivo-relativo. Cada uno tiene sus apariencias, sus fenómenos, que valen para cada uno lo que verdaderamente es” (Husserl: 1954, p.22). Sócrates, Galeno, Newton, incluso ellos, generadores de saberes filosóficos y científicos, tenían su propia experiencia del mundo y, con ella, su propia experiencia de lo que significaba ser científico. Por ejemplo,

el estudio de la naturaleza de Aristóteles se basa en la experiencia de la vida corriente y busca encontrar el significado del movimiento, del espacio, del tiempo, etc.¹

Galileo Galilei, fundador del método hipotético-deductivo, no quería únicamente comprender cualitativamente a la *physis*, sino que quería lograr exactitud y precisión. Conocedor de Aristóteles, difirió de él en muchas definiciones básicas de la naturaleza (cfr. Koyré, 1966: pp.52ss.), y se encargó de diseñar una nueva metodología que permitiera acercarse a ella de una manera distinta. Así, comienza a mirar la naturaleza desde los ojos de la matemática.²

Se origina con Galileo una práctica científica calculadora y predictiva, más allá de la práctica puramente comprensiva de los antiguos. “Se trata de un proceso complejo en el que la medición, propiamente dicha, no es sino el paso final; se ocupa, por un lado de crear para las formas corporales de los ríos, montañas, edificios, etc., que por lo general carecen de conceptos y nombres capaces de determinarlos nítidamente, tales conceptos; primero para sus «formas» (dentro de su semejanza visual) y luego, en sus magnitudes y relaciones de magnitudes” (Husserl, 1954: p.27).

Al comprender la naturaleza como una realidad estructurada a través de formas matemáticas, el mejor modo de conocerla es aplicando a ella una metodología cuantitativa. Así surge la mensuración como método científico, la aplicación de cantidades numéricas a los objetos de la naturaleza, a través de la generación de una escala que permite comparar un objeto con otro. Las relaciones matemáticas se expresan, a su vez, en símbolos sensibles (que representan a las formas inteligidas) y surgen así las fórmulas, que son replicables y aplicables a cualquier objeto. “Las mediciones dan números de medidas

1 “Nosotros, en cambio, suponemos que las cosas que existen por naturaleza están en movimiento, o bien todas o bien algunas, lo cual es obvio a partir de la experiencia”. Aristóteles, *Física*, 185a14. La palabra que, en este caso, utiliza Aristóteles para ‘experiencia’ es ἐπαγωγή, palabra que refiere a una noción de experiencia mucho más amplia que la palabra ἐμπειρία, referida más bien a la experiencia sensible. Cfr. Zagal, 1993.

2 Por supuesto, es importante no perder de vista aquí la diferencia entre la concepción antigua de las matemáticas y la concepción moderna. Un buen estudio se encuentra en Marino, 2001: pp.XXIIIss.

y en las proposiciones generales sobre las dependencias funcionales de las magnitudes de medida, en lugar de números *determinados* dan *números en general*, enunciados en proposiciones generales que expresan leyes de dependencias funcionales” (Husserl, 1954: p.45). Con esto se obtiene la exactitud y la capacidad de predecir, pues la ciencia se queda únicamente con los aspectos formales y abstractos de manera que las proposiciones científicas resultantes son básicamente leyes funcionales, centradas en lo esquemático del aspecto cuantitativo. Del mismo modo, es posible tener control sobre los fenómenos, pues aparece la capacidad predictiva y así comienza a acrecentarse el dominio y el control que el ser humano tiene sobre la naturaleza.

Sin embargo, la tradición galileana cometió el error de olvidar que sus motivaciones no fueron cuantitativas, y que la matematización es únicamente un aspecto de la totalidad de la racionalidad y de la totalidad de la naturaleza (cfr. Ortega, 2005: pp.76ss.). Koyré lo ha expresado muy bien: “Galileo, de entrada, y conscientemente, se sitúa fuera de la realidad. Un plano absolutamente plano, absolutamente liso, una esfera absolutamente esférica, ambos absolutamente duros, son cosas que no se encuentran en la realidad física. No son conceptos extraídos de la experiencia: son conceptos que se le suponen. Por eso no hay que sorprenderse al ver que la realidad de la “experiencia” no concuerda del todo con la deducción” (Koyré, 1966: p.70). La ciencia galileana no hace comprensible la experiencia humana de la realidad, y se olvida lo que Husserl llamó *Lebenswelt*, el mundo de la vida, esa dimensión vital de la experiencia desde la cual surge el sentido del mundo y su significado. En esa medida, es posible decir que la ciencia moderna explica la naturaleza pero no la comprende.³ Controlar más el mundo no significa habitarlo mejor.

3. Para esta distinción estoy tomando la ya clásica diferencia entre ‘explicación’ y ‘comprensión’ puestas al uso por Dilthey. Cfr. Dilthey, 1883: pp.35ss.

1.2. Dualismo cartesiano

La matematización no ocurrió únicamente en el ámbito epistemológico. Con ella, se modificó también la visión que el hombre tenía de sí mismo. La filosofía cartesiana representa uno de los casos paradigmáticos del dualismo antropológico al que condujo la nueva metodología galileana. Con él la realidad se escindió *grosso modo* en dos reinos distintos: la *res cogitans* y la *res extensa*, y cada uno de estos ámbitos tenía también su expresión en el ser humano.

La primera, la *res cogitans* era aquella parte del hombre que pensaba, el lugar *par excellence* del espíritu, sinónimo de “alma”, terrateniente de la subjetividad. La *res cogitans* fue caracterizada como aquella dimensión no cuantitativa de la realidad y que, justamente por eso, no podía ser conocida de manera cabal a través del método científico, influenciado por Galileo. A la *res extensa*, en cambio, quedó reservado todo lo demás: materia impenetrable de la que estamos hechos todos los cuerpos, seres cuantitativos, medibles, pesables y controlables a través de fórmulas. El cuerpo humano fue incluido en ese conjunto y, en cuanto *res extensa*, mera *res extensa*, no se diferenciaba en nada de una cosa, de un cadáver o una máquina: “En primera instancia, se me ocurría: tengo un rostro, unas manos, unos brazos, y toda esa maquinaria de miembros, igual a la que vemos en un cadáver, que designo con el nombre de cuerpo”, decía Descartes (AT, IX-1, 20).⁴

El hombre era, entonces, doble: una cosa pensante, por un lado, y una cosa material, por otro. Con ello parecía declararse al hombre como un ser escindido de su cuerpo, pero a la vez enclaustrado en él, y al cuerpo como un lugar meramente mecánico en el cual el alma habita y se desenvuelve (cfr. Suárez, 2000: pp.138-159). El filósofo francés apostaba por una concepción del cuerpo humano en la que se asimilaba a la realidad matemática, en la que el cuerpo poco tenía que ver con los actos verdaderamente humanos y era un instrumento del verdadero yo.⁵

4 Todas las traducciones de Descartes son mías.

5 Debo reconocer que, en lo que respecta a esta lectura clásica de Descartes, me ha

Descartes construye así una filosofía del hombre desde la racionalidad matemática, y surge con ella un sujeto desencarnado (cfr. Descartes, AT, IX-1: p.67). La primera antropología, en sentido estricto, fruto del paradigma galileano (la cartesiana), puso al hombre en el pedestal del dualismo y, con ello, “el hombre pasa a ser, más que nunca antes, un objeto entre objetos” (Leocata, 2003: p.262). La persona se convirtió en un objeto en cuanto que se asimiló a los objetos de la naturaleza cuya esencia primordial consiste en ser “objetos” y no “sujetos”. Si bien Descartes separó en ontologías distintas la *res cogitans* de la *res extensa*, el pensamiento era, de cualquier manera, una *res* y, en esa medida, se objetivizó y se cosificó. “La racionalidad moderna, inaugurada por Descartes, busca una manifestación del ser desde la interioridad de la razón. Como explica Husserl en repetidas ocasiones, la falla de Descartes consistió en considerar el yo como una *psique* interna al mundo y, por lo tanto en una involuntaria o inadvertida naturalización del mismo” (Leocata, 2003: p.264). El sujeto quedó desencarnado y perdió toda determinación singular, se hizo pensamiento, entendimiento.⁶ Con esta pérdida, con la pérdida de la carne, el yo pierde todas las características que de principio le vienen dadas a todo ser concreto, como la historicidad, la singularidad, la corporalidad o hasta la misma noción de ser precario o imperfecto. Es mucho más fácil considerar y vivir las imperfecciones de un ser cuando éstas están impregnadas de carne, de cuerpo, que cuando estamos tratando con una abstracción.

ayudado a matizar mucho el diálogo con los profesores Juan Carlos Moreno Romo y Francisco Ángeles Cerón, con quienes estoy endeudado por ayudarme a ver en Descartes al filósofo de la carne. Cfr. Moreno Romo, 2007 y Ángeles Cerón, 2007. En todo caso, si bien Descartes no es tan radical en su visión mecanicista del cuerpo, lo importante ahora es destacar el rasgo sí mecanicista de la racionalidad moderna allende Descartes y a la que él mismo dio pie.

⁶ Paul Ricoeur ha hecho una crítica a Descartes en este sentido, pues la metodología de la duda, la duda hiperbólica –como Ricoeur la llama–, conduciría inevitablemente a una noción de sujeto desencarnado, dejando fuera de consideración todas la realidades contingentes, como la carne y toda materialidad. Cfr. Ricoeur, 1990: p.XVIII.

1.3. El avance hacia la racionalidad instrumental

La racionalidad propia de la matemática no quedó instalada únicamente en el ámbito de la antropología o en el modo como el ser humano se concebía a sí mismo, sino que también penetró en la cultura y en el modo como nos relacionamos con el mundo y la naturaleza.

Dado que el cuerpo, que es sensible, no es una dimensión humana de fiar, se le otorga toda la confianza a la razón, a la capacidad de la inteligencia por fijar fines y establecer directrices. “Si seguimos este camino —señala Taylor—, el autodomínio de la razón ahora consiste en ser la capacidad, el elemento controlador de nuestras vidas, y no los sentidos; el autodomínio consiste en que nuestras vidas toman forma por las órdenes que nuestra capacidad de razonamiento construye de acuerdo con algunos estándares apropiados” (Taylor, 1989: p.147).⁷ La razón se convierte así en la instancia reguladora de la vida, pues es la razón, el entendimiento, no son solamente lo único de donde el ser humano puede fiarse en términos de conocimiento, sino el lugar en donde se encuentra el verdadero yo. El elemento rector de la vida es la sola razón que se transforma en una racionalidad caracterizada por el cálculo, la cuantificación, la medición y la economía, realizando así con patencia lo que ha sido llamado posteriormente razón instrumental. “Por “razón instrumental” entiendo la clase de racionalidad de la que nos servimos cuando calculamos la aplicación más económica de los medios a un fin dado” (Taylor, 1991: p.40). La razón se vuelve —en lugar de la instancia que comprende el sentido de la realidad— la instancia que la calcula y busca su máximo rendimiento. Iván Illich hace una anotación histórica muy pertinente que puede ayudar a comprender esta relación entre la concepción del cuerpo y la racionalidad instrumental, al relatar el momento en el que William Harvey describió el funcionamiento del sistema circulatorio:

En 1616 Harvey comenzó a disertar sobre los movimientos del corazón; para 1628 había formulado formalmente

⁷ La traducción de éste y de todos los demás pasajes citados de un original en inglés, es mía.

sus ideas sobre la doble circulación de la sangre y para fin de siglo la ciencia médica había aceptado en general la idea [...] A comienzos del siglo XVIII —con excepción de Francia, donde las ideas ya habían comenzado a “circular”— el término tal como era usado en medicina significaba lo mismo que el utilizado por los botánicos para hablar del fluir de la savia. Pero entonces, de forma bastante repentina, alrededor de 1750, la riqueza y el dinero empiezan a ‘circular’ y se habla de ellos como si fuesen líquidos. La sociedad llega a imaginarse como un sistema de conductos. ‘La liquidez’ es una metáfora dominante después de la Revolución francesa; las ideas, los periódicos, la información, el cotilleo y —después de 1880— el tráfico, el aire y el poder, “circulan” (Illich, 1981: pp.382-384).

Asistimos, pues, a una formalización de la razón. La razón se desmaterializa y el mundo material se comprende, básicamente, como pura extensión y, con ello, el sujeto se aleja de la percepción corporal que tiene del mundo, convirtiéndose en un objeto en el más estricto sentido etimológico de la palabra, y en una cosa, en una maquinaria dispuesta para ser manipulada. El cuerpo y la naturaleza comienzan a ser vistos mecanística y funcionalmente. Todo es una herramienta y la herramienta, por definición, está hecha para ser manipulada.

En el *Discurso del método* de Descartes, es posible mirar ya algunos atisbos más o menos explícitos del tipo de racionalidad que se perfilaba:

Estas nociones [algunas nociones sobre física y el funcionamiento del cuerpo] me han mostrado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida y que, en lugar de esa filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, es posible encontrar una práctica por medio de la cual, conociendo el poder y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los otros cuerpos que nos rodean, con tanta distinción como conocemos los diversos

oficios de nuestros artesanos, de la misma manera podríamos emplearlos para todos los usos en los cuales sean apropiadas y de esta manera convertirnos en dueños y señores de la naturaleza (Descartes, AT, IV: pp.61-62).⁸

Descartes muestra ya, en este caso, la racionalidad por la cual el conocimiento científico se convierte en la herramienta ideal para hacer de la naturaleza un medio que provea al hombre de los fines que guste. Hay una relación, pues, entre la manera en la que se concibe el cuerpo humano y la manera en la que se concibe el estatuto instrumental de la naturaleza.

La matematización de la naturaleza, surgida de la intención galileana de exactitud (cfr. Husserl, 1954: pp.38ss.), condujo al desencantamiento del mundo —por utilizar un término weberiano—, a una cosmovisión en la que este mundo está constituido por puros hechos brutos sin ninguna cualidad comprensible. Esta cosmovisión, a su vez, termina en una visión mecanicista del cuerpo humano y en un dualismo antropológico, lo que desengarza a la razón del cuerpo y puede así constituirse la razón en una razón “pura”, no en el sentido kantiano, sino en el sentido de una razón separada de la materia, que es a su vez dueña y señora de la vida. “Desmitificamos el cosmos como un regulador de fines al comprenderlo mecánica y funcionalmente como un dominio de posibles medios. Aumentar nuestra comprensión del mundo como un mecanismo es inseparable del efecto de verlo como un dominio potencial de control instrumental” (Taylor, 1989: p.149).

Surge así la nueva era de la técnica, en la que la ciencia aplicada se dispuso a generar productos y herramientas mucho más efectivos y exactos que las herramientas de los antiguos. Con ello, la sabiduría se transformó en conocimiento y la comprensión en pura explicación. La ciencia se concibió ya no como un ideal moral a través del cual el sabio podía acceder a niveles más altos de dignidad, sino que

8 En este sentido, sería imperdonable omitir la referencia a Francis Bacon, uno de los pilares del nuevo modelo científico bajo el cual se concebía al quehacer de la ciencia como una vía cuya función era primordialmente, posibilitar el dominio de la naturaleza. Cfr. Bacon, 1620: XVI.

se convirtió en un instrumento para generar una técnica más perfecta y, con ello, alcanzar un dominio más grande de los recursos naturales.⁹ Vinieron, después, las conocidas revoluciones industriales que trajeron consigo la modernidad en los medios de producción, los seres humanos fueron poco a poco sustituidos por máquinas y el trabajo de la tierra fue lentamente reduciéndose.

La ciencia se volvió un quehacer que no intenta comprender la realidad sino aprovecharla al máximo, olvidándose así de las cuestiones vitales de la subjetividad. “La ciencia —dice Henry— sólo puede hacer abstracción de la sensibilidad haciendo primero abstracción de la vida; ésta es rechazada de su temática y, al proceder así, la desconoce totalmente” (Henry, 1987: p.57). El método galileano hace abstracción de la vida en el sentido que ésta se da en la cotidianidad, se abstiene de considerar la vida tal como la vive el yo en su mundo concreto e histórico. “Galileo hace *abstracción* de los sujetos en cuanto personas con una vida personal, de cuanto en uno u otro sentido pertenece al espíritu, de todas las propiedades culturales que se allegan a las cosas en la praxis humana” (Husserl, 1957: p.62). La revolución de la técnica, consecuencia directa de la revolución en el ámbito científico fue poco a poco desarraigando al hombre y generando un ser humano desencarnado, que ya no estaba en contacto cotidiano con la tierra, cuyo trabajo ya no se realizaba con la fuerza de los brazos y las piernas, sino a través de un pedal o el accionar de una máquina.

Al abstraer la vida cotidiana del estudio científico surgió en la cultura moderna un nuevo orden social y la vida moral se empobreció. Es éste el diagnóstico que hace Husserl y uno de los malestares que Taylor diagnostica de la Modernidad.

Asumimos como punto de partida —declara Husserl— la transformación ocurrida en la valoración general de las ciencias en las postrimerías del pasado siglo. Una transformación relativa no sólo al juicio sobre su cientificidad, sino a a la

⁹ Es importante recordar a este respecto el ideal baconiano de ciencia. Cfr. Bacon, 1620: VII.

percepción de lo que la ciencia en general ha significado y puede significar para la existencia humana. La exclusividad con la que en la segunda mitad del siglo XIX se dejó determinar la visión entera del mundo del hombre moderno por las ciencias positivas y se dejó deslumbrar por la *prosperity* hecha posible por ellas, significó paralelamente un desvío indiferente respecto de las cuestiones realmente decisivas para una humanidad auténtica (Husserl, 1957: pp.5-6).

Charles Taylor, por otra parte, señala en *La ética de la autenticidad* que “existe un extendido desasosiego ante la razón instrumental de que no sólo ha aumentado su alcance, sino que además amenaza con apoderarse de nuestras vidas. El temor se cifra en que aquellas cosas que deberían determinarse por medio de otros criterios se decidan en términos de eficiencia o de análisis «coste-beneficio», que los fines independientes que deberían ir guiando nuestras vidas se vean eclipsados por la exigencia de obtener el máximo rendimiento” (Taylor, 1991: p.41). La cultura contemporánea, a partir de la Modernidad, de la implementación de procesos automatizados que evitan que el ser humano trabaje, padece de un malestar serio, pues el mundo se ha convertido en un lugar gris y vacío de significados que puedan proveer a la vida humana, sobre todo en sus situaciones críticas, de un sentido.¹⁰

La vida está siempre llena de significados, de características cualitativas que dan sentido a la praxis cotidiana. Todo acto humano adquiere un sentido en la medida en que no está aislado, sino conectado con otros actos y con realidades que le dotan de una direccionalidad. En cuanto el mundo no es más que un conjunto de hechos brutos, de *facta*, la vida moral que, a su vez, se nutre de los significados, queda completamente empobrecida. Cuando el hombre comienza poco a poco a tenérselas que ver con máquinas y aparatos en lugar de con plantas, animales y tierra, termina por concebirse a sí mismo

10 Esto es algo no exclusivo de los filósofos aquí tratados. Piénsese en Hannah Arendt, quien, por ejemplo, partiendo de un diagnóstico similar, echa de menos el trabajo manual que pone en contacto al hombre con la tierra. Cfr. Arendt, 1957.

también como una herramienta. Cuando la razón se aplica al cálculo del bienestar y se convierte en una balanza de costos y beneficios, entonces la vida humana queda falta de comprensión y su sentido queda oculto.

1.4. La herramienta y su exceso

La herramienta moderna supera con mucho los estándares a los que el ser humano estaba acostumbrado y que le permitían relacionarse de una manera convivencial¹¹ con el mundo. No es una novedad que existan herramientas con las cuales se quiera dominar y manipular a la naturaleza. Ya muchas historias de la técnica han mostrado que es el desarrollo de herramientas uno de los aspectos más importantes que han contribuido a la evolución del ser humano en un ser productor de cultura (cfr. Daumas, 1981: pp.135ss.). Sin embargo, todo parece indicar que con el énfasis en la racionalidad instrumental, y específicamente desde la revolución industrial, se superó un umbral que no debió de haberse superado. “Cuando una labor con herramientas —señala Iván Illich— sobrepasa un umbral definido por la escala *ad hoc*, se vuelve contra su fin, amenazando luego destruir el cuerpo social en su totalidad. Es menester determinar con precisión estas escalas y los umbrales que permitan circunscribir el campo de la supervivencia humana. En la etapa avanzada de la producción en masa, una sociedad produce su propia destrucción. Se desnaturaliza: el hombre, desarraigado, castrado en su creatividad, queda encarcelado en su cápsula individual” (Illich, 1973: p.372).

El ser humano es el ser que puede producir y utilizar herramientas. Pero esas mismas herramientas exigen que se les imponga un límite para que puedan ejercer a cabalidad su función. Si no, se

11 Tomo este término de Iván Illich, a quien haré continua referencia en lo que sigue. “Llamo sociedad convivencial a aquella en que la herramienta moderna está al servicio de la persona integrada a la colectividad y no al servicio de un cuerpo de especialistas. Convivencial es la sociedad en la que el hombre controla la herramienta” (Illich, 1973: p.374).

vuelven en contra de los fines para los cuales fueron creadas.¹² Con la revolución industrial se generó un nuevo tipo de herramienta, que se movía por una cantidad de energía muy superior a la que podía producir el sujeto que utiliza esa herramienta. A ojos de Illich, es ése el umbral que ha traspasado la Modernidad y que hace del hombre un instrumento más entre todos los instrumentos. Max Horkheimer lo había visto ya con gran claridad: “La cosificación es un proceso que puede ser reconstruido remontándose hasta los orígenes de la sociedad organizada y del uso de herramientas. La conversión de todos los productos de la sociedad industrial no se consume, en cambio, hasta la irrupción de la sociedad industrial. Las funciones desempeñadas en otro tiempo por la razón objetiva, por la religión autoritaria o por la metafísica han pasado a manos de los mecanismos cosificantes del aparato económico anónimo” (Horkheimer, 1991: p.74).

Para comprender mejor este aspecto del proceso de objetivación, me permitiré profundizar en la clasificación que hace Iván Illich de las herramientas según la energía que utilizan y la capacidad del hombre para controlarlas. Hay, entonces, dos tipos de herramientas: la “herramienta manejable” y la “herramienta manipulable”.

La herramienta manejable es aquella que adapta la energía metabólica a una actividad específica. La energía que utiliza este tipo de herramienta es proveída por la propia energía humana, por el ser humano que la maneja con su organismo y de ahí obtiene su máximo de movilidad, tal como ocurre en un sistema de bicicletas, o en una máquina de coser de pedal. “La herramienta manejable es conductora de energía metabólica; la mano, el pie, la dominan; la energía que ella pide puede producirla cualquiera que coma y respire” (Illich, 1973: p.396) . Por otro lado, la herramienta manipulable es movida, al menos en parte, por energía exterior, por energía que el sujeto

12 Esto es, precisamente, lo que Marie Shelley plasmó tan magistralmente en su ya clásica novela *Frankenstein o el moderno Prometeo*. Además de Shelley, hay muchos otros ejemplos de la elaboración moderna de esta idea en términos literarios. Tómese como ejemplos básicos el *Fausto* de Goethe, toda la revivificación que tuvo el mito de *El Golem* en el renacimiento, o el también clásico grabado de Goya, *El sueño de la razón produce monstruos*. Estas expresiones artísticas son significativas para comprender cómo la racionalidad humana es capaz de volverse contra sí misma si no se encuentra con algún límite extrínseco a ella.

que la utiliza es incapaz de producir debido a sus magnitudes. “La herramienta manipulable puede exceder la escala humana. La energía que proporciona el piloto de un avión supersónico ya no es parte significativa de la energía consumida en el vuelo. El piloto es un simple operador cuya acción se rige por los datos de una computadora” (Illich, 1973: p.397).

El primer tipo de herramienta considera al ser humano como un organismo, productor de energía, como un ser vivo que puede utilizar herramientas. Es proporcionado. En cambio, en el caso de la herramienta manipulable, el ser humano participa únicamente como medio para que el sistema, que es más grande que él, se active. Es desproporcionado: hay un exceso, una *hybris* que excede la escala humana.

Esta transformación en el instrumento técnico comenzó a manifestarse, de acuerdo con historiadores como Maurice Daumas, a mediados del siglo XVIII:

Las estructuras de este nuevo complejo serán mucho más definidas que el anterior. Más exactamente, surgirán en un lapso mucho más corto y parecerán dominar al conjunto de la creación técnica de una manera más imperativa. Al principio estarán constituidas por las técnicas de la industria textil, dominio predilecto de la expansión del maquinismo; después, por la evolución regular de los procedimientos de producción siderúrgica y la explotación cada vez más intensiva de una nueva fuente de energía, el vapor. Este conjunto inicial será completado rápidamente por la innovación de la mecánica del hierro y la creación de las máquinas-herramientas de los tiempos modernos. (Daumas, 1981: p.92)

A partir de ese momento, se comenzó a elaborar herramientas tomando como modelo los esquemas de la física y la química, lo que no había ocurrido en el esquema técnico tradicional, en el que las herramientas utilizaban simplemente la energía humana o aprovechaban la energía que proveía la naturaleza, y se diseñaban a partir de una comprensión cualitativa de la naturaleza. “Desde el punto de vista cronológico, fue primero la aparición de la gran industria minera, a partir de la sosa

artificial de Leblanc, seguida pronto por el comienzo de la química orgánica, con la fabricación del gas de iluminación y la explotación de sus subproductos. Sin contar la astronomía marina, se trata, en toda la historia de las técnicas, del primer ejemplo de influencia directa de la investigación científica sobre la creación y desarrollo de un dominio industrial” (Daumas, 1981: p.93). No es ilógico concluir, pues, que la herramienta generada por esta ciencia carecería de lo mismo que carecía la ciencia generadora: sería una herramienta incapaz de instalar mejor al ser humano en el mundo, pues no le proveería de una mejor relación comprensiva con él, sino que generaba una relación meramente instrumental en la que el ser humano sería únicamente un medio para que la herramienta funcione, lo que es, a su vez, otro medio para alcanzar el control sobre los recursos naturales.¹³

La herramienta manipulable se constituye como el objetivo a lograr para la ciencia y la técnica, en el ideal aspiracional que traería consigo el avance nunca antes imaginado en el control y la administración del trabajo, pues agilizaba los procesos industriales y promovía el desarrollo económico a través del nuevo régimen, ahora cotidiano, de competencia.

La vida del régimen tradicional, el mundo de antes, lleno de significados y símbolos, vida constituida en principio por espíritu, sentido, carne, contenidos y cualidades, es con este avance técnico sustituida por reglas, normas, cantidades y leyes. Lo que sucedía de acuerdo con la racionalidad del trabajo entendido como labor y labranza, sucede ahora bajo el régimen de la maximización de los recursos (cfr. Arendt, 1957). Así, va surgiendo poco a poco, pero de manera continua y dirigida, un nuevo “orden moral” al que Charles Taylor llama “la sociedad disciplinaria” (cfr. Taylor, 2007: pp.90ss.).¹⁴

13 De hecho, hablar de “recursos naturales” es ya asumir la racionalidad económica y leer a la naturaleza desde la lógica del beneficio.

14 Es importante aclarar, empero, que estos análisis se sitúan más en la era técnica moderna de las grandes máquinas que en la época posmoderna definida en buena medida por la tecnología digital. Los análisis e interpretaciones de esta nueva era en la tecnología implican muchas otras consecuencias en términos de relación con el mundo. A este respecto, es bueno mirar, entre otros, a Lipovetsky (2009), al mismo Illich (2005) o los últimos textos de Jean Robert (2009), discípulo de Illich.

1.5. La sociedad disciplinaria y el giro económico

Un “orden moral” se refiere a aquella clase de cosas que funcionan como dadoras de sentido para la vida de una persona y que colaboran a dar una jerarquía a sus prioridades, es el conjunto de concepciones sobre la vida y el mundo que dan un significado a la existencia concreta de un individuo y que le posibilitan para tener criterios y ejercer su libertad. “La idea de un orden moral no se limita al conocimiento y aceptación de una serie de normas, sino que añade el reconocimiento de una serie de rasgos en el mundo, en la acción divina o en la vida humana que hacen que ciertas normas sean a un tiempo buenas y (en la medida de lo posible) realizables” (Taylor, 2004: p.21).

El orden moral que surge con los cambios en la racionalidad moderna y la era industrial es llamado por Taylor, “sociedad disciplinaria”. Esta idea se refiere a que comienza a aparecer una sociedad fundamentada más en el seguimiento de normas que en el espíritu que anima o motiva una acción. Hay un resurgimiento del derecho y un énfasis especial en el ejercicio de la disciplina. Para explicar este cambio en la comprensión de sí que tuvo el sujeto en la Modernidad Taylor habla de las diferentes concepciones que la nobleza tuvo de sí misma, tanto en Francia como en Inglaterra y de cómo los órdenes propuestos por esta nobleza terminaron por constituir los órdenes sociales de la vida cotidiana.

Desde finales del siglo XIV y hasta el siglo XVI comenzaron los procesos técnicos y culturales que condujeron a este cambio. Para la nobleza europea, “el ideal ya no era el de guerrero semiindependiente o *preux chevalier*, con el código de honor asociado, sino más bien el de cortesano, que actúa en conjunción con otros para aconsejar y servir al monarca. El nuevo caballero no precisaba ninguna formación especial en armas, sino una educación humanística que le permitiera convertirse en un gobernador civil. Su función era ahora la de asesorar y persuadir, en primer lugar a sus colegas y en último término al monarca” (Taylor, 2004: p.50). Con este nuevo ideal de lo que debía ser un noble comenzó a cobrar importancia la educación humanista y la enseñanza de las artes, y al mismo tiempo se le

restó importancia al arte de la guerra. En lugar de enseñar a blandir la espada, se enseñaba a los jóvenes a leer a Erasmo. “El paradigma que definía la nueva sociabilidad no era el combate ritualizado, sino la conversación, la capacidad de agradar y persuadir a los demás en un contexto de cuasi-igualdad” (Taylor, 2004: p.51). Las prácticas convencionales dejaron de ser el combate y la lucha y se acentuaron las habilidades verbales para convivir con los demás. Las relaciones humanas, con esto, también se descarnaban y se “formalizaban”, en cuanto que funcionaban a través de la comunicación verbal en sustitución del contacto corporal. Es posible ver a través de estos pequeños cambios en los procedimientos cotidianos una nueva identidad en la que el cuerpo no tiene un lugar importante para la realización del sujeto en el mundo y en la sociedad, y aparece con ello la nueva noción moderna de “civilidad”.

Este abanico de buenas y refinadas costumbres, el énfasis por la lectura, la valoración de las capacidades verbales, la ponderación positiva del ingenio y la inteligencia, son modos y estilos bastante apartados de muchas costumbres populares como el carnaval, las tabernas y el trabajo manual del campo, además continuaba habiendo continuamente disturbios, altercados públicos y violencia arbitraria. Parecía que la sociedad burguesa y noble se separaba del vulgo en cuanto a sus preferencias y a lo que más valoraban en la vida.

Sin embargo, el ideal de civilidad era un ideal acerca de la manera de vivir. “Esto incluye (a) un código o colección de reglas, (b) un conjunto de disciplinas que nos hacen interiorizar esas reglas, y (c) el sistema de una organización racionalmente construida (burocracias privadas y públicas, universidades, escuelas), que asegure que nos encarguemos de cumplir con lo que las reglas demandan” (Taylor, 2007: p.742). Esto quiere decir que esta racionalidad no se manifestaba únicamente en las intenciones del gobierno por mantener el orden o los deseos de la clase noble por alcanzar altos niveles de refinamiento, sino también, por ejemplo, en fomentar en toda la sociedad el desarrollo de las artes y las ciencias, el desarrollo de la tecnología, el autocontrol moral y el buen gusto y las finas maneras. “Debemos ver, pues, la idea de civilidad no sólo en el contexto de la domesticación de la nobleza, sino en relación con el intento mucho

más ambicioso de rehacer todas las clases sociales a partir de una serie de formas de disciplina —económica, militar, religiosa, moral— que constituyen una novedad sorprendente en la sociedad europea desde al menos el siglo XVII” (Taylor, 2004: p.569).

Con el ideal de civilidad las normas cobraron mucho valor y las motivaciones para el actuar se movieron al ámbito extrínseco. Cuando el bien se cumple por seguir una norma, la motivación de la acción está fuera del sujeto, de modo que ya no se hacía el bien por la perfección moral o el alcance de una más alta humanidad, sino porque el deber lo reclama. El nuevo orden promovía la corrección y el ordenamiento, el cumplimiento de las obligaciones y la perfección moral en un sentido jurídico. “Podemos ver claros ejemplos en el campo de la moral sexual. En muchas partes de Europa en la Edad Media se toleraba la prostitución, que era vista como una razonable práctica profiláctica frente al adulterio, la violación y todas sus consecuencias desestabilizadoras. El consejo de Konstanz llegó a organizar burdeles temporales para el gran flujo de participantes que arribaban a la ciudad. Sin embargo, las nuevas tendencias en la devoción hacían énfasis en la pureza sexual y desviaron la atención a los pecados de violencia y división social, con lo que cambió también la actitud hacia la prostitución” (Taylor, 2007: p.107), de ahí que sea explicable el surgimiento de éticas tan típicamente modernas como la ética formal de Kant y la ya clásica relación de la moral puritana y protestante con el auge del capitalismo y el modelo económico de la sociedad (cfr. Weber, 1904).

Más allá de la verdad de las tesis weberianas, lo que es claro es el énfasis en el orden económico del mundo, la formalización de la relaciones humanas y su proceso de descarnación. La idea de civilidad se relaciona estrechamente con la idea de beneficio mutuo y las relaciones entre las personas se vuelven relaciones interpretadas y vividas desde el paradigma costo-beneficio, un paradigma eminentemente cuantitativo. “El impulso hacia la ganancia es visto como una “pasión tranquila”. Cuando arraiga en una sociedad, puede ayudar a controlar e inhibir las pasiones violentas. Dicho en otros términos, la ganancia económica sirve a nuestro interés, y el interés puede servir para tener a raya a la pasión” (Taylor, 2004: p.94). Surge así

el imaginario social bajo el cual la sociedad se descubre e interpreta a sí misma como “economía”, es ahora un conjunto interconectado de actividades de producción, intercambio y consumo. La economía ya no es solamente la gestión de los recursos de la casa o de la comunidad, por ejemplo, sino el modo de relacionarnos los unos con los otros. El ser humano comienza a administrar sus relaciones y el prójimo se vuelve un bien a administrar.

Como consecuencia, el cálculo de beneficios se volvió la principal motivación para generar lazos humanos o, incluso, ese esquema de intercambio se volvió una criba imprescindible para evaluar si convenía o no entablar una relación. “Con la llegada de la sociedad comercial pareció que la grandeza, el heroísmo y la entrega absoluta a una causa no utilitaria corrían riesgo de atrofiarse, incluso de desaparecer de nuestro mundo” (Taylor, 2004: p.101). Llegamos con esto a un orden social preponderantemente objetivante e instrumental, calculador. Es lógico, por tanto, que la Modernidad produjera filosofías como el liberalismo, el utilitarismo, o el individualismo, que se centran en la primacía del individuo y de las libertades individuales por encima de la comunidad y de la experiencia fraterna.

Por supuesto que hubo y hay otros caminos en la evolución de la racionalidad, por supuesto que la historia de la Modernidad no es unívoca y que la matematización galileana no necesariamente tiene por qué conducir al triunfo de la racionalidad instrumental y a la objetivación del individuo. Sin embargo, todo parece indicar que éste es el camino más importante que siguió la historia de la razón y, al menos en términos sociales y culturales, es el que terminó por dominar en la sociedad y la cultura de occidente. “Aquí es donde entra la corrupción: lo que conseguimos no fue una red de relaciones basadas en el *ágape*, sino más bien una sociedad disciplinaria donde priman las relaciones categoriales y por tanto las normas” (Taylor, 2004: p.85).

2. La ruptura en la empatía

2.1. La esencia de los actos de empatía

La objetivación de la Modernidad, constituida por al menos los aspectos de la racionalidad antes señalados, deja de lado la vida real, no considera el testimonio de la corporalidad, que es en donde mejor se comprueba la finitud del ser humano. Además, provoca una crisis cultural precisamente porque “incluye mucho más que solamente el rechazo al orden ontológico tradicional, sino que hace violencia a nuestro ordinario y corporal modo de experimentar el mundo” (Taylor, 1989: p.146).

Esta objetivación, así considerada, representa una racionalidad alienante porque saca al ser humano de la experiencia que tiene de sí mismo y de lo que él mismo es por definición. “Un mundo organizado por este sistema de reglas, disciplinas y organizaciones, puede únicamente ver la contingencia como un obstáculo, incluso como un enemigo y una amenaza. El ideal es dominarlo todo, extender la red del control de manera que la contingencia sea reducida al mínimo posible” (Taylor, 2007: p.742). La intención de esta racionalidad instrumental es evitar que lo que puede salir del sistema salga de él, y abarcarlo todo, para poder administrarlo todo.

La contingencia, sin embargo, no tendría por qué ser algo puramente negativo. Más bien, al contrario, es a través de ella que es posible la espontaneidad, la libre creación y la asertividad del ser humano. Si todo estuviera ya dicho y organizado no habría lugar para la creatividad y la libertad, capacidades tan propias de la especificidad humana. Max Horkheimer y la Escuela de Frankfurt vieron esta idea con muchísima claridad. “La uniformidad, cada vez mayor, de los procesos técnicos facilita al hombre el cambio de ocupación. Pero esta mayor facilidad para pasar de una actividad a otra no significa que quede más tiempo para la reflexión o para desviaciones de los modelos establecidos. Cuantos más aparatos inventamos para el dominio de la naturaleza, tanto más tenemos que ponernos a su servicio si queremos sobrevivir” (Horkheimer, 1991: pp.118-119). Lo propio de lo humano es el error, la imprevisibilidad, la creatividad y

la espontaneidad. Las relaciones humanas, que llenan de sentido la vida, se dan siempre en esos términos más bien incontrollables que cuantificables.

A pesar de las diversas visiones pesimistas sobre la Modernidad, parece que hay esperanzas porque el mundo administrado no termine por devorarlo todo. No todo proceso histórico tiene por qué ser determinista y no toda matematización tiene por qué concluir indefectiblemente en racionalidad instrumental y objetivación del ser humano. “Aún si nosotros no podemos escapar completamente del mundo nomocrático-juridizado-objetivado, es terriblemente importante ver que eso no es todo lo que hay, que eso es en muchas maneras alienante y deshumanizante; que eso genera frecuentemente dilemas y, siguiendo el mismo curso, actos de una gran rudeza y crueldad. Todos los modos de la corrección política, de la izquierda y de la derecha, ilustran todos los días esta idea [...] Debemos encontrar el centro de nuestra vida espiritual más allá de los códigos, más hondamente que lo que un código puede ofrecernos, en redes, que no están para ser sacrificadas por el código, que incluso deben, de cuando en cuando, revertirlo” (Taylor, 2007: p.743). El argumento de Taylor, la salida que propone, en buena medida inspirada por Iván Illich, de quien es un asiduo lector, se podría describir como la apuesta por una racionalidad subjetiva, no en el sentido relativista o subjetivista, sino en cuanto que la razón tiene que apostar por hablar del ser humano no como objeto sino como persona: como un tipo de ser poseedor de una interioridad creadora. Para salir del círculo vicioso de la instrumentalidad la razón necesita encontrar referentes extrínsecos a sí misma. Para ello, le queda el recurso al encuentro con la carne, al encuentro con el otro. Es decir, el recurso a la empatía.

La empatía puede ser entendida de muchas y diversas maneras. Ha habido quien interpreta la vivencia empática desde la analogía, o quien la interpreta desde la imaginación, como un acto de creatividad. Edith Stein, sin embargo, señala que la empatía no es ni solamente un proceso analógico ni solamente un acto de representación de la imaginación, sino básicamente un acto originario de comprensión:

Tratemos ahora de la empatía misma. También aquí se trata de un acto que es originario como vivencia presente, pero no originario según su contenido. Y este contenido es una vivencia que de nuevo puede presentarse en diversos modos de actuación, como recuerdo, espera, fantasía. Cuando aparece ante mí de golpe, está ante mí como objeto (vg., la tristeza que “leo en la cara” a otros); pero en tanto que voy tras las tendencias implícitas (intento traerme a dato más claramente de qué humor se encuentra el otro), ella ya no es objeto en sentido propio, sino que me ha transferido hacia dentro de sí; ya no estoy vuelto hacia ella, sino vuelto en ella hacia su objeto, estoy cabe su sujeto, en su lugar. Y sólo tras la clarificación lograda en la ejecución, me hace frente otra vez la vivencia como objeto (Stein, 1917: p.26).

La descripción fenomenológica que de la empatía hace Stein nos permite comprender que existe una vivencia posible por la cual no solamente comprendo las vivencias ajenas y las pongo frente a mí como objetos de mi conocimiento, sino que me instalo dentro de la misma vivencia y puedo comprender su sentido al hacerme presente como objeto, el mismo objeto que las provocó a ellas. Es decir: la empatía no es únicamente comprender la vivencia ajena, sino comprender como objeto el objeto de ella. De este modo, la vivencia ajena deja de ser el objeto y el sentido que tuvo tal vivencia para el sujeto primordial que la vivió de manera originaria se me hace presente. Claro que hay un límite infranqueable de la subjetividad ajena al cual es imposible acceder, pero la empatía, en primera instancia, me permite constituir al otro como sujeto personal y no como un objeto.

La empatía es, pues, la vivencia por la cual convierto en objeto lo que es también objeto para mi prójimo, pero no a través de la tematización en primera persona del objeto en cuestión, sino a través de la penetración comprensiva en la vivencia del otro y, a través de esta vivencia ajena, mirar el objeto mirado por esa persona. En este sentido, es posible hablar de tres niveles o grados de actuación de la empatía:

- 1° La aparición de la vivencia.
- 2° La explicitación plenaria.
- 3° La objetivación comprensiva de la vivencia explicitada.

Estos tres grados de actuación pueden o no darse en cada vivencia empática. La experiencia puede truncarse en el primero o en el segundo grado de actuación. Podemos errar en lo que vemos de los demás. Lo importante es constatar que la empatía no es una analogía ni un acto de representación imaginativa solamente. Si bien estos dos fenómenos pueden estar presentes en la vivencia empática, la especificidad de esta vivencia nada tiene que ver con ese par de fenómenos.

La vivencia empática tiene su especificidad propia en el hecho de que el sujeto real y originario de la vivencia empatizada no es quien empatiza sino un tercero.

El sujeto de la vivencia empatizada —y ésta es la novedad fundamental frente al recuerdo, la espera, la fantasía de las propias vivencias— no es el mismo que realiza la empatía, sino otro. Ambos están separados, no ligados como allí por una conciencia de la mismidad, por una continuidad de la vivencia. Y mientras vivo aquella alegría del otro no siento ninguna alegría originaria, ella no brota viva de mi yo, tampoco tiene el carácter del haber —estado-viva— antes como la alegría recordada. Pero mucho menos aún es mera fantasía sin vida real, sino que aquel otro sujeto tiene originariedad, aunque yo no vivencio esa originariedad; la alegría que brota de él es alegría originaria, aunque yo no la vivencio como originaria. En mi vivenciar no originario me siento, en cierto modo, conducido por uno originario que no es vivenciado por mí y que empero está ahí, se manifiesta en mi vivenciar originario (Stein, 1917: p.27).

La empatía permite, pues, comprender las motivaciones de las vivencias ajenas y el sentido de estas vivencias. Puede darse tanto en vivencias emocionales como en movimientos o sensaciones del cuerpo, con lo que surge toda una clasificación de los actos de empatía.

La conciencia, que es siempre conciencia incorporada, es capaz de comprender el sentido de los movimientos y los gestos del prójimo. Aunque, por supuesto, con deficiencias la mayoría de los casos.

El primer grado de actuación se refiere al momento de la vivencia en el cual, de manera no originaria, percibo que el otro tiene una vivencia de cierto talante. El segundo grado, que Stein ha llamado “la explicitación plenaria” consiste en la inmersión comprensiva del yo en esa vivencia y, por último, el tercer grado es el momento por el cual el objeto de la vivencia ajena me aparece a mí también como objeto.

Dicho esto, ¿cuál es la relación de la racionalidad objetivadora de la Modernidad con la empatía? Si la racionalidad moderna opta por cosificar a la persona y en convertirla en objeto, la empatía es el acto intencional por el cual lo que se convierte en objeto no es el otro sino el objeto que también es objeto para el otro, constituyendo así una comunidad de sujetos cuyo objeto es el mismo pero vivenciado de diversas maneras y desde diversas perspectivas. Pero no solamente eso, sino que la segunda perspectiva no habrá sido del todo nueva, sino que parte ya de la experiencia originaria del primero y constituye, a través del acto empático, el sentido intersubjetivo de la realidad (cfr. Husserl, 1952: p.176-177).

Profundicemos más en esto. Cuando se me presenta otro ser humano, puedo adoptar distintas actitudes ante él. Puedo, claro, objetivarlo y mirarlo instrumentalmente o puedo, más bien, concebirlo como un sujeto personal. En este segundo caso, la vivencia empática me permite reconocer que el otro es capaz de tener sus propias motivaciones y de determinar sus propios fines: dado que tiene vivencias, por ejemplo, de motivación en la racionalidad práctica, entonces es capaz de plantearse ciertos fines y actuar conforme a ellos. La empatía es, entonces, la vivencia que me permite comprender esas motivaciones como motivaciones. Si yo miro al sujeto en cuestión con ojos instrumentales, seré incapaz de considerar lo que a él le motiva. Si, en cambio, lo miro desde una racionalidad empática, comprenderé que lo que está frente a mí no es una cosa sino un sujeto, una persona.

2.2. Esbozo de una racionalidad empática

Una racionalidad empática tomará como modelo el *a priori* de la empatía, es decir, esa estructura intersubjetiva de los sujetos por medio de la cual se constituye el significado objetivo del mundo. A través de la empatía, señalan Husserl y Stein al unísono, el significado del mundo se vuelve objetivo y el propio yo se constituye cabalmente como sujeto. Si únicamente hubiera una conciencia, esa conciencia propia del yo no podría apercibirse. Es necesaria la presencia del otro para que ocurran dos cosas: para que el mundo me aparezca como mundo y para que el propio yo se constituya a sí mismo como un yo. Sobre la constitución del mundo, señala Stein: “El mismo mundo no se representa ahora meramente así y después de otra manera, sino de las dos maneras al mismo tiempo. Y se representa distinto no sólo dependiendo del respectivo punto de vista, sino también dependiendo de la condición del observador. Con ello, la *apariencia* del mundo se muestra como dependiente de la conciencia individual, pero el *mundo* que aparece —que permanece el mismo como quiera y a quien quiera se le aparece— se muestra como independiente de la conciencia” (Stein, 1917: p.82). La empatía tiene así un papel imprescindible para el proceso por el cual el yo constituye mundo. Y el otro, considerado como otro sujeto, tiene un papel primordial para la realización, incluso, de mi propio yo, pues sin comunidad el yo no podría tener tampoco una imagen de sí mismo:

Amamos y odiamos, queremos y actuamos, nos alegramos y entristecemos y lo expresamos, y todo esto es en cierto sentido consciente para nosotros sin ser aprehendido, sin ser objeto; no hacemos ninguna consideración sobre ello, no lo hacemos objeto de atención ni de observación ni ulterior valoración, y consiguientemente no vemos qué clase de “carácter” manifiesta. En cambio, todo esto lo hacemos con la vida anímica ajena, que está ante los ojos desde un principio como objeto gracias a su ligazón con el cuerpo físico percibido. En tanto que la comprendo, entonces como “mi semejante”, llego a considerarme a mí mismo como un objeto semejante a ella (Stein, 1917: p.106).

Si bien, de acuerdo con lo que señala Stein, hay en la empatía un momento de objetivación, lo importante es que la empatía lo atraviesa hasta considerar como objeto el mundo, pero a través de la vivencia del otro. El mismo Taylor, habla en este sentido de “comprensión humana”: “Logro entender a alguien cuando entiendo sus emociones, sus aspiraciones, lo que considera admirable y despreciable en sí mismo y en los otros, lo que desea, lo que aborrece, etc. Ser capaz de formular esta comprensión es ser capaz de aplicar correctamente las caracterizaciones de deseabilidad que esa persona aplica del modo como las aplica” (Taylor, 1981: p.203). La empatía, la comprensión del otro como una subjetividad, implica entender no únicamente que el otro es una subjetividad, sino entender el mundo desde la perspectiva del otro: considerar los mismos objetos que él pero desde su propia consideración.

Una racionalidad empática apelará, pues, a la consideración del mundo desde las vivencias ajenas como una actitud vital. La razón empática enfrentará al mundo siempre considerando la perspectiva del prójimo y, quizás sólo en un momento posterior, constituirá su propia perspectiva del mundo, además siempre abierta a ser modificada por lo que los otros puedan ofrecerle.

El agente empático introducirá dentro de sus prácticas una comprensión del otro y hará un esfuerzo por comprender los significados y las motivaciones ajenas y, desde esa perspectiva, juzgará también el valor de las motivaciones propias. De este modo, la consideración del ser humano será la adecuada para su estatuto de persona, y será más difícil que se establezca una primacía del yo, es decir, esquemas instrumentales de amo-esclavo. La empatía puede permitir que no se actúe desde causas extrínsecas o motivado por cumplir un sistema de reglas. La racionalidad empática empujará sus motivos a la libre actuación del *ágape*, e intentará desechar los reglamentos como la única motivación del actuar humano.

Por último, hay que decir que la empatía permite, debido a la propia estructura de la vivencia, considerar siempre la realidad corporal del otro, de manera que las relaciones que se establezcan podrán fundamentarse en algo más que el contrato y la relación costo-beneficio. Así, será posible hablar de lo que Illich llama “sociedad

convivencial”: “Llamo sociedad convivencial a aquella en que la herramienta moderna está al servicio de la persona integrada a la colectividad y no al servicio de un cuerpo de especialistas. Convivencial es la sociedad en la que el hombre controla la herramienta” (Illich, 1973: p.374). Lo importante a destacar en este sentido es que la convivencialidad se caracteriza no únicamente por volver a hacer de la herramienta el verdadero medio, sino también por considerar que la persona debe estar integrada en la colectividad. Charles Taylor ha notado ya esta necesidad, pues señala que el hecho de que el hombre sea un ser social no quiere decir únicamente que su existencia se asegura solamente dentro de una sociedad, sino que todas las capacidades y características de la racionalidad humana pueden desplegarse únicamente en relación con los otros:

Se espera que desarrollemos en una medida considerable nuestras propias opiniones, puntos de vista y actitudes hacia las cosas mediante la reflexión solitaria. Pero no es así como funcionan las cosas en el caso de las cuestiones importantes, como la definición de nuestra identidad. Ésta queda definida siempre en diálogo, y a veces en lucha, con las identidades que nuestros otros significativos quieren reconocer en nosotros. Y aún cuando damos la espalda a algunas de estos últimos —nuestros padres, por ejemplo- y desaparecen de nuestras vidas, la conversación con ellos continúa dentro de nosotros todo lo que duran nuestras vidas (Taylor, 1991: p.69).

La identidad humana puede formarse únicamente dentro de un contexto de relaciones que provean a la persona de los significados precisos para valorar su vida y jerarquizar las prioridades que le permitirán ejercer plenamente su libertad. “Lo que sostuvieron las distintas teorías de la naturaleza social del hombre no sólo fue que los hombres aislados no pueden sobrevivir en un plano material, sino, y mucho más, que sólo desarrollan sus capacidades característicamente humanas en la sociedad” (Taylor, 1979: p.230). Nuestras capacidades que tienen que ver con el ejercicio de la racionalidad, la

determinación de nuestras vidas, la verdadera libertad, el deseo, la capacidad para idear y proyectar hacia el futuro, son únicamente posibles dentro de un contexto de comunidad. El mismo Horkheimer, de la primera Escuela de Frankfurt vio esto con mucha claridad: “El individuo absolutamente aislado ha sido siempre una ilusión. Las cualidades personales máximamente valoradas, como independencia, voluntad de libertad, gusto por la justicia y sentido de ella, son virtudes tanto sociales como individuales. El individuo plenamente desarrollado es la consumación de una sociedad plenamente desarrollada. La emancipación del individuo no es una emancipación respecto de la sociedad, sino la liberación de la sociedad de la atomización” (Horkheimer, 1991: p. 148).

Una racionalidad empática será aquella que considere siempre el mundo significativo del prójimo como un posible mundo significativo para el propio yo, de modo que la vida propia, sobre todo en su sentido moral, podrá ser juzgada desde diversas perspectivas y podrá enriquecerse con las relaciones humanas. De esta manera, será posible construir una sociedad en la que la libertad y la creatividad sean exaltadas, en la que no todo quiera ser controlado y el *ágape* se convierta en el *ethos* cotidiano, al modo como Iván Illich lo señalaba: “El paso de la productividad a la convivencialidad es el paso de la repetición de la falta a la espontaneidad del don” (Illich, 1973: p. 384).

REFERENCIAS:

- ÁNGELES CERÓN, Francisco. 2007. “La distancia de Dios en las *Meditaciones metafísicas*” en Juan Carlos Moreno (coord.), *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, Barcelona/México, Editorial Anthropos/ Universidad Autónoma de Querétaro.
- ARENDT, Hannah. 1957. *The Human Condition*. Chicago, The Chicago University Press.
- ARISTÓTELES. *Física*, México, UNAM. Traducción de Ute Schmidt.
- BACON, Francis. 1620. *Novum Organum*, Buenos Aires, Editorial Losada, 2003.
- DAUMAS, Maurice. 1981. *Las grandes etapas del progreso técnico*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1996.
- DESCARTES, René. *Mediations, Ouvres IX-1*, Paris, Libraire Philosophique J. Vrin.
- DESCARTES, René. *Discourse de la méthode, Ouvres VI*, Paris, Libraire Philosophique J. Vrin.
- DILTHEY, Wilhelm. 1883. *Introducción a las ciencias del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- HENRY, Michel. 1987. *La barbarie*, Madrid, Caparrós Editores, 1996.
- HORKHEIMER, Max. 1991. *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Editorial Trotta, 2002.
- HUSSERL, Edmund. 1952. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución (Ideas II)*, México D.F., UNAM, 1997.
- HUSSERL, Edmund. 1954. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Editorial Crítica, 1991.
- ILICH, Iván. 1973. *La convivencialidad en Obras Reunidas I*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2006.
- ILICH, Iván. 1981. *H₂O y las aguas del olvido*, en *Obras Reunidas II*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2008.
- ILICH, Iván. 2005. “The Age of Systems” en *The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich as told to David Cayley*. Toronto. House of Anansi Press, pp.157-168. Una traducción al castellano de este texto puede encontrarse en *Conspiratio 02*, noviembre-diciembre 2009, pp.26-38. Traducción de Javier Sicilia.
- KOYRÉ, Alexandre. 1966. *Estudios galileanos*, México D.F., Siglo XXI Editores, 2005.
- LEOCATA, Francisco. 2003. “La racionalidad moderna y la fenomenología de Husserl” *Sapientia* v.58 (nn.213-4), pp.245-301.

- LIPOVETSKY, Gilles y Jean Serroy. 2009. *La pantalla global. Cultura mediática y cine en la era hipermoderna*. Barcelona, Editorial Anagrama. Traducción de Antonio-Prometeo Moya.
- MARINO, Antonio. 2001. "Introducción a la *Física* de Aristóteles", en Aristóteles, *Física*, México, UNAM.
- MORENO ROMO, Juan Carlos (coord.) 2007. *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*. México, Anthropos editorial/ Universidad Autónoma de Querétaro.
- ORTEGA Y GASSET, José. 2005. *En torno a Galileo*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.
- RICOEUR, Paul. 1990. *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI Editores, 2003.
- ROBERT, Jean, 2009. "De la edad de la tecnología a la era de los sistemas" en *Conspiratio* 02, pp.46-54.
- SCHOOLS, Peter. 2000. *Descartes and the Possibility of Science*, Ithaca, Cornell University Press.
- STEIN, Edith. 1917. *Sobre el problema de la empatía*, Madrid, Editorial Trotta, 2004.
- SUÁREZ, Edna. 2000. "El organismo como máquina: Descartes y las explicaciones biológicas" en Álvarez, Carlos y Martínez, Rafael (coord.) *Descartes y la ciencia del siglo XVII*, México, Siglo XXI Editores.
- TAYLOR, Charles. 1979. "El atomismo" en *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2005.
- TAYLOR, Charles. 1981. "Comprensión y etnocentrismo", en *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2005.
- TAYLOR, Charles. 1989. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press.
- TAYLOR, Charles. 1991. *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1994.
- TAYLOR, Charles. 2004. *Imaginario sociales modernos*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2006.
- TAYLOR, Charles. 2007. *A Secular Age*, Cambridge Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press.
- WEBER, Max. 1904. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- ZAGAL, Héctor. 1993. *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles. Epistemología de la epagógé*, México, Publicaciones Cruz O.

RÉPLICA A “LA OBJETIVACIÓN DE LA MODERNIDAD” DE DIEGO ROSALES

Edgar Rodríguez

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

elaromadelcamino@yahoo.com

Resumen

En este texto se discuten algunos argumentos presentados por Diego Rosales acerca de la objetivación que ejerció la Modernidad sobre la persona y su propuesta de una racionalidad basada en la empatía. Se propone, sobre todo, dar más importancia que la que da Diego Rosales al elemento económico como uno de los factores que hicieron de la Modernidad un modelo instrumentalizador. Por último, se señala que una propuesta empática no logra arrancar a la racionalidad del ámbito de la subjetividad como su centro —aunque sea en la forma de intersubjetividad— y que, por tanto, resulta insuficiente para superar a la racionalidad instrumental dominadora de mundo.

Palabras clave: Modernidad, economía, subjetividad, razón instrumental, empatía

REPLY TO “THE OBJECTIFICATION OF MODERNITY” OF DIEGO ROSALES

Abstract

In this text I discuss some arguments presented by Diego Rosales on the objectification of Modernity over the person and about his proposal of a rationality based on empathy. I claim, that it is necessary to reconsider the importance of economy in a more important way than Diego Rosales does, as one of the factors that made modernity a model based on instrumentality. At last, I want to point out that an empathic proposal of rationality does not leave behind subjectivity as the central aspect—even that it is in the form of intersubjectivity— of rationality and, thus, that it is insufficient to overcome instrumental rationality.

Keywords: Modernity, Economy, Subjectivity, Instrumental Rationality, Empathy

La objetivación de la Modernidad de Diego Rosales es un texto valiente y esperanzador, pues representa en la actualidad uno de los pocos esfuerzos críticos de la Modernidad científicista y cosificante en la que nos ha tocado vivir, al que cada vez menos personas están dispuestas a sumarse a pesar de estar sufriendo también sus consecuencias.

Los apuntes con los que Diego Rosales caracteriza la estructura general de la modernidad, desde su base científica hasta la cosificación, o desencarnación del hombre, como quizá él la llamaría, a partir de la transformación del método, por Galileo, es algo que difícilmente podría ponerse en duda. Sin embargo, aunque Diego Rosales describe perfectamente las características y procesos de modernización que hacen del hombre una cosa más entre las cosas del mundo, no le da la importancia que merece a la aparición de la economía como eje articulador de la acción humana y, sobre todo, como generadora de una comprensión de mundo y una condición humana muy específicas en las que aún ahora nos encontramos atrapados. Quisiera insistir en una explicación de los procesos históricos y filosóficos que han perfilado nuestros modos de ser en la Modernidad desde la necesidad de un esfuerzo hermenéutico, no sólo de la época moderna, sino de la premoderna, desde el cual podamos ubicar las causas de la transformación de nuestra situación humana en relación con la totalidad del mundo, esto es, tanto con la naturaleza como con nosotros mismos, y así evaluar la pertinencia real y quizá no sólo esperada de soluciones como la que aquí Diego Rosales nos propone a partir de la empatía.

Al inicio de su texto, el autor, asumiendo el diagnóstico de la Modernidad de Michel Henry, habla de la crisis de la cultura moderna, de la que según él quién sabe si seamos capaces de salir, como “la crisis humanitaria de la humanidad”. En seguida, al traducir esta crisis en “deshumanización”, Diego Rosales expresa una genuina preocupación moderna: “sólo Dios sabe si estamos o no en condiciones de volver a hacer de este mundo un lugar más habitable” (p.39). Me parece que estas palabras apuntan al centro de un diagnóstico sobre la crisis de la Modernidad, más que como crisis de una época, como crisis de humanidad en su relación con el mundo que habita; la “crisis humanitaria de la humanidad” o “deshumanización” claramente no

implica sólo una crisis en el seno de las relaciones humanas a nivel intersubjetivo, sino una crisis de humanidad en cuanto a lo que ella misma significa y sus modos de ser con la totalidad del mundo natural al cual pertenece. A diferencia de visiones como la de Habermas, si planteamos el problema de la Modernidad de manera verdaderamente radical, no se trata de ver a la época actual como una época de crisis de Modernidad en el sentido de que el proyecto emancipatorio iniciado alrededor del siglo XVII no haya cumplido cabalmente sus promesas, sino que más bien se trata de ver cómo a partir de dicho proyecto la humanidad ha entrado en una verdadera crisis, en la que ahora nos encontramos y de la que, como bien dice Diego Rosales con preocupación, quién sabe si seamos capaces de salir, y de la cual, como dijo Heidegger antes de morir, quizá sólo un dios sea capaz de salvarnos (cfr. Heidegger, 1996).

Cabe destacar que ésta ha sido una de las preocupaciones centrales de autores radicalmente críticos de la Modernidad, entre los que se encuentra Hannah Arendt, quien tras recordar en el prólogo a *La condición humana* las palabras del científico ruso que lanzó al espacio el satélite de 1957 —con las que prometía a la humanidad que en un futuro no muy lejano ésta dejaría de estar atada a la tierra— comenta: “La emancipación y secularización de la Edad Moderna, que comenzó con un desvío, no necesariamente de Dios, sino de un dios que era el padre de los hombres en el cielo, ¿ha de terminar con un repudio todavía más ominoso de una Tierra que fue la Madre de todas las criaturas vivientes bajo el firmamento?” (Arendt, 2001: p.20).

Con estas palabras, una vez más, parece que la crisis de humanidad característica de la Modernidad no se reduce, como parece indicar la segunda parte del texto de Diego Rosales, en la que se intenta dirigir la solución hacia el principio de la empatía, a un problema de intersubjetividad. La primera parte de dicho texto me parece, en este sentido, de mucha mayor radicalidad e importancia que la parte final: en qué consiste hacer de este mundo un lugar más habitable, con todo lo que esto implica —pues de ninguna manera se trata de hacer de él, como ha dicho Peter Sloterdijk, un lugar para el *comfort* humano de modo que se cumpla cabalmente la idea del hombre como medida de todas las cosas. El problema no parece ser de orden

intersubjetivo: lo que con la Modernidad entró en crisis no fueron primordialmente las relaciones humanas, sino algo anterior y más fundamental, respecto a lo cual la crisis de las relaciones humanas fue algo derivado: la manera de comprender y relacionarnos con el ser de lo ente, con el mundo como totalidad. Se trata de un problema más profundo de visión de mundo y comprensión del ser, lo cual implica necesariamente cierto tipo de comportamiento muy específico en relación con la totalidad del mundo, tanto natural como humana. Con la Modernidad se dio una clara distorsión de las formas premodernas de relacionarnos tanto con la naturaleza no humana como con la humana, y, quizá lo más importante, se dio una transformación radical de nuestra comprensión de aquello en lo que radica ser humanos, comprensión que claramente tanto en la antigüedad como en la Edad Media se encontraba más conforme a nuestra propia naturaleza. De aquí la necesidad de realizar una hermenéutica histórica para entender la transformación de los modos de ser del hombre en la Modernidad respecto a épocas anteriores que nos lleve a valorar si una solución como la de la empatía es suficiente ante una crisis de humanidad como la que presenta la Modernidad.

En su texto, Diego Rosales rastrea los orígenes del proceso cosificante e instrumentalizador de la Modernidad en la matematización del mundo implicada en el nuevo método galileano de conocimiento y su posterior desarrollo en las filosofías baconiana y cartesiana; método con el cual, menciona, el hombre podría “acercarse a la naturaleza de una manera distinta”. Me parece que éste es el asunto central a analizar para vislumbrar con la profundidad requerida la transformación que en la Modernidad hemos tenido en cuanto a nuestra comprensión de la totalidad del mundo: sólo en la medida en que comprendamos la manera en que, por lo menos a partir de los siglos XV y XVI, comenzamos a relacionarnos de una manera radicalmente distinta con la totalidad de la naturaleza, sólo entonces, podrá aclarárenos un poco el camino para pensar cómo volver a hacer del mundo un lugar más habitable. Pero para ello no basta con asumir que con el nuevo método galileano de conocimiento se dio una transformación de la manera de tratar a la naturaleza, en la que lejos de relacionarnos directamente con ésta, la matematicemos a partir

de la escisión sujeto-objeto propia de la Modernidad, sino que resulta necesario analizar históricamente los cambios que acompañaron a esta transformación del conocimiento y que implicaron una nueva comprensión tanto del ser humano como del mundo al que pertenece. En este sentido, podemos decir que la matematización del mundo no surgió de manera espontánea del ingenio galileano, sino de la coherencia de éste con todo un proceso histórico en el que, al parecer de varios pensadores, la ciencia y los ideales de la naciente cultura moderna no sólo se relacionaron sino que cobraron sentido y pertinencia sólo gracias a la irrupción de la economía como el eje articulador de la visión del mundo en la Modernidad occidental. El problema de la economía es abordado al final de la primera parte del texto de Diego Rosales; sin embargo, no se pone en relación directa con los nuevos cambios que está sufriendo la estructura del conocimiento a partir de Galileo y seguramente a los cuales ésta responde.

Me parece que si no analizamos las condiciones de nuestra contemporaneidad en función de la relación entre Modernidad, ciencia y liberalismo, difícilmente podremos valorar si frente a la radicalidad del problema de la instrumentalidad y cosificación del hombre en la Modernidad basta con asumir el principio de la empatía con el resto de los seres humanos, o si tal radicalidad nos remite a la necesidad de una transformación total de nuestra visión del mundo.

A continuación quisiera mostrar brevemente en qué sentido la crisis de la Modernidad no implica, como ya he explicado, una insuficiencia de la época moderna para realizar sus promesas emancipatorias, sino una crisis de humanidad en sí misma. Para esto, me gustaría citar las siguientes palabras con las que Sombart comienza su estudio sobre el hombre económico característico de la Modernidad, titulado *El burgués*:

El hombre precapitalista [y, por lo tanto, premoderno] es el hombre natural, el hombre tal y como ha sido creado por Dios, el hombre de cabeza firme y piernas fuertes, el hombre que no corre alocadamente por el mundo como nosotros hacemos ahora, sino que se desplaza pausadamente, sin prisas ni precipitaciones. Y su mentalidad económica no es

difícil de describir, puesto que se deriva directamente de la naturaleza humana (Sombart, 2005: p.20).

Lo que me parece de central importancia es la idea de que el hombre precapitalista, y por lo tanto premoderno, tiene una mentalidad económica que se deriva de la naturaleza humana. Incluso podemos pensar que no sólo la vida económica del hombre premoderno responde a su esencia natural sino la totalidad de sus aspectos vitales. Si emprendemos una hermenéutica histórica de la época o las épocas premodernas lo que encontraremos es que, a diferencia de la Modernidad, el hombre se encontraba realizando su humanidad de manera natural, esto es, de acuerdo a su propia naturaleza humana. En este sentido, la economía no era el eje central articulador de la vida social entre los hombres, sino que, como está expuesto en la *Política* y los *Económicos* de Aristóteles, la economía quedaba reducida a la administración de los recursos domésticos. Como sabemos, en Aristóteles, pero quizá esto se extienda a todo el mundo premoderno, las actividades humanas están siempre pensadas y reguladas socialmente en función de las respuestas que se ofrezcan al constante preguntarse acerca de en qué consiste la naturaleza humana. Desde la comprensión de lo humano sobre su propia naturaleza se establece necesariamente una cierta relación específica, evidentemente también natural, con el mundo y el resto de los seres humanos.

La nota importante en la transformación moderna de la manera de comprenderse a sí mismo el ser humano y a partir de ahí, establecer cierto tipo de relación con el resto de lo real. Por un lado, está en la centralidad que cobró, a partir del siglo XVI y en adelante, la economía como eje de articulación de las actividades humanas y, por otro lado, está transformación de la idea misma de economía, que va de la administración de bienes necesarios para la subsistencia a la explotación de los recursos naturales, tanto humanos como no humanos, con miras a la producción. ¿Por qué este hecho que regularmente para la crítica filosófica de la Modernidad resulta sólo un elemento contextual de la explicación realmente es el elemento central de la misma?

En su análisis del liberalismo y la Modernidad, Laski menciona lo siguiente:

¿Cuál era la esencia de esta nueva sociedad? Ante todo, según creo, su redefinición de las relaciones de producción entre los hombres. Pues entonces descubrieron que para explotar en toda su plenitud aquéllas no podían usar ni las instituciones ni las ideas que habían heredado. La razón de este anhelo de transformación es sencilla. El espíritu capitalista comienza a adueñarse de los hombres para finales del siglo XV. ¿Y qué significa esto? Pues, nada menos, que el objeto principal de la acción humana era la búsqueda de la riqueza (Laski, 1984: pp.18-19).

Resulta de suma importancia la enorme diferencia que hay entre el comportamiento del hombre moderno frente a la riqueza y el afán de lucro, cuyo corazón es la racionalidad instrumental propia de la Modernidad, y la actitud que frente a esto tenía el hombre premoderno, para ver con esto hasta dónde llega lo propio de la naturaleza humana y hasta dónde es rebasado. En el libro I de la *Política* Aristóteles comenta a propósito de la crematística:

Ante todo, como antes se ha dicho, debe existir una base por naturaleza, ya que es función de la naturaleza suministrar alimento al ser que ha nacido; pues el alimento para todos es el residuo de la materia de la que se originan. Por eso la crematística a partir de los frutos de la tierra y de los animales es siempre conforme a la naturaleza.

Ahora bien, este arte, como hemos dicho, tiene dos formas: una, la del comercio de compra y venta, y otra, la de la administración doméstica. Esta es necesaria y alabada; la otra, la del cambio, justamente censurada (pues no es conforme a la naturaleza, sino a expensas de otros).

Y muy razonablemente es aborrecida la usura, porque, en ella, la ganancia procede del mismo dinero, y no de aquello para lo que éste se inventó. Pues se hizo para el cambio; y el interés, al contrario, por sí solo produce más dinero. De ahí que haya recibido ese nombre, pues lo engendrado es de la misma naturaleza que sus generadores, y el interés es dinero

de dinero; de modo que de todos los negocios este es el más antinatural (Aristóteles, *Política*: 1258a-1258b).

No sólo en la Antigüedad, sino que también durante la Edad Media el ámbito de la economía siempre tuvo un límite muy preciso, estando dirigida exclusivamente a la satisfacción de las necesidades de subsistencia y quedando condenado cualquier uso que pretendiera la consecución de dinero y riqueza. Sin embargo, ya desde finales del siglo XV y sobre todo a lo largo del XVI se intentó debilitar las restricciones medievales a la adquisición de riqueza; en este sentido los procesos de secularización que dieron nacimiento a la Modernidad, y con los cuales se daría eso que Weber ha llamado el “desencantamiento del mundo”, no sólo dieron pie a una comprensión científico-matematizante de la realidad sino a una nueva visión de mundo cuyo eje rector sería la economía, a través, por un lado del auge de la producción y, por otro, del nacimiento de la sociedad del trabajo.¹ Con esto, la manera de ser humano, conforme a su naturaleza, sufrió una transformación radical con la aparición de la Modernidad, en la que, como he mencionado, la humanidad misma entraría en crisis y en la que, como muy bien señala Diego Rosales, la vida comienza a ser vivida desde una artificialidad tal que todo, tanto la naturaleza como el hombre, son transformados en herramientas. Es aquí donde podemos vislumbrar la gran transformación en la visión del mundo de la Modernidad, en la que tanto la naturaleza como el hombre han de estar al servicio de la producción. Me parece que éste es un elemento central para comprender no sólo la manera en que se da la nueva visión científica de mundo, la cual ha sido perfectamente explicada en el texto de Diego Rosales, sino el sentido que ésta tiene al servicio del control de la naturaleza. Al final del apartado sobre la herramienta, Rosales menciona: “Lo que sucedía de acuerdo con la racionalidad del trabajo entendido como labor y labranza, sucede ahora bajo el régimen de la maximización de los recursos” (p.53). Sin duda alguna esto es correcto, pero no es suficiente con enunciar

¹ Resulta importantísimo, en este sentido, la transformación de la idea de “ocio”, de los textos de Aristóteles a los textos liberales.

descriptivamente los nuevos acontecimientos y las transformaciones del mundo moderno, sino que resulta necesario rastrear sus causas con el objetivo de ver la manera en que la concepción que el hombre tenía de sí mismo y de su relación con el mundo se transformó hacia una comprensión desorientada de aquello en lo que consiste la naturaleza humana.

Ahora bien, una vez que con los procesos de secularización de la sociedad los referentes simbólicos y los criterios que guían y dotan de sentido la acción de los hombres ya no son de orden divino, sino que se abren a la nueva comprensión del mundo desde el ideal de la utilidad, con lo cual la racionalidad económica comienza a dominar la vida de los hombres, el centro o fundamento de la existencia dejará de ser cualquier instancia extramundana para pasar a tomar su lugar el hombre, concebido desde ahora en su calidad de “sujeto”. El hombre pasará por primera vez de ser una criatura más, aunque *sui generis*, en el orden de la creación a ser el centro de la creación.² En este proceso, la centralidad que tiene el cartesianismo, como muy bien ha enfatizado Diego Rosales, no sólo es innegable sino de vital importancia. A pesar de que, como se ha dicho muchas veces, el punto de partida del cartesianismo es similar al de san Agustín, al iniciar con el reconocimiento de la existencia tras escapar de la exterioridad del mundo a la interioridad propia del yo, el abismo que separa a ambos filósofos y que hace evidente la distinción entre su comprensión de Dios, de sí mismos y del mundo, radica en que mientras que Agustín escapa del mundo y regresa a sí para conciliarse con lo divino, Descartes escapa del mundo y va hacia sí para regresar al mundo y dominarlo gracias a los principios de la matemática con los que el yo puede conocer el mundo tal y como éste en sí mismo es, y que le permiten reproducir los fenómenos de la naturaleza, e incluso alterarlos, de acuerdo a sus propios intereses. La idea expuesta por Descartes en su *Discurso del método*, citada por Diego Rosales, de que conociendo las fuerzas y funciones del fuego, el aire, el agua, los astros, los cielos y el resto de los cuerpos de

2 Resulta sumamente esclarecedor el proceso de secularización del mundo, descrito y criticado en la obra de Karl Löwith (2007).

la naturaleza podríamos convertirnos en “dueños y poseedores de la naturaleza” es la más clara muestra de la manera como la Modernidad piensa el conocimiento del mundo con miras a su dominio y control para la satisfacción de fines humanos. La utilidad, que para Aristóteles es lo contrapuesto a la libertad y magnanimidad de los hombres,³ pasa a ser en la Modernidad el criterio absoluto a partir del cual cobran sentido las prácticas humanas tanto en el ámbito de la economía como en el de la política y, sobre todo, en el de la ciencia, pero desde el cual se vive la vida desde la cotidianidad. Se trata de utilidad respecto a quien se ha hipostasiado prácticamente como el fundamento del mundo: el sujeto moderno. Si bien, como menciona Diego Rosales en su texto, con el cartesianismo el cuerpo humano es reconocido sólo en cuanto a la extensión de la materia y con esto, cosificado y convertido en objeto al igual que el resto de la naturaleza, lo importante es ver la manera en que en el siglo XVII este proceso de objetivación se da, sobre todo, como el resultado lógico de un proceso anterior que es el de subjetivación. Como muy bien lo han visto autores como Heidegger y Foucault, (Foucault, 2004; Heidegger, 2000) el gran descubrimiento del siglo XVII fue la figura del sujeto moderno, el cual sólo pudo erigirse de tal manera separándose y distanciándose de un mundo de objetos frente a él, de los cuales incluso el mundo es reducido a mero objeto.⁴ De ninguna manera es casual que la filosofía cartesiana brille sobre todo por el reconocimiento del *ego* como piedra de toque de la verdad. En este sentido, la mayor distorsión de la comprensión natural que el hombre tenía de sí mismo en las épocas premodernas —que tanto en la Antigüedad griega quedaba cifrada en las palabras con las que el Apolo délfico recibía a los hombres en el oráculo, como en la Edad Media en la inmensidad de lo divino a la que nos guiaban las columnas de las catedrales góticas— consiste en haberse construido como

3 En el capítulo VII de la *Política* Aristóteles dice: “El buscar en todo la utilidad es lo que menos se adapta a las personas magnánimas y libres.” (1338b)

4 De ahí que para Heidegger sólo a la época moderna le sea posible el preguntarse acerca de cuál es su imagen del mundo, pues en la antigüedad griega, el mundo, comprendido como una totalidad cósmica, al no estar “frente” al hombre como sujeto, no podría convertirse de ninguna manera en imagen.

sujeto frente a un mundo de objetos disponibles para ser utilizados a su propia conveniencia. De aquí que quizá sea erróneo intentar solucionar un problema de exceso de subjetividad con subjetividad, en lugar de apuntar a una transformación radical en la manera de comprender nuestra propia naturaleza humana y nuestra relación con el mundo al cual naturalmente pertenecemos.

En términos generales, me parece que la primera parte del texto de Diego Rosales consiste en una descripción de los aspectos característicos de la Modernidad. Sin embargo, no hay un rastreo histórico de las causas que originaron dichos cambios y que nos pueda servir para pensar las maneras de encaminar su transformación. La aparición del afán de lucro y el enriquecimiento como valores y expectativas socialmente generalizadas a partir del siglo XVI, y a las cuales sin duda alguna responden los procesos de secularización de la Modernidad y el nacimiento del liberalismo como doctrina económica y justificación filosófica del nuevo orden, suponen una transformación radical en la comprensión que el ser humano había tenido de sí y del resto de la naturaleza a lo largo de las épocas precapitalistas, básicamente como un ser limitado y no como el centro de la existencia. La gran distinción entre la comprensión del tiempo vital como tiempo de ocio, dedicado a la vida política o a la contemplación de la realidad y el tiempo entendido desde el ideal de la utilidad, donde la vida entera del hombre debe estar dirigida a la producción y la productividad implican, además de la transformación de la comprensión que de su propia naturaleza humana tenga el hombre, prácticas sociales específicas frente a las que cabe preguntarse si lo realizan como hombre libre, magnánimo, virtuoso y le reportan una vida con bienestar y felicidad, una vida digna de ser vivida.

La urgencia filosófica de nuestros tiempos radica en hacernos una vez más la pregunta, de frente a la instrumentalización, cientificidad y cosificación del mundo administrado, acerca de en qué consiste nuestra naturaleza humana para encausar nuestros modos de ser de acuerdo con ello. Acertadamente, Diego Rosales comenta en su texto: “Esta objetivación [la del mundo moderno], así considerada, representa una racionalidad alienante porque saca al ser humano de la experiencia que tiene de sí mismo y de lo que él mismo

es por definición” (p.58). Sin embargo, tras la Modernidad y la manera como ésta ha configurado los valores y expectativas de los seres humanos en la sociedad del trabajo y dentro de la gran estructura administrada de la producción, la respuesta a la pregunta acerca de en qué reside lo que el hombre mismo es por “definición” no queda claro. El liberalismo nos ha convencido de que lo humano radica en la máxima utilidad al servicio de la producción. Para nuestra Modernidad liberal resulta el peor de los males el desaprovechamiento del tiempo en la contemplación de la naturaleza, la inactividad o cualquier comportamiento del que no se saque algún provecho. Basta con escuchar algunas de las frases celebres de Benjamin Franklin: “la pérdida de tiempo es el mayor de los derroches”, “el camino a la riqueza depende fundamentalmente de dos cosas: trabajo y ahorro”, “la ociosidad, como el moho, desgasta más rápidamente que el trabajo”.

Diego Rosales nos propone como arma para hacer frente al carácter cosificante de la Modernidad la construcción de una racionalidad empática. Sin embargo, al ser ésta una respuesta desde el ámbito intersubjetivo, y al ser la centralidad de la subjetividad el problema de la Modernidad por reducir la complejidad y riqueza de la totalidad de la realidad a la medida y modos de conocimiento de la subjetividad, hay algunas preguntas que podemos plantear al autor de frente a su propuesta.

A partir de la descripción fenomenológica de Edith Stein, Diego Rosales describe la empatía como una vivencia en la cual las vivencias ajenas no sólo son comprendidas por mí haciéndolas objeto de mi vivencia, sino en la cual hago del objeto de las vivencias ajenas el objeto de mi propia vivencia y con esto comparto intersubjetivamente con el otro la objetividad del mundo. “La empatía es, pues —menciona Diego Rosales—, la vivencia por la cual convierto en objeto lo que es también objeto para mi prójimo” (p.60). Con esto, la solución a los procesos de objetivación del mundo administrado parece encontrarse instalada en el terreno de la intersubjetividad, cuando quizá haya que ampliar la mirada a una perspectiva anterior y más fundamental. Me parece que el problema central no es cómo nos relacionamos con el otro, ese me parece un problema derivado,

el problema me parece más bien que radica en la comprensión que tenemos del mundo en general, lo cual implica la comprensión que tenemos de nuestra propia naturaleza y de la naturaleza del mundo, a partir de las cuales establecemos nuestras relaciones con él y, evidentemente, con los otros. Con la empatía se da la posibilidad de la comprensión de la acción social del sujeto, de sus expectativas, sufrimientos, alegrías, pero no alcanzo a ver de qué manera, mediante esta racionalidad empática, se contrarrestan los procesos de objetivación e instrumentalización de la naturaleza, de qué manera mediante ella dejamos de ver a la naturaleza como mera materia prima a disposición ya no de las necesidades sino de los caprichos y deseos humanos y de esta manera comenzamos a habitar nuevamente el mundo de acuerdo a nuestra propia naturaleza. “La empatía, menciona más adelante Diego Rosales, permite, pues, comprender las motivaciones de las vivencias ajenas y el sentido de estas vivencias” (p.61). Me parece que, en este sentido, la empatía reporta, sin lugar a dudas, un encuentro más cercano con el otro, desde los sentimientos y no desde una actitud objetivante de la persona. Sin embargo, me parece una solución parcial a los problemas a enfrentar en una Modernidad que ha configurado nuestra visión del mundo de manera que lo otro, la naturaleza, se nos presenta inmediatamente como un cúmulo de objetos a nuestra disposición, y en la que los otros seres humanos, al ser parte de la naturaleza, se nos aparecen de la misma manera dentro de la estructura productiva de la sociedad del trabajo. No alcanzo a ver de qué manera a través de la empatía es posible frenar, hacerle frente o transformar los procesos de tecnificación del mundo moderno, a causa de los cuales no sólo se tiene dominado casi todo el planeta, sino que se tienen expectativas próximas de salir a dominar otros. Tengo la impresión de que la empatía no representa una posibilidad real para hacer de este mundo un lugar más habitable, sino, a lo sumo, de hacer más amables los procesos de alienación a los que nos tiene sometidos la sociedad del trabajo. El mayor peligro de una propuesta desde la intersubjetividad lo veo en no salir del terreno de la subjetividad, terreno desde el cual se dieron claramente los procesos de objetivación e instrumentalización del mundo en la Modernidad. Hay dos pasajes del texto de Diego

Rosales que apuntan en este sentido. Por un lado, menciona: “A través de la empatía, señalan Husserl y Stein al unísono, el significado del mundo se vuelve objetivo y el propio yo se constituye cabalmente como sujeto” (p.63). Pero, ¿no es justamente éste el proceso que caracteriza de la manera más clara la estructura de la Modernidad, que se encuentra perfectamente sintetizada en el cartesianismo? Por otro lado, el autor menciona: “Si bien, de acuerdo con lo que señala Stein, hay en la empatía un momento de objetivación, lo importante es que la empatía lo atraviesa hasta considerar como objeto el mundo, pero a través de la vivencia del otro” (p.64). Pero ¿no puede terminar esto en una suerte de complicidad intersubjetiva objetivadora del mundo? ¿No es ya esto propiamente la Modernidad, dentro de la cual tanto el otro como yo vemos al árbol no como una manifestación fenoménica del ser, sino como un objeto y, por lo tanto, como una mera materia medible, cuantificable, en fin, utilizable?

REFERENCIAS

- ARENDETT, Hannah. 2001. *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- ARISTÓTELES, *Política*, Madrid, Gredos, 2000.
- FOUCAULT, Michel. 2004. *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. 1996. “Entrevista del *Spiegel*”, en *La autoafirmación de la universidad alemana*, Madrid, Tecnos.
- HEIDEGGER, Martin. 2000. “La época de la imagen del mundo”, en Madrid, Alianza.
- LASKI, H. J. 1984. *El liberalismo europeo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- LÖWITH, Karl. 2007. *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires, Katz editores.
- SOMBART, Werner. 2005. *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Madrid, Alianza.

Estudios

LA FELICIDAD ESPIRITUAL. MEDITACIÓN SENTADO AL PIE DE LA CRUZ¹

International Academy for Philosophy, Liechtenstein/Granada
szalayster@gmail.com

*Para Rosario Campos,
por revelarme lo que es la verdadera felicidad*

Resumen

Toda forma de vida espiritual requiere una comprensión filosófica articulada acerca de aquello en lo que consiste la felicidad. Al mismo tiempo, la felicidad es central para la sabiduría y, por ello, para la autocomprensión de la filosofía misma. Como parte de un *análisis proto-fenomenológico*, rastreo en diferentes idiomas la originaria intuición filosófica sobre cómo la verdadera felicidad difiere de otros fenómenos colaterales. Los términos griego, húngaro, inglés e italiano alumbran algunas características esenciales y trazan el camino para el “análisis fenomenológico” (*Wesensanalyse*). Sostengo que la felicidad está esencialmente relacionada a la *Communio personarum*. La felicidad no es una mera “emoción”, ni tampoco un “estado anímico” o una “actitud fundamental”, sino más bien un “modo de ser”. La felicidad no excluye la tristeza, pero es opuesta a la desesperación. Hay una compleja y fundamental relación entre sufrimiento y felicidad que expongo invocando la noción de *laetitia*.

Palabras clave: Felicidad, fenomenología, sabiduría, espiritualidad, sufrimiento

¹ Estoy muy agradecido por la conversación con mi querido colega, el Prof. Guillermo Peris Bautista por haberme inspirado y motivado a escribir este ensayo.

ON SPIRITUAL HAPPINESS.
A MEDITATION SITTING UNDER THE CROSS

Abstract

Any form of spiritual life requires a philosophically articulated comprehension of what Happiness consists in. At the same time happiness is central for wisdom and thus for the self-comprehension of philosophy itself. As part of a “proto-phenomenological analysis” I trace back in different languages the genuine philosophical insight on how real happiness differs from related phenomena. The Greek, Hungarian, German, English and Italian terms illuminate some essential features and pave the way for the “phenomenological analysis” (*Wesensanalyse*). I claim that happiness is essentially related to *communio personarum*. Happiness is not a mere “emotion”, nor is it an “anemic state” or a “fundamental attitude” but rather it is a “form of being”. Happiness does not exclude sadness but it is opposed to despair. There is a complex and fundamental relationship between suffering and happiness that I expose by recalling the experience of *laetitia*.

Keywords: Happiness, Phenomenology, Wisdom, Spirituality, Suffering

I. Felicidad y filosofía

La felicidad es una vivencia fundamental de la persona humana. Por su sobreabundancia de sentido su concepto requiere una aclaración constante. Esto es necesario por tres razones: primero, la felicidad de una manera natural requiere reflexión para llegar a su plenitud, es decir, para convertirse en lo que realmente es. Sólo reflexionando podemos hacernos completamente conscientes de qué es, de dónde viene, y para qué nos llama. Segundo, como lo afirma correctamente Aristóteles, todas las personas aspiran a la felicidad.² Para iluminar el fenómeno de la felicidad en un contexto sapiencial podemos acercarnos a la “esencia de la persona humana”; ésta no solamente se revela en la aspiración misma, sino más bien “viviendo” la felicidad plena. Tercero, y como consecuencia de lo dicho, cada cultura tiene una necesidad fundamental para articular filosóficamente, es decir, de forma rigurosa y sistemática, en qué consiste la felicidad, puesto que bajo el término de “cultura” entendemos un abarcador sistema del sentido (*Sinnzusammenhang*) que distingue las aspiraciones humanas adecuadas —a perfeccionar la naturaleza humana— de las inadecuadas y ofrece caminos acertados y elaborados para realizar dicha vocación del hombre.

Resumiendo lo anterior, podemos afirmar entonces que la relación entre filosofía y felicidad es “esencial” y —segundo— que los dos términos mantienen una interdependencia estrecha. Si la filosofía es incapaz de aclarar y dar un fiel testimonio de la verdadera naturaleza de la felicidad, traiciona su propia vocación, se convierte en un intelectualismo superficial (*Glasperlenspiel*, un “juego de los abalorios”, como lo llama Hermann Hesse) que pasa por alto la pregunta central de la vida concreta del ser humano. Por otro lado, la filosofía no se puede convertir en una mera herramienta externa para desvelar la esencia de la felicidad; la filosofía misma tiene que aportar algo

2 Así lo formula Aristóteles: “Verbalmente hay un acuerdo bastante general, tanto para la generalidad de los hombres y el pueblo de refinamiento superior decir que es la felicidad, e identificar vivir bien y hacer el bien con ser feliz, pero con respecto a lo que la felicidad es que son diferentes, y los muchos no dan la misma cuenta que los sabios.” (*Ética a Nicómaco*, 1095a)

esencial a la felicidad, si no, la sabiduría queda fuera de las aspiraciones fundamentales del ser humano. Cuanto más feliz es la persona, tanto más quiere comprender en qué consiste su felicidad y cómo puede llegar a su realización plena.

II. La vida espiritual y la filosofía

Como indica el título, lo que nos preocupa ahora es la felicidad “espiritual”. Por lo tanto, para dar el siguiente paso es necesario dilucidar la relación entre filosofía y espiritualidad. También entre estos dos términos se descubren lazos estrechos, semejantes a aquellos mencionados anteriormente entre felicidad y filosofía. Filosofar, en sus dos fases fundamentales, es decir, como búsqueda y como transmisión de la sabiduría (cfr. Platón, *República*: VII), es un elemento básico de la vida espiritual. Las verdades que se revelan como una intuición en el alma, para que se desvelen de forma plena y para la comprensión plena de su sentido más profundo, nos invitan a un trabajo sistemático, metodológicamente riguroso y dialógico. Esta forma de reflexión es propia de la filosofía y en las diversas etapas de esta noble tarea se enfrenta con distintos desafíos. Empezando con la formulación fiel y adecuada de las intuiciones, a través de la investigación, qué verdad revelan a la luz de la tradición clásica de la filosofía, hasta la definición del acto concreto de “dar testimonio” en el mundo de la vida (*Lebenswelt*), tenemos que dar varios pasos para realizar la verdad de nuestra intuición originaria. En este proceso se desarrolla la vida espiritual.

En segundo lugar, no es solamente que la filosofía forma parte de la vida espiritual, sino que es justamente la ciencia más adecuada para revelar la misma naturaleza del alma. En este sentido la filosofía tiene una tarea mucho más noble, profunda y abarcadora que la psicología, puesto que ésta se dedica más bien a la investigación de los procesos psicológicos, sus relaciones y el conjunto de sus resultados, mientras que la filosofía investiga el alma entera, no solo en sí misma y como integridad, sino en su relación con todo aquello que se distingue de ella, con todo lo que no-es-alma. Por ello la filosofía

pretende desarrollar una reflexión metafísica y más específicamente antropológica, una investigación fundamental en la cual se integra la psicología como estudio específico.

En tercer lugar, la filosofía es ya siempre una “preocupación del alma”.³ La sapiencia y el trabajo filosófico, sea investigación, enseñanza, escritos y, sobre todo, la reflexión como una contemplación entregada a la verdad que se revela, promueve el “bien supremo” del alma, puesto que se dedica a dilucidar lo bueno y su más pleno reconocimiento. La verdadera filosofía, mientras sin duda alguna aspira, y está transida por el deseo de descubrir y explicitar la verdad, no solamente implica una adquisición del conocimiento evidente y seguro, puesto que el filósofo no quiere simplemente poseer el conocimiento sapiencial o aplicarlo bien, sino vivirlo plenamente. Este “vivir la verdad”, este “dejarla que sea vigente” o, lo que es más: “dar testimonio de ella”, son funciones tan elementales de la filosofía como lo que suele ser casi exclusivamente acentuado en la Modernidad, a saber, la búsqueda de la verdad (o peor aún, de una verdad subjetiva).

Justamente porque la filosofía es una *epimelesthai*,⁴ y más específicamente una “preocupación por el alma”, puede convertirse en una

3 Véase el concepto fundamental de Platón en la interpretación de Jan Patocka (1996) y la *Apología de Sócrates* (29e). Las ideas de Platón encontraron un eco fuerte dentro del Cristianismo. Un ejemplo especialmente bello es el texto del Gregorio de Niza, *De virginitate*. En este tratado él pone el ejemplo de su propia hermana delante de sus lectores como un modelo de quien se preocupó por su alma. En el capítulo 12 analiza el diálogo escrito por Lucas sobre los dracmas perdidos (Lc 15, 8-10) y enseña que a través de un cierto ascetismo corporal y espiritual se logra llegar a la vida eterna. Él da una interpretación propiamente cristiana sobre la preocupación por el alma, cuando subraya qué destacada importancia tiene esta praxis en la recuperación de la imagen de Dios en nosotros. Así la persona se hace merecedora de la felicidad eterna. (Cfr. Gregorio de Niza, 2009). De manera muy semejante trata Bernardo de Claraval (1999) la noción de conocerse en su sermón 20.

4 Véase el diálogo *Alcibíades* de Platón, 127d. Michel Foucault da una interpretación notable de la expresión platónica: “*Epimelesthai* expresses something much more serious than the simple fact of paying attention. It involves various things: taking pains with one’s holdings and one’s health. It is always a real activity and not just attitude. It is used in reference to the activity of a farmer tending his fields, his cattle, and his house, or to the job of the king in taking care of his city and citizens, or to the worship of ancestors or gods, or as a medical term to signify the fact of caring. [...] The rest of the text is devoted to an analysis of this notion of *epimelesthai*, “taking pains with oneself”.

“preocupación espiritual” y en un cuidar las almas. Cuidar el alma del otro es una guía filosófica motivada y llevada a cabo por amor. Esta guía, por cierto, nunca es unilateral, puesto que cada persona que verdaderamente guía, ya es guiada. Estar guiado significa, antes que nada, que el filósofo se concibe dentro del contexto de “servicio a la verdad”. En segundo lugar, la persona que recibe las indicaciones del filósofo siempre aparece delante de él como una realidad autónoma cuyo sentido es inagotable y por tanto incomprensible.⁵ El filósofo tiene que ajustar, sin embargo, cada paso que da a esta “entidad” libre, que se revela como la Infinita Realidad para él, en la cual unidos en el diálogo como compañeros de viaje están llamados a orientarse.⁶

It is divided into two questions: What is this self of which one has to take care, and of what does that care consist?

“First, what is the self (129b)? Self is a reflective pronoun, and it has two meanings. Auto means “the same”, but it also conveys the notion of identity. The latter meaning shifts the question from “What is this self?” to “What is the plateau on which I shall find my identity?” Alcibiades tries to find the self in a dialectical movement. When you take care of the body, you don’t take care of the self. The self is not clothing, tools, or possessions. It is to be found in the principle which uses these tools, a principle not of the body but of the soul. You have to worry about your soul - that is the principle activity of caring for yourself. The care of the self is the care of the activity and not the care of the soul-as substance. [...] The second question is: How must we take care of this principle of activity, the soul? Of what does this care consist? One must know of what the soul consists. The soul cannot know itself except by looking at itself in a similar element, a mirror. Thus, it must contemplate the divine element. In this divine contemplation, the soul will be able to discover rules serve as a basis for behaviour and political action. The effort of the soul to know itself is the principle on which just political action can be founded, and Alcibiades will be a good politician insofar as he contemplates his soul in the divine element” (Martin, 1988: pp.16-49 y Foucault, 1994).

5 Uso la expresión “incomprensible” en el sentido analógico en que la aplicó san Agustín en contraste con lo que es “entendible” con respecto a Dios: si lo comprendes, no es Dios. Aunque sin duda alguna, metafísica y antropológicamente entendemos y captamos rasgos esenciales de la realidad del ser humano como tal, nunca logramos una comprensión plena que abarca todo el sentido de su ser y su ser-así. Comprender, es decir, entender en toda su complejidad la realidad concreta de “esta” persona (*quidditas*), es aún más imposible.

6 Un bello ejemplo es el encuentro entre el piloto y el principito en el libro de Saint-Exupéry. Los dos amigos, perdidos en el desierto, descubren a través de su amistad su vocación en su propio mundo. Así, enriquecidos por una vivencia que los remite a un sentido trascendente y objetivo de su vida, regresan a su hogar.

La filosofía, entonces, no busca solamente el bien de la propia alma, sino al mismo tiempo el bien de la persona concreta (filósofo) y el bien de un sí mismo (*self*) pleno; buscando el bien del alma como tal, entonces la filosofía ya siempre surge de una “preocupación por el alma” de “todo” ser humano. Por lo tanto la filosofía, en su fase de búsqueda, ya se caracteriza por una dimensión elemental de comunión. Aunque, por el estado actual de la cultura nos puede resultar sorprendente, el oficio del sabio (cfr. Calder, 2010) es inseparable de la vida en comunión.⁷ Tanto los ejercicios espirituales (cfr. Hadot, 1987) como las experiencias concretas de una vida compartida (convivencia) son indispensables para que la realidad que se revela en las vivencias llegue a ser reconocida, justamente como una “verdad en sí misma” que trasciende las dimensiones de la vivencia de un sujeto. La vida en comunión no se relaciona con la filosofía solamente por el hecho de que la filosofía no busca verdades meramente subjetivas o relativas, sino objetivas y universales —a pesar de su modo de darse en las vivencias individuales.

La filosofía está completamente incrustada en la vida comunitaria: parte de allí y llega a su plena expresión en la misma comunión (cfr. Grygiel, 2002). El mismo mundo de la vida (*Lebenswelt*), (cfr. Husserl, 1936), en cuanto es siempre ya compartido con personas humanas y divinas, es decir en cuanto se verifica como comunión, es lo que nos invita e inspira a reflexionar filosóficamente; por otra parte, en la entrega plena de la persona, en regalarse al otro llega la sabiduría a su perfección. Sin amar a la otra persona concreta, es decir, sin participar en lo bueno, bello, y verdadero dentro de la comunidad concreta con ella, la filosofía se atasca a medio camino, donde el conocimiento es puro poder⁸

7 Véase especialmente la *Carta VII* de Platón: “Desde luego, no hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas; no se pueden, en efecto, precisar como se hace con otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente” (341c).

8 Véase la discusión de Sócrates con Trasímaco en la *República*: “Pues bien, esto es, hombre excelente, lo que digo que en todas las ciudades es de igual modo justo: lo que conviene al gobierno establecido. Él tiene el poder, de donde se sigue, para quien reflexiona correctamente, que en todas partes es justo lo mismo, a saber, lo que conviene al más fuerte” (*República*, I, 339a).

sin servicio o respuesta a la realidad que se nos pone delante y entrega verdadera que implica sacrificio.⁹

III. La protofenomenología de la felicidad

Bajo el término “protofenomenología” entiendo una propedéutica filosófica que antes de la descripción de los fenómenos, basada en el ‘análisis de esencias’ (*Wesensschau*), aclara la relación fundamental del sentido, en la cual el fenómeno aparece. La protofenomenología se enfoca en el modo de aparecer, y así abre caminos para el trabajo fenomenológico sacando a la luz la esencia del fenómeno. Concentrándonos ahora en la felicidad, tomamos como punto de partida la forma más cercana y más general de la apariencia del fenómeno: su expresión lingüística. No voy a indagar en las explicaciones etimológicas, sin embargo me gustaría subrayar que cada idioma, como sistema de signos, refleja de manera distinta la experiencia básica del ser humano con respecto a la felicidad, distinguiendo desde puntos de vista diferentes la verdadera felicidad de los fenómenos semejantes y sus expresiones deficientes.

a. Felicidad (*doldogság*)- procurarse la felicidad (*boldogulás*)

Por orden de explicación, empezando con lo más básico, es bueno tomar como punto de partida la riqueza del idioma húngaro, fijándonos en la diferencia entre ‘*boldogság*’ (felicidad) y ‘*boldogulás*’

⁹ El sacrificio es parte esencial de cada respuesta auténtica de filosofía a la realidad. La realidad, en cuanto objetiva, (más que nada manifestada en y transmitida por la otra persona), requiere una respuesta que implica un esfuerzo para superarnos. La respuesta debida a la realidad exigente que se revela delante de una mirada filosófica (que busca la sabiduría y está dispuesta a acogerla) no es otra sino la transformación de la persona: conversión. La conversión filosófica, la *metanoía* es un sacrificio en cuanto es una afirmación de la realidad como una donación buena. El reconocimiento personal de este carácter (santo) repercute en la mirada del filósofo hacia sí mismo. El acto que sigue a esta mirada es el sacrificio: reconocer en sí mismo lo que es santo y actuar según esto dejando fuera todo el resto que no merece tal afirmación.

(procurarse la felicidad). La expresión *boldogulás* es un sustantivo derivado de un verbo, y como tal, pone de relieve la actividad personal respecto a la felicidad. La persona, que se concibe dentro del ámbito de *boldogulás*, busca su propia felicidad a través de solucionar problemas y vencer dificultades. El concepto de *boldogulás* es, por lo tanto, una cierta forma activa de “procurarse la felicidad”, que no es tanto un “estado de ánimo”, y mucho menos un “estado del alma”, sino más bien una determinada forma de vida, en cuyo contexto el “individuo”¹⁰ realiza sus intenciones con muchos esfuerzos en un ambiente no amistoso y problemático, y llegando a tener éxito. Es significativo que concebir el resultado de “procurarse la felicidad” como felicidad, sea sumamente opuesto al pensamiento personalista de Gabriel Marcel, puesto que según esta deficiente antropología perjudicada por la falta de distinción filosófica y existencial entre “ser” y “tener”,¹¹ la persona se mide por logros, resultados y éxitos en el sentido de “somos lo que hacemos”. Delante de esta actitud fundamental, lo que aparece como felicidad no es más que la mera

10 Digo “individuo”, contrastando con el concepto de la persona, para marcar la tensión con respecto al concepto del sujeto de la felicidad en la época premoderna y moderna.

11 Es necesario recordar aquí a la distinción entre *être* y *avoir* de Gabriel Marcel. Marcel demuestra a través del ejemplo del cuerpo la diferencia entre lo que somos y lo que tenemos. Aparentemente esta distinción es muy obvia, sin embargo hay casos más complejos sobre los cuales es necesario recurrir a una aclaración filosófica. Mi cuerpo es por un lado un objeto en el mundo exterior –solo que me pertenece, yo lo poseo–, por otro lado se diferencia radicalmente de todos los demás objetos. Al mismo tiempo tampoco podemos afirmar que “soy mi cuerpo” puesto que perdiendo un miembro no seré menos persona. Es también verdad que, de alguna manera, soy dueño de mi cuerpo. Este ejemplo demuestra que en realidad se trata de dos actitudes diferentes, que caracterizan tanto la relación conmigo mismo como la relación con los demás. Así se puede concebir a la otra persona desde un punto de vista externo según su instrumentalidad como algo útil y agradable, fijándonos en sus valores exteriores e interiores o, por el contrario, según lo que es por sí mismo y en sí mismo. Mientras en el centro de la primera actitud se encuentra lo que Marcel llama *assimiler*, la segunda actitud nos permite acercarnos al otro en el encuentro no por aspectos exteriores sino desde el ser; tal visión implica, en vez de *assimiler*, una verdadera participación (cfr. Marcel, 1935). A mi modo de ver, la posibilidad de las dos actitudes mencionadas por Marcel también se da con respecto a “mí mismo” Esto se expresa de varias formas. Un destacado ejemplo es que se puede mirar el “sí mismo” de mi biografía, por un lado, como viviendo en una época entre nacimiento y muerte o, por otro, como lo que “participa” en el Ser (cfr. Marcel, 1959: pp.35-37).

satisfacción por una auto-proyección bien realizada: es un mero “estar” contento que nunca llega a la altura de “ser” feliz.

Es una tarea exigente, y a su vez propia del filósofo, vislumbrar que la verdadera felicidad no se puede identificar con la actividad de autorealización exitosa, puesto que es un rasgo esencial de la felicidad que “nos llena”: más que llegar nosotros a la felicidad, la felicidad llega a nosotros. La aceptación de esta vivencia es un acto radicalmente diferente de lo que denominamos arriba como “procurarse la felicidad”. Para captar bien esta diferencia es necesario aclarar la relación entre la felicidad como “estado de ánimo” y la de procurarse la felicidad como “actividad”. Desde el punto de vista lógico podemos afirmar las siguientes tesis: (1) La felicidad (*boldogság*) no es idéntica a procurarse la felicidad (*boldogulás*), pero (2) tampoco es independiente de ella. (3) La relación entre felicidad y procurarse la felicidad no es una relación causal.

Esta última constatación se explica por el hecho de que la felicidad no es un resultado natural del “bienestar” externo, puesto que entre bienestar y felicidad se abre un hueco para el juicio libre sobre el valor de la situación actual, vivida internamente. La felicidad – sin designarla como un término meramente subjetivo– implica un juicio de valor (*Werturteil*) con respecto a nuestro destino: de ninguna manera es una mera emoción. Sin duda alguna este “juicio de valor” (*Werturteil*) no es del todo independiente de la situación vital concreta en que uno se encuentra. Las relaciones entre situación y respuesta al valor (*Wertantwort*) que incluyen un “juicio de valor” (*Werturteil*), pueden resultar muy sorprendentes: en el caso de las almas nobles y sencillas (como por ejemplo la de santa Edith Stein) las más grandes dificultades y el abandono más doloroso coincide con el descubrimiento de la verdadera fuente de la felicidad. La realidad de esta felicidad, aunque se desvela en una experiencia dentro del flujo del tiempo, su esencia, o mejor, su fuente de origen, permanece intacta de los cambios circunstanciales que se producen en el alma. La vivencia concreta de la felicidad es siempre muy subjetiva y, si es una felicidad profunda, es más probable que su verdad y su sentido específico se ajusten de tal modo a la realidad concreta de la persona que lo vive, que los límites para comunicarlo y compartirlo

aparecen con toda claridad. Sin embargo, la realidad que transmite el origen de la felicidad es una esencia inmutable y especialmente inteligible; según la comprensión de la fenomenología elaborada por Adolf Reinach (1951), Dietrich von Hildebrand, Alexander Pfänder y Edith Stein, posibilita un análisis fenomenológico y una contemplación sapiencial.

La unidad y, al mismo tiempo, la diferencia entre *boldogulás* (procurarse la felicidad) y *boldogság* (felicidad) se capta más claramente con respecto al contraste entre “actividad” y “contemplación”.¹² Para ver esto en detalle hace falta una muy breve aclaración de los conceptos claves. Primero tenemos que llamar la atención sobre la diferencia entre acto y actividad, y después tenemos que hacernos conscientes de que la contemplación no es un pensamiento discursivo.

Como “procurarse la felicidad” es obviamente una actividad, se podría pensar que “ser feliz” presupone una pasividad completa. Vivir la felicidad, sin embargo, incluye varios actos emocionales, intelectuales y espirituales, puesto que es más que nada una respuesta al valor (*Wertantwort*) (cfr. Hildebrand, 1971). Uno de estos actos —y cuya relación con la felicidad es la más estrecha según la tradición clásica—, es la contemplación. La contemplación es una reflexión especial sobre un contenido de la conciencia; es una forma “activa” de “dejar” desfilarse el fenómeno evocado delante de los “ojos interiores” de la conciencia, desvelándolo para que se revele (*selbstoffenbaren*) a sí mismo y en sí mismo. La contemplación se distingue sobre todo del “pensamiento discursivo” (cfr. Szalay, 2008)¹³ en el hecho de que no mira al fenómeno desde un punto de vista específico concentrándose cada vez en otro aspecto de la apariencia, sino que conlleva una apertura por parte del receptor que permite aceptar y reconocer la realidad revelada en su plenitud. La contemplación indaga y permanece (*dwelling*) en el sentido del fenómeno que se da a sí mismo

12 Por razones editoriales no puedo dedicar más atención, en este contexto, a la pregunta ciertamente muy interesante sobre la relación entre praxis y teoría filosófica. Me limito a un aspecto de esta discusión, que es relevante en nuestro contexto, reconociendo que hace falta una reflexión más abarcadora sobre el tema.

13 Aquí explico con más detalles la unidad y la diferencia entre reflexión, meditación y contemplación.

(*Selbstgegebenheit*) en su totalidad. La contemplación supera el nivel de un pensamiento que avanza de punto a punto buscando respuestas a preguntas específicas, y requiere una activa permanencia en la actitud de apertura, tanto intelectual como espiritual, para recibir el sentido cada vez más profundo, avanzando de un nivel a otro, hasta el propio origen de su donación. La recepción atenta y bien enfocada requiere una serie de actos y una activa educación y formación de la “actitud fundamental” (cfr. Crespo, 2007) que la hace posible. Además, como la contemplación es el nivel más alto del “pensamiento”, presupone ya ciertas formas de reflexión sobre la concreta vivencia misma; tal reflexión en el ámbito filosófico incluye ciertamente un “análisis eidético” (cfr. Husserl, 1929 y Seifert, 1977), o mejor dicho, una investigación del sentido y de la esencia del fenómeno en cuestión. Es importante ver que la filosofía no se agota en tal investigación “activa”, sino que requiere un paso más de abandono, un paso de suspender la búsqueda, siendo capaz de permanecer de manera gozosa en la verdad en cuanto ésta se revela a sí misma.

Resumiendo: la felicidad no es un mero “estado de ánimo” que surge como una consecuencia o que es causada por un acto o actividad; la felicidad que nos llena es más bien un “regalo” que aparece a la espalda de tal actividad (*auf dem Rücken des Aktes*) de procurarse la felicidad (cfr. Hildebrand, 197: cap.5), en el sentido de preocuparse por sí mismo, por el alma. En este sentido requiere aspirar a la felicidad teniendo siempre en cuenta su propia naturaleza. Tal aspiración se desarrolla en dos ámbitos: por una parte estamos llamados a establecer las “externas” condiciones de posibilidad de la felicidad. Por otra parte lo que es “vivir la felicidad” requiere unas condiciones internas de posibilidad de la felicidad. Esto último no es nada menos que la praxis filosófica y religiosa de *epimelesthai*, que desemboca en la “vida espiritual”. La vida espiritual está, a su vez, basada y llega a su plenitud en la comunión concreta de las personas.

b. *Glück* (*szerencse*)- *Glückseligkeit* (*eudaimonía*)

¿Qué significa exactamente que la felicidad no es tanto la consecuencia de “procurarse la felicidad”, sino más bien un regalo? Para captar mejor la naturaleza de la felicidad como un “don de sí mismo” es conveniente profundizar en la diferencia entre las expresiones alemanas *Glück* y *Glückseligkeit*. La palabra *Glück* da lugar a una interpretación de la felicidad que la liga con la suerte. *Glück* refleja una visión en la cual la felicidad es tan independiente de cualquier actividad respecto a “procurarse la felicidad” que aparece como un fenómeno sin una causa identificable. *Glückseligkeit*, por otro lado, es la expresión equivalente en alemán a la famosa y (con razón) muy debatida *eudaimonía* de Aristóteles. La expresión alemana destaca dos aspectos esenciales para entender la felicidad. Por uno lado, acentúa la dimensión voluntaria de vivir la felicidad y, por otro lado, aparece como un conjunto de *Glück* (felicidad) y *selig* (bienaventurado, dichoso) poniendo de relieve la relación entre felicidad y santidad. La felicidad como *Glückseligkeit* en contraste con el mero *Glück*, no es un estado de ánimo motivado por unos eventos, sino que revela la naturaleza del alma en su plenitud como un estado de santidad (*Seligkeit*) que se vive como felicidad.

No es mi tarea ahora señalar los peligros que conlleva el concepto de *eudaimonía* aristotélica, puesto que muchos fenomenólogos realistas como Edith Stein, Dietrich von Hildebrand, Max Scheler y, siguiendo sus huellas, más recientemente Karol Wojtyła y Josef Seifert, ya advirtieron de la reducción que surge de esta visión cosmológica. Me gustaría llamar la atención sin embargo sobre el sentido original de la expresión, según el cual la felicidad es “estar dominado” y poseído por un *daimon* (espíritu) bueno. En este concepto de la felicidad se verifica una intuición propia de cada auténtica vivencia de la felicidad: la felicidad conlleva una transformación radical del alma que la afecta en su misma esencia. El hombre feliz es un nuevo hombre. Stein llama a dicho cambio *Wesensveränderung*. Como veremos en la investigación fenomenológica, la felicidad espiritual es un nuevo comienzo de la vida espiritual que no sólo potencia todas las facultades sino que las lleva a su plenitud.

c. *Joy-pleasure-cheerfulness* (alegría-gozo-ánimo levantado)

Hasta este momento nos hemos dedicado a la apariencia del fenómeno. En un siguiente paso nos centraremos en el modo concreto de vivirlo. Estamos buscando la respuesta a la pregunta sobre qué relación tiene la felicidad con la respuesta emotiva como alegría (*joy*), con el gozo (*pleasure*) y con el estado de ánimo como buen genio o incluso jocosidad (*cheerfulness*), puesto que la felicidad suele confundirse con ellos con tanta frecuencia, como también se suele afirmar falsamente que la felicidad no tiene nada que ver con ellos.

Empecemos a ser conscientes de las diferencias. El puro gozo no se puede identificar completamente con la felicidad. Más allá de los argumentos clásicos que provienen de la filosofía de Aristóteles podemos mencionar otros dos aplicando el método fenomenológico. Primero, puesto que se goza siempre de algo en concreto, como el gozo es un afecto directo del objeto intencional, lo que causa el gozo es siempre un objeto específico. Más específicamente, el gozo hace referencia a unas características determinadas del fenómeno, que son gozosas, y por lo tanto pueden causar un deleite en el sujeto siempre que éste tenga la apertura y la sensibilidad hacia tal propiedad. Hasta que tal propiedad se presente en su conciencia percibida con la misma actitud, el juicio de valor (*Werturteil*) respectivo sigue vigente y el gozo se mantiene por la decisión voluntaria de dejarse llevar por el fenómeno en cuestión. En cuanto uno goza algo, lo posee respecto de su propiedad gozosa.

El “objeto intencional” de la felicidad, que es al mismo tiempo su causa, no se puede definir e identificar de la misma manera que en el caso del gozo; no es una propiedad de una cosa, ni siquiera si dentro de la vivencia tal fenómeno aparece en relación (y directamente antes de) la experiencia de la felicidad. Dicho de otra manera: a lo que la felicidad hace referencia como su causa siempre va más allá de los “objetos” concretos; la felicidad se refiere a la realidad como tal. Es cierto que la felicidad incluye y conlleva un juicio de valor (*Werturteil*), que trata de la naturaleza de la realidad que se reveló al sujeto gracias a una o varias vivencias concretas.

En segundo lugar, que la realidad de la felicidad como tal subsista aunque la felicidad como vivencia concreta, como experiencia

subjetiva, se reduce a un tiempo concreto, se debe sólo y exclusivamente a las limitaciones del receptor, de la persona humana concreta y no es consecuencia de la naturaleza del “objeto”. La felicidad tiende de manera inherente a mantenerse sin límites temporales. Dada la naturaleza del “objeto intencional” de la felicidad, la relación es radicalmente distinta de la relación que se da en el gozo: no es poseer sino más bien, como lo veremos más adelante, “estar delante de algo” o, mejor dicho, de alguien.

A pesar de la diferencia argumentada anteriormente, el hecho de confundir el gozo con la felicidad no carece de fundamento alguno. La persona feliz –muy parecida a la que goza– tiene una actitud positiva con respecto al “objeto”. Más específicamente se caracteriza por una apertura aún más grande, por una “actitud fundamental” absolutamente positiva: la felicidad es un “sí” ante la realidad. Esta “actitud fundamental” (*Grundeinstellung*) también permite de forma análogo al gozo, un “dejarse llevar”, un desprenderse y abandonarse a sí mismo. La persona feliz mora, permanece delante de su objeto dejando al lado sus preocupaciones, sus preguntas con respeto al futuro, y se pregunta sobre la contemplación del origen de su felicidad. Es más: la persona dichosa, en su contemplación, recorre las dimensiones de la realidad con gozo, aunque nunca pierde la vista de la totalidad como tal. Por esto, cuando la felicidad llega a la plena conciencia, es una afirmación de la creación misma, es decir, de todo lo que existe como fundamentalmente bueno.

En vista de lo dicho, es relativamente fácil aclarar la relación entre alegría y felicidad, puesto que la alegría como “emoción” se limita necesariamente a un concreto tiempo transcurrido. La diferencia se hace más patente teniendo en cuenta que lo opuesto a la alegría es “la pena” que uno siente, mientras que la felicidad no excluye y no es irreconciliable con la tristeza. No debería faltar la pena del mundo emocional de la persona feliz, puesto que ni su juicio en referencia a la realidad como tal, ni su modo de desprenderse de sí mismo, ni su auto-donación, y mucho menos su actitud fundamental, excluyen que todas las partes relevantes de la realidad evoquen en la persona feliz una respuesta adecuada a la propia naturaleza de las cosas y acontecimientos. Justamente por la base firme que se nos da en

la felicidad, estamos capacitados para mirar los eventos y acontecimientos que, con razón, provocan enorme tristeza en nosotros. La persona feliz no tiene por qué cuidarse y defenderse de lo dramático de la vida, puesto que ya no confunde lo dramático con lo trágico; su mundo emocional no está encerrado, no busca un asilo en la ataraxia, sino que está dispuesta a percibir y enriquecerse con todos los matices emocionales de lo que se desvela como real.

No obstante esto, la expresión más adecuada de la felicidad en cuanto “emoción” es sin duda alguna la alegría, como argumentaremos adelante, en la medida que la felicidad es verdaderamente una cierta forma de existir en un “estar juntos”, es decir, es la forma de vivir la *communio personarum*, pues cuando uno es consciente de la presencia de la persona amada, lo que siente de forma natural y necesaria es una alegría desbordante.

Veamos, en tercer lugar, qué distingue la alegría de la felicidad. La alegría, y su opuesto, la tristeza como un “estado de ánimo”, se diferencian completamente de las emociones concretas, engendradas por una causa determinada y basadas en una percepción concreta. El ánimo elevado, jocoso y alegre, y la tristeza, en cuanto son estados de ánimo, nos abren una ventana a la realidad. El actual “estado de ánimo” que uno tiene deja su huella en cada experiencia o, dicho de otra manera, filtra lo que percibimos. El alma siempre se encuentra en un estado determinado, nunca se encuentra en un estado neutro: se abre más a ciertas unidades de sentido y es menos perceptible en relación con otras facetas del mundo que no son tan adecuadas a su sensibilidad actual. Dichos sentidos que aparecen en el horizonte del sentido no llegan con la misma facilidad (e intensidad emocional) a la conciencia.

Los “estados de ánimo” se alternan, y es difícil llegar con claridad a la causa del cambio. Detrás de cada cambio hay un resultado de un conjunto de procesos psíquicos; parte de ellos sucede en la dimensión de la conciencia que sólo se abre por una investigación conceptual, por esfuerzos específicos aplicando ciertos métodos de introspección. Esto no quiere decir ni que no podamos contra-actuar voluntariamente en relación con los estados de ánimo, ni mucho menos que se nos escapen totalmente, puesto que se expresan

y surgen a la superficie en el ámbito de la reflexividad. Una de las características más maravillosas del alma es justamente que se puede establecer una relación libre con sus estados, es decir, que en el caso dado, cuando logramos ver que son inadecuados, se pueden rechazar o modificar los propios “estados de ánimo”. (Por ejemplo en el caso de *Schadenfreude*, que designa el sentimiento de alegría creado por el sufrimiento o la infelicidad del otro.)

La diferencia más tajante entre la felicidad y los estados de ánimo es que la felicidad bien vivida descubre su origen como eterno. Nos puede parecer que su duración es siempre limitada; sin embargo, este descubrimiento nos remite a una introspección, a una revisión de nuestra conciencia, puesto que la limitación —como argumenté con anterioridad— surge de aquí. La verdadera felicidad se desvanece cuando la persona que la vive deja de percibir su verdadera fuente. En la luz de esta intuición se puede afirmar que la vivencia de la felicidad —a pesar de las apariencias— tiene una estructura radicalmente diferente a los “estados de ánimo” (las emociones o el mismo gozo).

En segundo lugar, la felicidad difiere de los “estados de ánimo” porque no caracteriza al alma sólo por un aspecto específico (en cuanto *Stimmung*), sino por completo, en la totalidad de su ser. Por esto la felicidad es un “estado del alma”; es la forma del alma en su plenitud, en su ser pleno.

La felicidad no es irreconciliable ni con la alegría ni con la tristeza. Tanto la alegría como la tristeza tienen su propio tiempo y lugar. Mientras la alegría más bien abre una ventana a la realidad fuera de nosotros, la tristeza del alma, sufriendo, invita a una mirada aguda hacia el alma misma, nos empuja a ir a lo más profundo del mundo interior. Ambas, alegría y tristeza, revelan aspectos distintos de vivir la felicidad plenamente. Por supuesto esta riqueza no excluye que de vez en cuando —justamente para mantener el pleno sentido— debamos luchar contra los excesos de la alegría que tiende a satisfacerse con lo superficial, lo que nos ofrece una percepción del mundo que no se da cuenta de la inmensidad del sufrimiento que nos rodea. Por otro lado, a la luz de la realidad plena que nos revela la felicidad, debemos cuidarnos de la tristeza que fácilmente nos conduce a la desesperación que finalmente destruye la comunión. Esta cautela no

significa otra cosa que vivir tanto la tristeza como la alegría según su verdad propia, es decir, afirmando con toda apertura la realidad que nos transmiten, siempre conscientes de su origen. Fijándonos en su origen, es decir, en aquello que se revela en cada percepción verdadera de la realidad, podemos ir más allá de lo que se presenta como mundo en un cierto “estado de ánimo”. No obstante, quien no conoce la tristeza profunda se hace una imagen de la felicidad igualmente borrosa, como quien la confunde con la alegría.

IV. La fenomenología de la felicidad

Con el análisis proto-fenomenológico hemos circunscrito el fenómeno de la felicidad. Como resultado podemos afirmar que la felicidad no es una actividad, aunque presupone ciertos actos, y vivir la felicidad plenamente incluye varios actos. También podemos constatar que la felicidad no es una emoción ni un estado de ánimo, aunque presupone una cierta “actitud fundamental”; en sí misma no es una actitud, puesto que no se refiere a la relación entre objeto y sujeto, sino que caracteriza al alma como tal. La distinción entre “estado anímico” y “estado del alma” pone de relieve que la vivencia de la felicidad inspira al alma una existencia radicalmente renovada, que a su vez da lugar a una nueva vida espiritual.

Para revelar más el fenómeno de la felicidad ahora tenemos que especificar cuál es el origen de la felicidad, cuál es su verdadero “objeto intencional”. También en este sentido tenemos que seguir la ruta tomada en la investigación preparatoria. Comparándola con los fenómenos semejantes, se aclaró que el objeto de la felicidad no es un objeto concreto y temporal del mundo de la vida. Por otro lado, ya Aristóteles afirmó que la felicidad no busca ningún fin fuera de sí misma. En suma: no somos felices ni a causa de algo ni para algo.

No obstante, la felicidad no es un disfrute del alma de uno mismo. Como hemos visto la felicidad no es un gozo especial de algo, puesto que no incluye un juicio sobre un fenómeno (ni siquiera del alma), sino más bien sobre la realidad como tal. Sería absurdo pensar que la persona feliz es feliz por su alma, y que no es algo distinto del

alma lo que engendra su felicidad. El juicio que incluye la felicidad se fundamenta en la experiencia en la cual la realidad se revela como completa, plena, y se refiere, se afirma y se verifica en verdades que surgen de dicha revelación. Es importante ver que, al contrario de la fuerte influencia del estoicismo hasta nuestros días, la “totalidad de la realidad” relevante para la vivencia de la felicidad no se nos da en una vivencia como experiencia cósmica, es decir, no es una revelación del cosmos como un orden inteligible del mundo, sino que, más bien, el lugar propio de la vivencia de la felicidad es el encuentro personal. La felicidad es un estado del alma y aparece no debido a algo, sino suscitado por “alguien”, por una persona concreta, en cuya presencia nuestra alma llega a su plenitud.

El nacimiento de la felicidad es el encuentro personal, en cuanto que éste es una libre revelación de la persona en la contemplación, que no está limitada por juicios anteriores, ni por falta de apertura; es la persona misma que logra trascender la mirada a la realidad como completa. Por lo tanto —como los clásicos afirman, los padres de la Iglesia precisan y algunos modernos completan—, la persona, tanto en el nivel ontológico como epistemológico, tiene un rango especial. La persona no es sólo parte del cosmos, sino que ella misma es un micro-cosmos: toda la realidad se refleja en ella (cfr. Pico de la Mirandola, 1984; Nemesio de Emesa, 1975). La persona humana, sin embargo, más allá de ser un mero reflejo, por su ser y realidad que recibe como donación, también expresa y manifiesta la realidad en su esencia; es capaz de transmitir lo que transcurre y ordena toda la realidad. La realidad trascendente que la persona humana transmite por su ser y por sus expresiones que resurgen de su naturaleza perfeccionada, es nada menos que el amor divino que impregna al hombre y desborda.

Es por esto que la felicidad es una verdadera *communio personarum*, es decir, un estado característico de la comunidad en amor; no es solamente una comunidad en cuanto participación en el amor, sino también la respuesta de la persona con todo su ser en el encuentro con la realidad como completa.

V. La felicidad como *laetitia*

En cuanto la verdadera felicidad está basada en una visión de la realidad completa, ésta incluye sin duda alguna el sufrimiento. La persona feliz ya se relaciona de una manera determinada con el sufrimiento anterior al relevante juicio de valor (*Werturteil*) fundamentándolo. Quien es feliz ante la realidad que se manifiesta para él, ciertamente no huye del sufrimiento y, por ende, no niega su existencia real ni su significado. Por otra parte, tampoco se deja absorber por el sufrimiento, afirmándolo como la única realidad. Más bien, a través de su participación en la comunión y para llevar la felicidad a su plenitud, intenta vivir con veracidad el sufrimiento. Si es la misma persona quien sufre, ofrece la verdad que se revela dentro de la vivencia del dolor, para enriquecer y hacer más auténtica la relación con sus seres queridos, puesto que su acercamiento a ellos está marcado por lo que vive. Huyendo a la soledad, que aparece como un posible modo de vivir dentro de cada sufrimiento, uno pierde el sentido verdadero de su vivencia, de la misma manera que también apartándose de la realidad plena puede perder de vista a las personas para quienes su sufrimiento sería una enseñanza y un ejemplo. Si es otra persona quien sufre, tampoco puede dar la espalda, puesto que es justamente aquí donde el sentido de la dificultad se desvanece, donde se encuentra la persona de un modo radicalmente nuevo: quien no conoce a sus amigos a la hora de sufrir, no los conoce bien. La felicidad implica por lo tanto adentrarse siempre en el sufrimiento. La felicidad que nos llena gracias a la experiencia de formar parte de una comunidad, asigna el último horizonte de comprensión, en el que puede aparecer el sentido del sufrimiento. Por ello la felicidad, cuando llega a su plenitud, se convierte en *laetitia*.

Veamos qué significa la felicidad como *laetitia* con respecto a la actitud frente al sufrimiento. En esta relación compleja se pueden distinguir diversas fases, que hasta cierto punto siguen la una a la otra, aproximándose al descubrimiento que se resume en la frase: *In "laetitia", nulla dies sine Cruce.* (Cfr. Vázquez de Prada, 2003: p.21).

Con respecto al sufrimiento y en tanto estado del alma, la felicidad es verdaderamente una actividad, que llega a su plenitud y

se manifiesta a través de diversos actos. Para escoger la dirección principal, es importante en este punto de nuestra meditación hacer hincapié en que —hablando en el nivel teológico— la persona feliz vive el sufrimiento a la luz de la salvación. Sólo nos acercan al verdadero sentido del sufrimiento tales experiencias de la comunión, que transmiten dos aspectos al mismo tiempo: la pequeñez de la persona y una confianza bien fundada y verificada en algo mayor e infinitamente más noble que ella que, a su vez, por el amor transmitido, le puede ayudar a perfeccionarse. En cuanto la *communio personarum* es capaz de transmitir este amor, que requiere un crecimiento personal a la hora de la miseria vivida, puede dilucidar el sentido del sufrimiento existencial.

Para todas aquellas personas que se sienten felices, el desafío más grande consiste ciertamente en enfrentarse con el sufrimiento; esta experiencia es, a menudo, la prueba de la autenticidad de la felicidad. El primer peldaño, el primer acto relevante, es el reconocimiento del sufrimiento como tal. Luego sigue el indagar y aclarar el sentido del sufrimiento, el análisis existencial del acontecimiento que nos ha hecho sufrir. Quien se pregunta por la esencia del sufrimiento en este contexto, no se interesa tanto por el hecho, por qué sufre, por qué le ha tocado a él, ni siquiera para qué sufre, sino que quiere entender su sufrimiento dentro de la relación más fundamental en la cual aparece. Ésta es la pregunta que remite y posibilita el descubrimiento existencial según el cual el sufrimiento sólo se revela en su naturaleza plena en la relación Dios-hombre. Ésta es la pregunta que nos permite poner en el centro de atención la “experiencia de la comunión”; a saber: es justamente aquí donde surgen las respuestas al sufrimiento que van incluso más allá de la dimensión sapiencial. Entre sufrimiento y sufrimiento hay mucha diferencia; de todas ellas, sin embargo, destaca la oposición clara entre el sufrimiento compartido y el sufrimiento que nos encierra en la soledad.

La aceptación del sufrimiento nunca es fácil; la resignación, sin embargo, es radicalmente insuficiente para la felicidad, sólo asegura un equilibrio del alma ciertamente muy frágil. La persona feliz tiene que estar dispuesta incluso a vivir el sufrimiento, tiene que asumir la Cruz, puesto que sólo así, con la Cruz sobre de sus hombros, puede

mirar sin miedo a la realidad como un don, como un regalo. Aunque para un cierto racionalismo puede resultar sorprendente, si la Cruz no le da el equilibrio, su paseo se vuelve inseguro a cada paso, lo que implica un dolor, por pequeño que sea.

La persona que acepta y es capaz de vivir el sufrimiento puede decir: “*Domine Deus in simplicitate cordis mei laetus obtuli universa: et populum tuum vidi con ingenti gaudio tibi offerre donaria. Domine Deus, custodi hanc voluntatem cordis eorum*”.¹⁴

Del acto de la comprensión y de vivir el sufrimiento surge el ofrecimiento de él. La cita anterior también vislumbra cómo se entrelazan la actividad privada y comunitaria en este punto en la experiencia de lo divino.

El siguiente paso, la búsqueda del sufrimiento expiatorio, se relaciona con los anteriores de manera muy diferente, puesto que presupone una experiencia especial, una unidad con Dios radicalmente más estrecha. A esta unidad se refiere Cristo cuando en la víspera de su sufrimiento habla de la felicidad a sus discípulos: “Os he hablado de esto, para que mi alegría esté con vosotros, y vuestra alegría llegue a plenitud” (Jn 15,11).

Santa Benedicta de la Cruz (Edith Stein) lo formula así:

Es el voluntario sufrimiento expiatorio el que verdadera y realmente nos une íntimamente con el Señor. Cuando aparece, viene de una relación ya existente con Cristo, puesto que por naturaleza la persona evita el sufrimiento. Y la manía de sufrir causada por un deleite perverso en el dolor es algo completamente diferente del deseo de sufrir en la expiación. Tal gozo no es una aspiración espiritual, sino un deseo sensitivo, que no es mejor que cualquier deseo sensitivo. De hecho, es peor, porque va contra la naturaleza. Sólo alguien cuyos ojos espirituales se han abierto a la correlación sobrenatural de los eventos mundanos puede desear sufrir en la

¹⁴ “Con la sencillez de mi corazón alegre te he ofrecido todo y así he visto a tu pueblo ofrecerte dones con gran alegría”. Oración de ofertorio de la antigua liturgia de la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús (*Messale Ambrosiano*, p.225). Véase también la interpretación de 1Cor 29, 17-18 de Luigi Giussani (1999, p.164).

expiación, y esto solo es posible para personas en quienes habita el espíritu de Cristo, aquellos a los que, como miembros, les es dada la vida por el Señor, reciben su poder, su sentido y su dirección. Al contrario, las obras de expiación unen más estrechamente a Cristo, al igual que toda comunidad que trabaja junta en una tarea se apiña, y del mismo modo que los miembros de un cuerpo, trabajando juntos orgánicamente, se hacen uno de manera creciente... “el amor a la cruz de ninguna manera contradice el hecho de ser un feliz hijo de Dios”. Ayudar a Cristo a llevar su Cruz le llena a uno de una alegría fuerte y pura, y quien quiere y puede hacerlo —los trabajadores del reino de Dios— son los más auténticos hijos de Dios... Sólo en unión con la cabeza divina el sufrimiento adquiere poder expiatorio (2002: p.130).¹⁵

¹⁵ La traducción es mía.

REFERENCIAS

- Messale Ambrosiano, della Pasque all'Avvento*. Milán, 1942.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. Madrid, Editorial Gredos.
- BERNARDO DE CLARAVAL. 1999. *En la escuela del amor*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- CALDERA, Rafael Tomás. 2010. *El oficio del sabio*. Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, D.L.
- CRESPO, Mariano. 2007. "Esbozo de una fenomenología de las disposiciones de ánimo" en *Dialogo Filosófico*, n.68, Mayo/Agosto.
- FOUCAULT, Michel. 1994. *Dits at écrits*, I-IV. Paris, Gallimard.
- GIUSSANI, Luigi. 1999. *Crear huellas en la historia del mundo*. Madrid, Ediciones Encuentro.
- GREGORIO DE NIZA. 2009. *Dogmatic Treatises*. Edinburgh, T&T Clark, under the editorial supervision of Philip Schaff, D.D., LL.D.
- GRYGIEL, Stanislaw. 2002. *Extra comunione personarum nulla philosophia*. Prolusione Dies Academicus 2001-2002, Roma, Lateran University Press.
- HADOT, Pierre. 1987. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris, Études Augustiniennes.
- HILDEBRAND, Dietrich. 1971. *Das Wesen der Liebe*. Regensburg, Josef Habel Verlag.
- HUSSERL, Edmund. 1929. *Cartesianische Meditationen und Parisier Vorträge, Husserliana I*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, Edmund. 1936. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie (Husserliana VI)*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.
- MARCEL, Gabriel. 1935. *Être et avoir*. Paris, Fernand Aubier, Éditions Mantaigne.
- MARCEL, Gabriel. 1959. *Présence et immortalité*. Paris, Flammarion.
- MARTIN, L.H. et. al. 1988. *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. London, Tavistock.
- NEMESIO DE EMESA. 1975. *De natura hominis*, Leiden, Brill. Traducción de Burgundio de Pisa.
- PATOCKA, Jan. 1996. *Heretical Essays in the Philosophy of History (Kacířské eseje o filosofii dějin)* (Edited by James Dodd). Chicago, Open Court. Translated by Erazim Kohák.
- PICO DE LA MIRANDOLA, G. 1984. *De la dignidad del hombre*. Madrid, Editoria Nacional.
- PLATÓN, *Diálogos y cartas (varios tomos)*. Madrid, Editorial Gredos.

- REINACH, Adolf. 1951. *Was ist Phänomenologie?* München, Kösel Verlag.
- SEIFERT, Josef. 1977. *Back to Things in Themselves: A Phenomenological Foundation for Classical Realism*. New York, Routledge and Kegan Paul.
- STEIN, Edith. 2002. *Essential Writings* (ed. John Sullivan O.C.D.) New York, Orbis Books.
- SZALAY, Mátyás. 2008. "Spiritual Friendship and the Foundations of Political Community" en Joanna Nowick y Czeslaw Porebski (ed.) *L'Invention de l'Autre*, Paris, Sandre.
- VÁZQUEZ DE PRADA, Andrés. 2003. *The Founder of Opus Dei, The Life of Josemaría Escrivá. (Volume II: God and daring)*, New York.

LA TRASCENDENCIA COMO INTRÍNSECAMENTE CONSTITUTIVA DE ÉTICA Y POLÍTICA¹

Juan Carlos Scannone S.I.

Facultad de Filosofía, Universidad del Salvador

jcscannone@hotmail.com

Resumen

No solamente la ética, sino la política —en cuanto orientada al bien común— implican como constitutivo a la trascendencia metafísica, y aún religiosa. El artículo lo muestra analizando la “irrupción de los pobres” en la conciencia y la sociedad latinoamericanas como fenómeno saturado, en el sentido de Marion. Luego estudia aquella interrelación en la filosofía contemporánea, especialmente en Lévinas y en la filosofía de la liberación, que relea a éste en clave social. Por último, extiende lo dicho a toda situación con víctimas históricas, pues la auténtica trascendencia se juega en las relaciones éticas entre los hombres, el respeto de sus derechos y la transformación de la sociedad en más justa.

Palabras clave: trascendencia, ética, política, irrupción de los pobres, fenómeno saturado.

1 La primera versión de este texto fue leída como conferencia plenaria en el 3er Congreso mundial de la COMUICAP (Conférence Mondiale des Institutions Universitaires Catholiques de Philosophie), *Filosofía, Religiones y Trascendencia*, llevado a cabo en Manila del 11 al 13 de septiembre de 2008. Se preparó una versión especial para ser publicada en *Open Insight*.

TRANSCENDENCE AS INTRINSICALLY CONSTITUTIVE OF ETHICS AND POLITICS

Abstract

Not only ethics, but also politics –as oriented to the common good– imply as a constitutive element metaphysical (and religious) transcendence. The article explains it through the analysis of the “irruption of the poor” in the Latin-American consciousness and society as a “saturated phenomenon” in Marion’s sense. Afterwards, it studies the mentioned interrelation in contemporary philosophy, first of all in Lévinas and in the philosophy of liberation, which interprets him from a social perspective. Finally, it extends the matter to all historical situation that generates victims. Then, real transcendence is given in ethic relationships, in the respect of human rights and in the transformation of society in a better one.

Keywords: Transcendence, Ethics, Politics, Irruption of the poor, Saturated phenomenon

Es obvio que la trascendencia tiene que ver con las religiones y con la filosofía: con las religiones, en cuanto trascienden hacia el Misterio Santo, “más allá” de lo profano; y con el filosofar, porque le es propia la función *metá* (cfr. Ricoeur, 1995: pp.88ss.), como lo evidencia la palabra “*metafísica*”.

Pero no aparece a primera vista que la ética —de suyo autónoma (Kant)— y, sobre todo, la política, han de estar permeadas de trascendencia, aún más, que ésta sea un “constitutivo intrínseco” de ambas. Pues bien, ahora intentaré mostrarlo, así como también lo correlativo, a saber, que una auténtica trascendencia se “encarna” en ética y política, transformándolas.

En este trabajo entiendo “política” no sólo como la lucha por el poder, sino ante todo en su sentido tradicional amplio de “acción” (del Estado, pero también de la sociedad civil o de los ciudadanos) por el “bien común” de la *polis* o comunidad política.

Pues bien, si —con Jürgen Habermas— reconocemos el inagotable “potencial semántico” de las religiones (cfr. Mardones, 1998; Mate, 2010), no nos extrañará que este trabajo parta de eventos religiosos con implicaciones éticas y políticas, como se están dando hoy en América Latina (AL). Me refiero sobre todo al hecho de “la irrupción de los pobres” como nueva experiencia de trascendencia (Gutiérrez, 1981: p.22; cfr. Scannone, 1993a y 1993b).

Considero ese acontecimiento como un verdadero “fenómeno saturado”, según la terminología de Jean-Luc Marion, es decir, un fenómeno en el cual la sobreabundancia de donación y, por tanto, de intuición, desborda todas las significaciones conceptuales, y aun los horizontes previos de comprensión (cfr. Marion, 1997: párrafos 21-24; Marion, 2001 y Scannone, 2005c). Pero —agrego yo— dicha saturación vivida como donación no sólo da lugar a una inagotable “hermenéutica” teórica, sino que se “interpreta” también en renovadas “acciones” ético-sociales y en exigencias de “*praxis* histórica” y política de liberación humana integral.

En una primera parte describiré el hecho de la irrupción de los pobres en AL como fenómeno saturado de “irrupción de trascendencia” que, por serlo, pro-voca y con-voca con énfasis a la *praxis* (acción-pasión) de liberación ética y política (1). En un segundo paso

lo relacionaré con momentos decisivos de la historia de la filosofía moderna y actual, inclusive latinoamericana (2). Finalmente volveré al punto de partida para repensar filosóficamente la interrelación entre trascendencia, ética y política (3).

1. La “irrupción de los pobres” (excluidos, aborígenes, afroamericanos...) en AL como fenómeno saturado

1.1. ¿Qué es un fenómeno saturado?

Según el experto argentino en fenomenología Roberto Walton,² lo nuevo del concepto de “fenómeno saturado” es haber recogido en una noción distintos fenómenos “de excedencia” ya estudiados en la fenomenología, sobre todo post-heideggeriana: el “acontecimiento” en Ricoeur y Claude Romano, la “carne” (y la “vida”), primero en el mismo Husserl y, luego, en Michel Henry, la “obra de arte” (en cuyo contexto se pueden citar a Jacques Derrida y a Maurice Merleau-Ponty), el “rostro del otro” (no en último lugar, “del pobre”) en Emmanuel Lévinas, etc., sin olvidar la saturación de la saturación en el fenómeno de la “revelación” (según creo, como lectura filosófica de la estética teológica de Hans Urs von Balthasar, 1985). Es de notar que el mismo Walton relaciona la “excedencia” de donación con la trascendencia religiosa (cfr. Walton, 2008 y 2010), y que Dominique Janicaud reprochaba a la fenomenología francesa haber realizado un “giro teológico” (cfr. Janicaud 1990 y 1998).

En este trabajo usaré las categorías fenomenológicas mencionadas, sobre todo la del “rostro”, de reminiscencias bíblicas, pero fenomenológicamente elaborada por Lévinas (cfr. 1968), y asumida y releída desde la propia situación por importantes textos religiosos y filosóficos latinoamericanos.³

2 Me refiero a una conferencia suya en el Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de las Ciencias (Buenos Aires).

3 Aludo al influjo de esa categoría de Lévinas en textos de los Documentos de las Conferencias Generales del Episcopado de AL y el Caribe en Puebla, Santo Domingo y Aparecida, y en obras filosóficas tanto de Enrique Dussel como mías, etc.

Pero antes haré una observación: en el contexto presente, entiendo por “intuición” un conocimiento “inmediato y humano integral”, en el cual se dan “en uno” –sin división ni confusión– momentos distintos (v.g. sensible, inteligible, afectivo, sapiencial, ético, etc.) que, luego, la reflexión puede explícitamente distinguir sin separar.

1.2. La “irrupción de los pobres” en AL y la Trascendencia

La gráfica expresión “irrupción del pobre” fue usada por Gustavo Gutiérrez (cfr. 1981: p.22), considerado el padre de la teología de la liberación. “Irrupción” porque estaría aconteciendo un *breakthrough* en la historia, según la terminología de Eric Weil (cfr. Weil, 1975 y Perine, 1993: pp.96s.) Se trata de un “acontecimiento” nuevo, sorprendente y no deducible, a pesar de que la realidad de los pobres estuvo desde siempre presente en AL. Pues ella *in-rumpit*, “entra rompiendo” con actitudes, costumbres, presupuestos socioculturales y estructuras anteriores, introduciéndose así en la “conciencia” personal y colectiva, en la “sociedad”, las “instituciones”, las “ciencias”, el “arte”, la vida y misión de las “Iglesias y comunidades religiosas” latinoamericanas. Como es obvio, estoy interpretando fenomenológicamente un hecho no planteado por Gutiérrez como fenómeno saturado, pero ambos nos estamos refiriendo al “mismo” acontecimiento histórico, aunque usando métodos diferentes.

Su novedad como “acontecimiento” consiste: 1) en primer lugar, en una aguda “toma de conciencia ética” (de pobres y no pobres) –antes no existente– del “hecho” masivo (doloroso y amenazante) de la pobreza, inequidad y exclusión injustas, y, sobre todo, de sus “causas” no naturales sino “históricas” y estructurales; 2) y en segundo lugar, en el novedoso “protagonismo” social de los pobres y excluidos (en algunos países, no en último lugar, los aborígenes y/o afroamericanos) en la sociedad civil y política, y en la vida de las confesiones religiosas, sobre todo, de la mayoritaria Iglesia católica.

No niego la “ambigüedad” de ese hecho, como la de todo fenómeno histórico, que pide interpretación y, sobre todo discernimiento (cfr. Scannone, 2009a: cap. 6). Pero señalo que para muchos de los

mismos pobres y de los no pobres de buena voluntad, se trata de una “nueva” experiencia de trascendencia tanto “ética” –pues interpela a la responsabilidad y la solidaridad– como “política”, en cuanto el compromiso ético impulsa a luchar por el bien común y la liberación de estructuras injustas, preferencialmente, de las “víctimas” históricas (cfr. Dussel, 1998; Scannone, 2005a: cap. 4 y 2007). No pocas veces se la vive desde la dimensión “religiosa”.

Así es como, por un lado, se fueron revalorizando –en amplios medios intelectuales– la cultura, el pensamiento, la sabiduría y la religiosidad populares; por otro lado, las ciencias sociales, la teología, la filosofía, la pedagogía latinoamericanas (como Pablo Freire) descubrieron a los pobres y excluidos no sólo como “tema” actualmente insoslayable, sino también como “lugar hermenéutico y epistemológico”; la nueva “novela” latinoamericana expresó literariamente la misma toma de conciencia –ver, entre otras, las obras de Augusto Roa Bastos y José María Arguedas (pienso en sus novelas: *Hijo de hombre* y, respectivamente, *Todas las sangres* y *El zorro de arriba y el zorro de abajo*); aún más, en las Iglesias cristianas se inauguró entonces la “hermenéutica bíblica popular” (entre otros: Carlos Mesters en Brasil), y se proclama oficialmente y pone en práctica la “*opción preferencial* por los pobres”.

Pues bien, a la luz de su fe, su religiosidad y su cultura, los pueblos latinoamericanos y las comunidades cristianas del Subcontinente viven y expresan dicha irrupción como una manifestación actualmente “encarnada de la Trascendencia” divina, según lo testimonia la frase innumerables veces repetida, de “contemplar en los rostros sufrientes de nuestros hermanos, el rostro de Cristo que nos llama a servirlo en ellos” (Celam, 2007: 393),⁴ de modo que dichos rostros “cuestionan e interpelan” tanto ética como religiosamente a quienes responden responsablemente a su llamado. Así se da una inédita “experiencia –religiosa y ético-política–” de trascendencia de los otros hombres y de Dios –“nueva” por su contexto social y su interpretación mediada por las ciencias humanas–, que le toca a la filosofía “llevar a concepto”, aunque sin agotar su potencial hermenéutico.

4 Cuando, en este artículo, cito documentos de la Iglesia, no los empleo teológicamente, sino como testimonio religioso e histórico.

En muchos casos se trata del influjo, a veces directo —y, sobre todo, indirecto— de Lévinas, releído desde la situación religiosa, social, estructural y conflictiva latinoamericana. Pues para aquél, Dios “pasó” (cfr. 1974) y dejó su “huella” en los rostros de los otros, sobre todo, “del pobre, el extranjero, el huérfano, la viuda” (cfr. 1968).

Ahora bien, tanto la teología y la filosofía de la liberación, como corrientes importantes de las ciencias sociales, la literatura, la educación y la pastoral, y distintos movimientos sociales y políticos latinoamericanos, al plantearse la cuestión de las “causas” históricas y estructurales de la pobreza y la exclusión, encontraron las implicaciones “políticas” del mandato ético tan bien descrito por Lévinas, vivido e interpretado no pocas veces también como religioso. La trascendencia religiosa se encarnó, entonces, no sólo en responsabilidad ética, aunque desbordándola, sino también en desafíos políticos, como son la praxis de “liberación” humana integral, la búsqueda de “consensos” para el bien común, la lucha por la “justicia” y la “equidad”, y contra la “discriminación” (de los desocupados y excluidos, los “sin tierra”, las etnias indígenas, los pobres estructurales, los “nuevos pobres” —es decir, la clase media empobrecida—, las mujeres, etc.).

Por un lado, la irrupción del pobre movió a la “crítica” de una sociedad que estructuralmente genera injusticia e inequidad: tengamos en cuenta que AL, aunque no es el continente más pobre, es con mucho el más inequitativo. Por otro lado, es motivo de “asombro radical” —que, como tal, mueve a filosofar— el hecho de que, en circunstancias de “exclusión, marginación y muerte”, se den emergencia de “vida nueva”, de lucha “obsesiva” por la vida “digna” (cfr. Trigo, 2004), de un *plus* de creatividad, solidaridad y libertad, de toques de “fiesta” y de “belleza”, y de auto-organización de “instituciones libres” del pueblo, como son, por ejemplo, las del “neocomunitarismo de base”, no sólo en el orden religioso (comunidades eclesiales de base, grupos carismáticos de oración, círculos bíblicos, etc.), sino también social (sociedades barriales de fomento, comedores escolares, asociaciones cooperadoras), cultural (peñas folklóricas, radios FM barriales), económico (la economía popular de solidaridad) y aun político (quizás el neozapatismo en México). Pues

ellas frecuentemente intentan aunar gratuidad y eficacia histórica, testimonian un imaginario colectivo nuevo y un “segundo mestizaje cultural”, ya no entre las culturas ibéricas y las indígenas, sino entre las culturas tradicionales latinoamericanas y las aportaciones de la modernidad y la postmodernidad (cfr. Seibold, 1999; Trigo, 2004; Ivern, 2007; Nuin, 2008 y Scannone, 2009a: cap. 8).

Un caso paradigmático es la “religión del pueblo” (cfr. Seibold, 1996 y Scannone, 2010: pp. 39ss.), transformada no pocas veces en “espiritualidad y mística populares” (cfr. Gutiérrez, 1983; Seibold, 2006; Celam, 2007: 258-265). Pues no sólo ha ido resistiendo al secularismo y ateísmo, sino que está aprendiendo a unir sus tradiciones orales y rituales con caracteres modernos y aun postmodernos, como son la lectura “popular crítica” de la Escritura, el protagonismo laical y femenino en las comunidades, la organización flexible en forma de redes solidarias, el compromiso social radical, etc. Éste llegó hasta la pasión y el martirio, tanto de muchos humildes agentes anónimos, como también de filósofos y teólogos que optaron por los pobres, como Ignacio Ellacuría y sus compañeros mártires de la Universidad Centroamericana en El Salvador.

Por ende, la categoría “rostro del pobre” ayuda a comprender su irrupción en AL como fenómeno saturado de trascendencia religiosa, ética y aun política, sobre todo porque es usada por aquellos mismos que la viven. Pero de la misma manera se puede mostrar la pertinencia de otras nociones fenomenológicas, como son: “llamado”, “respuesta”, “donación”, “acontecimiento”, “carne”, “vida”, “afección”, “revelación”, etc. (cfr. López, 2008). Así se muestra filosóficamente una “figura histórica” real y actual en la que la trascendencia aparece como “constitutivo intrínseco” de opciones éticas y ético-políticas, como la opción preferencial por los pobres llevada hasta sus consecuencias históricas más radicales.

2. *Trascendencia, ética y política en la filosofía actual*

2.1. En la filosofía occidental

El acceso filosófico a la trascendencia (del Bien, del ser, de Dios) fue, hasta Kant, ante todo metafísico (teórico), de modo que la filosofía práctica (ética y política) ya daba por supuesta dicha trascendencia y su sentido, y sólo sacaba luego sus consecuencias para la acción y la convivencia humanas, pero no constituía una “vía propia para comprender” filosóficamente la misma trascendencia del Trascendente, como se planteó después de Kant.

Luego Heidegger superó no sólo el paradigma de la “sustancia”, sino también el del “sujeto”, lo que tiene relevancia para nuestro tema. Pues, en forma muy resumida se puede aseverar que, así como con Kant se dio la des-sustanciación y des-objetivación de la trascendencia de un dios objeto absoluto, fue gracias a Heidegger que aconteció en el pensamiento occidental la “des-sujetivación” de éste y la consiguiente “desabsolutización” de la subjetividad trascendental moderna.

El primer evento se puede comparar con la “noche del sentido y la inteligencia” según san Juan de la Cruz, porque se trata de la muerte a la “representación idolátrica” (sensible o intelectual) de Dios como objeto absoluto (cfr. Ricoeur, 1969: pp.405ss.) En cambio, el segundo suceso puede relacionarse con la “noche de la voluntad” sanjuanista, ya que implica la muerte a la “voluntad de poder y de querer” (Heidegger), propias del sujeto moderno autoabsolutizado (cfr. Scannone, 1976: caps.7-8 y 2010: pp.42s.). Éste es destronado de su trascendentalidad constituyente, a fin de acoger el “don y el llamado” gratuitos de la trascendencia (del ser, del otro, anónimo, y –en último término- de Dios).⁵

Pero, mientras que en Heidegger todavía se trata de un “neutro”: “lo” Ser, “lo” *Ereignis*, Lévinas da un paso más hacia la Trascendencia personal, siguiendo el camino de la “ética”, como Kant. La trascendencia es así recomprendida “éticamente”, tanto en su dimensión

5 Ese movimiento culmina en Jean-Luc Marion (Cfr. 1997 y 2001).

“horizontal”: la del otro hombre, preferentemente “el pobre, el extranjero, el huérfano, la viuda”; como también en la “vertical”, a saber, la trascendencia del “Él” (*Ille, Il*) con mayúscula, quien —al pasar— dejó su “huella” en los rostros de los otros con minúscula. Pues es Aquél que produce la “curvatura del espacio ético” (Lévinas, 1968: p.267) interhumano, con su presencia infinita y éticamente trascendente. Y el que —desde un pasado inmemorial— nos ha asignado al otro hasta la “sustitución” por éste (cfr. Lévinas, 1974: cap. 4).

Aún más, Lévinas lleva a replantear la filosofía política en relación con la trascendencia ética de los otros y de Dios; pues, “el tercero me mira en el rostro del otro”... “La presencia del rostro —el infinito del Otro— es... presencia del tercero (es decir, de toda la humanidad que nos mira)” (1968: p.188). Así reintroduce con un enfoque nuevo la temática de las instituciones, el Estado, el derecho, la justicia y la política, ya no de guerra sino “de paz”.

2.2. Replanteo desde América Latina

La recepción inculturada y socialmente contextualizada de Lévinas en AL, ante todo por la “filosofía de la liberación” (Dussel, Cullen, Scannone) dio un nuevo paso, reinterpreta la interrelación entre la “trascendencia” religiosa y metafísica, por un lado, y, por otro, la “ética” y la “política”.

La visagra de esa articulación la ofreció el hecho mencionado, a saber, la “irrupción del pobre” en la conciencia y la sociedad latinoamericanas. En un fecundo círculo hermenéutico se releyó a Lévinas desde esa situación histórica, y a ésta se la interpretó a la luz de la categoría “rostro del otro” (no en último lugar: “del pobre”) que “interpela y cuestiona éticamente”, y en quien se epifaniza la “Trascendencia”. Y, desde ahí se replanteó toda la filosofía —incluida la filosofía política— reenfocada “desde ese nuevo comienzo”.

Pero, como en AL se trata no sólo de relaciones intersubjetivas, sino sociales, estructurales, conflictivas, la filosofía reencontró en el acontecimiento de la irrupción de los pobres la “Trascendencia de Dios” también en la *praxis* (“acción y pasión”)

“política(s)”,⁶ uniendo así acción ético-social y contemplación religiosa, sin dejar de tener en cuenta las contribuciones de las ciencias humanas y sociales que interpretan la realidad histórica y median su transformación en más humana.

Los términos arriba empleados: “política”, “*praxis*”, “contemplación de la trascendencia”, han de ser concebidos aquí en un sentido amplio, es decir: “política” como lucha por la “justicia”, el “mutuo reconocimiento social” y el “bien común”; “*praxis*” comprendida en todos sus niveles, tanto el estrictamente político, como también el social, económico, pedagógico, cultural, “teórico” (inclusivamente “filosófico”) y religioso. Y “contemplación de la trascendencia”, no sólo aristotélicamente como teórica y metafísica, sino ante todo como práctica, ética y religiosa.

Con respecto a la filosofía “de” la liberación (¡genitivo objetivo “y” subjetivo!), la irrupción del pobre y la opción preferencial le proporcionaron un nuevo punto de partida y un nuevo lugar hermenéutico inculturados, sin hacerle perder, con todo, su vigencia universal (cfr. Scannone, 2005b). Se trata de una universalidad situada (Mario Casalla) —tanto histórica como culturalmente— y, por consiguiente, no unívoca ni dialéctica, sino “analógica”.

3. *La Trascendencia: ¿constitutiva de ética y política?*

¿Puede dicha experiencia latinoamericana aplicarse a otras tradiciones? Sí, porque en los pobres —carentes de los privilegios del poder y del tener— aparece más desnuda y transparente la “indeclinable dignidad humana”, de todo hombre y mujer, por el mero hecho de serlo. Ya Kant afirmaba su carácter de “fin en sí”, en forma estrictamente filosófica, aunque dentro de la tradición judeo-cristiana. Así estaba dando base al sentir actual universal sobre los inalienables “derechos humanos”.

6 Ya en el primer encuentro de El Escorial (1972), G. Gutiérrez evocaba la frase de Jerónimo Nadal sobre Ignacio de Loyola: *in actione contemplativus*, y la extendía también a la *praxis* política integralmente liberadora (cfr. Gutiérrez, 1973: pp.235ss.)

Por otro lado, la ampliación universal de dicha experiencia supone dos afirmaciones de Bernard Lonergan que comparto, pero que pueden discutirse, a saber: 1) que es propio de la conversión religiosa (en toda religión en cuanto auténticamente tal) “el amor *de* Dios” (o, interpreto yo, “del” Misterio Santo) “derramado en nuestros corazones”, comprendiendo el “de” como genitivo subjetivo y objetivo; y 2) que la conversión ética no es efectiva si no se da también la conversión “afectiva,” cuyo último grado (al menos implícito) es la conversión religiosa (cfr. Lonergan, 1985 y Scannone, 2009b).

De ese modo aparece claro que la trascendencia —aun la religiosa— es un “constitutivo” (al menos implícito) de ética y política, es decir, de la relación con los demás hombres y con la comunidad de la “polis”, aun llevada ésta a niveles internacionales y globales. Y la ética “articula” trascendencia (religiosa y metafísica) y política (tanto en sentido amplio como estricto), pues ésta debe estar orientada y es juzgada por la trascendencia ética.

Así, a su vez, la trascendencia —si la concebimos cabalmente, tanto en su nivel religioso como metafísico— “no se reali[za] en la ignorancia de los hombres y las cosas”, según lo asevera Lévinas (1968: p.50).

La relación con la Trascendencia se juega entonces en las relaciones éticas entre los hombres y en la transformación “política” de mundo y sociedad en más justos y más humanos para todos, en especial, para las “víctimas históricas”. Aún más, de ese modo el hacerse “inmanente” de la Trascendencia transforma desde dentro a ética y política, liberándolas críticamente de cualquier eventual autoabsolutización (que no ha de confundirse con la autonomía).

Como en la obra de arte, la sobreabundancia de lo bello no aparece visiblemente, sino como lo “invisible” de lo “visible” que aparece (*apparitio non apparentis*: Scotus Erigena), así también el “exceso” de la Trascendencia con respecto a ética y política, “aparece” fenomenológicamente en éstas sin agotarse ni terminar de darse. Aparece permeando a la ética de “gratuidad” —que la libra de todo rigorismo—, y a la política, de “amistad” social, más allá de la mera justicia, aunque presuponiéndola.

En la sobreabundancia de fenómenos saturados como el acontecimiento de la irrupción del pobre en AL, se muestra “ya” un

“anticipo” simbólico del “todavía no” más allá de la historia, cuya metáfora latinoamericana es la “fiesta” popular. Pues en AL los pobres saben “celebrar la vida y crear” espacios de “libertad y solidaridad”, aún en circunstancias de muerte, opresión y discriminación, como son las actuales. No en último lugar lo logran, gracias a su sentido “sapiencial y religioso” de la Trascendencia.

REFERENCIAS

- BALTHASAR, Hans Urs. 1985-1998. *Gloria. Una estética teológica (7 vol.)* Madrid, Ediciones Encuentro.
- CELAM (CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO). 2007. *Aparecida: V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y el Caribe*. Buenos Aires, CEA Oficina del libro.
- DUSSEL, Enrique. 1998. *Ética de la liberación en la época de la globalización y la exclusión*. Madrid, Trotta.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. 1973. “Evangelio y praxis de liberación” en Instituto, Fe y Secularidad, *Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial, 1972*. Salamanca, Sígueme, pp.231-245.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. 1981. “L’irruption du pauvre dans la théologie de l’Amérique Latine” en *Convergence*, n. 1-2, pp.22-25.
- IVERN, Alberto. 2007. *Hacerlo posible: autoorganización y procesos de cambio social*. Buenos Aires, San Benito.
- JANICAUD, Dominique. 1990. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas, Éd. de l’éclat.
- JANICAUD, Dominique. 1998. *La phénoménologie éclatée*. Combas, Éd. de l’éclat.
- LÉVINAS, Emmanuel. 1968. *Totalité et Infini. Essai sur l’exteriorité*. La Haye, Martinus Nijhoff.
- LÉVINAS, Emmanuel. 1974. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. La Haye, Martinus Nijhoff.
- LONERGAN, Bernard. 1985. “Natural Rights and Historical Mindness” en *A Third Collection*, New York-London, pp.169-183.
- LÓPEZ, José Daniel. 2008. *Teología y fenomenología. La fenomenología como método crítico y sistemático para la teología*. Córdoba, Argentina, EDUCC.
- MARDONES, José María. 1998. *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona, Anthropos.

- MARION, Jean-Luc. 1997. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. París, PUF.
- MARION, Jean-Luc. 2001. *De Surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, París, PUF.
- MATE, Manuel Reyes. 2010. "Razón y religión en tiempos postseculares" en Lucas Bidon-Chanal e Ignacio Puiggari (comps.), *Religión y después. Sobre esperas, abandonos y regresos*. Buenos Aires, Jorge Baudino, pp.51-67.
- NUJN, Susana. 2008. *Dibujando fuera de los márgenes. Movimientos sociales en América Latina. Entrevista a Raúl Zibechi*. Buenos Aires, La Crujía.
- PERINE, Marcelo. 1993. "Sentido histórico y ético de la irrupción de los pobres en la historia y la conciencia latinoamericanas" en: Juan Carlos Scannone y Marcelo Perine (comps.) *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. Buenos Aires, Bonum, pp.95-104.
- RICOEUR, Paul. 1969. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. París, Seuil.
- RICOEUR, Paul. 1995. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, París, Esprit.
- SCANNONE, Juan Carlos. 1976. *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*. Salamanca, Sígueme.
- SCANNONE, Juan Carlos. 1993a. "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina" en Juan Carlos Scannone y Marcelo Perine (comps.) *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. Buenos Aires, Bonum, pp.123-140.
- SCANNONE, Juan Carlos. 1993b. "La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad", en Juan Carlos Scannone y Marcelo Perine (comps.) *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. Buenos Aires, Bonum, pp.213-239.
- SCANNONE, Juan Carlo. 2005a. *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona-México, Anthropos-UAM Iztapalapa.
- SCANNONE, Juan Carlos. 2005b. "Filosofía de la liberación, Teología de la liberación" en Ricardo Salas Astrain (coord.) *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales II*. Santiago de Chile, Universidad Católica Silva Henríquez.
- SCANNONE, Juan Carlos. 2005c. "Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión" en *Stromata* 61, pp.1-15.
- SCANNONE, Juan Carlos. 2007. "Las víctimas históricas como lugar de lo universal humano inculturado y de una filosofía intercultural" en *Stromata* 63, pp.201-206.
- SCANNONE, Juan Carlos. 2009a. *Discernimiento de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*. Barcelona-México, Anthropos-Universidad Iberoamericana.
- SCANNONE, Juan Carlos. 2009b. "Afectividad y método. La conversión afectiva en la teoría del método de Bernard Lonergan" en *Stromata* 65, pp.173-186.

- SCANNONE, Juan Carlos. 2010. "Reflexiones filosóficas sobre la situación actual de la religión en América Latina" en Lucas Bidon-Chanal e Ignacio Puiggari (comps.) *Religión y después. Sobre esperas, abandonos y regresos*. Buenos Aires, Jorge Baudino, pp.29-49.
- SEIBOLD, Jorge. 1996. "Imaginario social, religiosidad popular y transformación educativa" en Gerardo Farrell (et al.) *Argentina, tiempo de cambios*. Buenos Aires, San Pablo, pp.323-388.
- SEIBOLD, Jorge. 1999. "Ciudadanía, transformación educativa e imaginario social urbano" en: Juan Carlos Scannone y Vicente Santuv (comps.) *Lo político en América Latina. Contribución filosófica a un nuevo modo de hacer política*. Buenos Aires, Bonum, pp.463-511.
- SEIBOLD, Jorge. 2006. *La mística popular*. México, Buena Prensa.
- TRIGO, Pedro. 2004. *La cultura del barrio*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello-Centro Gumilla.
- WALTON, Roberto. 2008. "Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia" en *Tópicos* n.16, pp.169-187.
- WALTON, Roberto. 2010. "El giro teológico como vuelta a los orígenes. La fenomenología de la excedencia" en *Pensamiento y cultura* 13, pp.127-141.
- WEIL, Eric. 1975. "What is a breakthrough in history?" en *Daedalus* 104 n.2 (Spring), pp.95-104.

TEMPORALIZACIÓN INTERSUBJETIVA Y TIEMPO DEL MUNDO EN EL PENSAMIENTO DE EDMUND HUSSERL

María Dolores Illescas Nájera
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/Universidad Iberoamericana
mdin2856@prodigy.net.mx

Resumen

El presente artículo se propone explorar la cuestión sobre cómo se constituye el tiempo cósmico u objetivo sobre la base del tiempo subjetivamente vivido. Problemática que se trata particularmente en algunos manuscritos del Husserl de los años treinta. Se sugiere que el adecuado esclarecimiento de esta cuestión implica, necesariamente, la distinción entre una temporalización de carácter propiamente yoico y la temporalización intermonádica o intersubjetiva. Y también, por otro lado, el caer en la cuenta de que en ausencia de una cierta “naturalización” como ser en el mundo, la autoconstitución del ego trascendental en el tiempo (o como tiempo) no podría alcanzar una verdadera constitución del mundo.

Palabras clave: Husserl, fenomenología, tiempo, intersubjetividad, presente vivido.

INTERSUBJECTIVE TEMPORALIZATION AND TIME OF THE WORLD IN HUSSERL'S PHENOMENOLOGY

Abstract

The main concern of this paper is to explore the question of how objective or cosmic time is constituted on the basis of the lived subjective time, particularly in Husserl's late manuscripts (1929-34). This problematic implies necessarily, as some of the different steps involved in the process that lead up to the full objective time, on the one hand, the distinction between egoic and intermonadic temporalization. And, on the other hand, the realization that in the absence of a certain "naturalization" as human being in the world, the self-constitution of the transcendental ego in time could not reach a truly constitution of the world.

Keywords: Husserl, Phenomenology, Time, Intersubjectivity, Living present.

Introducción

Es bien sabido que, en el pensamiento de Husserl, el tiempo inmanente (es decir, aquel que inhiere necesariamente en la vida de conciencia), se distingue del tiempo objetivo o cósmico precisamente porque “desde” él se constituye todo sentido que este último pudiera cobrar. Estos dos tiempos son distintos, no se confunden, y sin embargo señala el filósofo en repetidas ocasiones que “coinciden punto por punto”, “encajan uno en otro” en íntima correspondencia e incluso se resuelven en uno, “son [*a priori*] un único orden de tiempo” (Husserl, 1997a: pp.224, 251). Por ello, si el tiempo es la forma última de la subjetividad, y por ende la forma que subtiende necesariamente al entretejimiento de las vidas fluyentes de todos los sujetos que constituyen (o dan sentido a) un mismo mundo objetivo, no por eso deja de ser también la forma propia de dicho mundo.

Podría decirse, entonces, que se dan “a la vez” o concuerdan tiempo inmanente y tiempo mundano porque para que haya sentido de mundo tiene que haber precisamente una intersubjetividad que opera en su tiempo intermonádico constituyente; mas este último, que es fundado, tiene como soporte o “base” la originaria temporalización del tiempo inmanente que acontece en cada sujeto singular. Con lo cual tenemos una suerte de temporalización de temporalizaciones monádicas,¹ todas ellas ocurriendo “a la vez”. Sin embargo, la constitución del sentido “otro yo” implica la constitución de mí mismo en tanto ser humano, es decir, conlleva la mundanización o “naturalización” de cada mónada y con ello la temporalización de la misma en la espacio-temporalidad del mundo, y esto no como algo meramente accidental, sino como indispensable en la propia constitución de cada yo monádico, con su propia vida y sus habitualidades, con su psiquismo ligado a su único cuerpo propio.

El análisis de la relación entre el tiempo intersubjetivo trascendental y el tiempo objetivo del mundo, sobre todo en algunos textos

¹ Por “mónada” se entiende la vida de conciencia del *ego* tomado en su plena concreción, es decir, como aquel polo idéntico de todos sus actos y sustrato de sus habitualidades que, precisamente a través de la multiformidad de su vida intencional (con toda la variedad de objetos de distinta índole mentados en ella), se concreta y singulariza (cfr. Husserl, 1996: p. 122).

de los años 30, nos permitirá descubrir el avance del filósofo moravo hacia el reconocimiento (que sin embargo él mismo no llegó a hacer), del hecho fundamental de la encarnación de la conciencia como lo que en última instancia soporta (e incluso puede llevar a superar) el paralelismo entre estas dos dimensiones temporales.

Tiempo de la conciencia y tiempo del mundo

La fenomenología nos ha enseñado que nada podemos saber de los distintos tipos de objetos u objetualidades (esto es, “estados de cosas”, partes o aspectos concretos o abstractos de las cosas) sino en cuanto éstos aparecen, es decir, nos son, precisamente, dados. Mas lo anterior no puede separarse del hecho, verdaderamente crucial, de que el acontecer mismo de la conciencia se nos revela como un flujo incesante, de donde se desprende que todo aquello que, de uno u otro modo se nos muestra habrá de hacerlo necesariamente en una temporalización fluyente, inclusive la propia mirada de la reflexión.²

Ahora bien, nuestra experiencia del mundo nos lo entrega no como terminado de una vez y para siempre, a la manera de una formación inmóvil, sino en un constante proceso de temporalización. En efecto, todo lo cósmico, todo aquello que para nosotros es real (espaciotemporal), lo es precisamente por cuanto dura o permanece siendo lo que es a través de su cambio o modificación constante, por muy lento que éste pudiera parecer. Sin duda, el mundo es y permanece, en y con todo su contenido de realidad, en una imparabile

2 En referencia al ámbito de la percepción (que, no lo olvidemos, constituye la conciencia intuitiva por excelencia), Husserl afirma que antes de cualquier pregunta por la realidad objetiva está el hecho o, más que esto, la peculiaridad esencial de que todas las apariciones son “dadoras de tiempo” (y de un modo tal que todos los tiempos dados se integran en un tiempo único). Y dado que todos los individuos percibidos y por percibir poseen la forma común del tiempo, se sigue que “ésta es la forma primera y fundamental, la forma de todas las formas, el supuesto de todas las demás conexiones que forman unidad”. Es claro que aquí “forma” significa el carácter que antecede necesariamente a todo lo demás, como la posibilidad misma de acceder a una unidad intuitiva. La temporalidad como duración, como simultaneidad o como sucesión es, pues, la forma necesaria de todos los objetos que se dan unitariamente en la intuición (Husserl, 1980: p. 180).

fluencia. Pero si bien es cierto que el mundo puede decirse en sí mismo temporal, de manera que a su propio presente concreto pertenecen su pasado y futuro mundanos, también lo es que lleva en esto una insoslayable relación con el sujeto. Tenemos dado, pues, un mundo objetivamente temporal en nuestra subjetiva y viviente temporalización, en los fluyentes modos de aparición de todo lo que se nos presenta como actual, pasado o futuro. El cómo de tal modo de ser temporal (objetivo) se muestra en los correspondientes modos fenoménicos a través de los cuales (y sólo a través de los cuales) el mundo exhibe su temporalidad propia.

En otras palabras, el presente del mundo es conocido en el más amplio sentido en relación intencional con mi presente y mi experiencia, aunque también a través de mis pensamientos, recuerdos, etc., se muestra y puede ser caracterizado como mundo pasado —o futuro— en tanto corresponde a mi propio pasado y futuro que pertenecen, a su vez, a mi propio presente vivo, dado que sin él nada serían. Pero lo más importante aquí es que como yo “despierto” (o activo) tengo en el presente viviente, “en” el cual soy y opero, mi campo de mundo “presente”, o, dicho de otro modo: mi mundo consciente lo es originalmente como mundo temporalmente presente.

La modalidad temporal que corresponde al presente del mundo se constituye, como sabemos, a través de la percepción. Percepción, naturalmente, de una esfera impresional de objetos que son directamente presentes pero también, aunque en forma modificada, del entero campo perceptivo que los circunda como todo aquello que, visible o no, les resulta “simultáneo”. En efecto, todo lo mundano es “a la vez” ahora. Y lo que es “simultáneo” se mantiene en una forma espacial universal, pero ésta a su vez se encuentra soportada por una forma temporal universal, de la misma manera que la duración individual envuelve cada objeto singular como forma de todas sus determinaciones, y ello ocurre de un modo tal que todo lo que es la cosa física, lo es precisamente como unidad de su duración.³ Así,

3 Hay que advertir aquí, pues, que todo aquello que se da simultáneamente ocupa los mismos “lugares” o momentos en el tiempo, con la misma unicidad. En cuanto a la extensión espacial (o “figura corporal”), ella podría considerarse también como un contenido de la duración propia del objeto de que se trate, esto es, lo que la va “ocu-

el tiempo del mundo se revela como la forma invariable para todo lo que existe, es decir, persiste o dura en el sentido de lo real (Husserl, 2006: p. 404). Pero además, por esto mismo, sucede que todos los individuos concretos que se dan a la conciencia en intuiciones (aunque inconexas en una primera aproximación), pertenecen a la unidad de un mismo tiempo que, si bien no es intuitivo, puede sin embargo llegar a serlo gracias a la actualización de las intenciones que se encuentran implicadas en los actos intuitivos y que pueden ser llevadas a dación. Pues toda percepción tiene sus horizontes que pueden desenvolverse en una infinidad de intuiciones posibles, a las cuales corresponden objetividades que, gracias a ese desplegarse, se hacen conscientes como dadas todas ellas en un mismo tiempo objetivo (Husserl, 1980: pp.180-181).

En la corriente de las modalidades temporales subjetivas se constituye, entonces, el unitario tiempo del mundo tanto como el mismo mundo en cuanto estable y permanente, puesto que en todos los trayectos y fases temporales (también en los presentes ya pasados y futuros) se reitera como absolutamente uno e idéntico a través de su incesante cambio, con lo cual se pone también de manifiesto la forma espacio-temporal fija que le pertenece de manera esencial.

pando" o llenando sucesivamente, fase por fase, mientras tiene lugar precisamente su desarrollo temporal. Pero esto significa que cada instante de esta duración es ya por su contenido algo espacial. Ahora bien, cada punto espacial es absolutamente único en el tiempo como aquello que "llena" espacialmente la forma temporal. Por eso es que numerosas cosas enteramente semejantes pueden presentarse en el espacio de manera simultánea; lo que las individualiza es su respectivo lugar en el espacio que hace de una y otra figuras corporales algo único en el tiempo. Cada punto del espacio, cada tramo de espacio, no puede ser real más que una sola vez, no puede estar ocupado por partida doble. En todo esto es claro que el tiempo es una forma superior en relación con el espacio, ya que este último es constituido como forma constante del contenido temporal, es decir, como perteneciendo a un contenido que dura. La unicidad de cada punto espacial es entonces unicidad en el seno de cada fase posible de la duración. Y así, aunque el espacio es la forma que individualiza lo coexistente, lo es por cuanto supone ya al tiempo, puesto que todo lo que es la cosa corporal lo es precisamente como unidad de su duración. (Véase al respecto Husserl, 1998: pp. 92-93).

Sin duda, la orientación perceptiva hacia objetos particulares y su aprehensión efectiva constituye una labor activa del yo. Pero ésta supone que algo está pre-dado al sujeto percipiente, algo hacia lo cual éste puede dirigirse precisamente en el modo propio de tal conciencia perceptiva. Mas para que esto ocurra, tuvo que haber antes una determinada afección sobre el yo que nunca proviene de un objeto individual aislado, sino que comporta un cierto destacarse de dicho objeto contra el trasfondo de un determinado contexto o campo que siempre coexiste con él, de manera que gracias a este destacarse puede atraer sobre sí, “estimular”, el interés perceptivo del yo (Husserl, 1980: p. 78). Dicho contexto contra el cual se destaca lo que afecta, puede considerarse, entonces, como el ámbito “de lo pre-dado pasivamente”.⁴ Más aún, podría decirse que en cierto modo toda percepción externa se “funda” en (o supone) la constitución de un contenido inmanente, ya que, de acuerdo con el pensamiento husserliano, los objetos trascendentes se constituyen en ella precisamente por medio de la apercepción de complejos de datos sensibles que, justo al ser apercebidos o “interpretados” intencionalmente, “exhiben” determinados aspectos de la cosa percibida.

Así pues, para que un objeto trascendente pueda darse originariamente, la vivencia perceptiva en cuestión debe contar con una determinada estructura, es decir, debe ser fluyente y hallarse en ella una corriente inmanente de fases vivenciales, de datos hiléticos (o sensibles) y sus respectivas aprehensiones, transcurriendo todo ello en el tiempo fenomenológico. Toda percepción externa ha de darse, por tanto, necesariamente en conformidad con un cierto transcurso continuo de captación “interna” (o constitución originaria) de temporalidades inmanentes, de modo que a través de este curso “perceptivo” inmanente se despliega una doble intencionalidad, en la que el objeto externo en su trascendencia, así como su tiempo objetivo, viene a dación originaria a través justamente de su aparición, que es, asimismo, fluyente (Husserl, 2001: p. 165).

4 Es decir, “de un estar previo que siempre está ahí sin que se le agregue nada, sin que se le dirija la mirada captadora, sin que despierte el interés” (Husserl, 1980: pp.30-31).

En dicha captación inmanente (que ha de ser entendida ante todo en términos de *sensación*) se presenta un continuo de datos sensibles, ya sean iguales o continuamente cambiantes, que cumplen (*erfüllen*) o “realizan” un trayecto del tiempo inmanente, con lo cual son dados como originariamente “percibidos”. Y sobre ésta, su constitución más básica, más elemental, que no es otra cosa sino la formación misma del tiempo propio de la vida de conciencia, tienen lugar una serie de asociaciones pasivas (que ocurren por semejanza o por contraste) y que, al permitir la integración y ordenación de la multiplicidad de datos hiléticos en los diversos campos sensibles (ya sea como simultáneos o sucesivos), brindan el contenido sensible indispensable para que un acto perceptivo pueda efectuarse.⁵

Es en este contexto donde debe ubicarse la primera y originaria temporalización del presente como modalidad temporal, esto es, su temporalización como presente impresional concreto en la esfera hilética, de donde vendrá luego la formación de las modalidades temporales del pasado y del advenir. Pero también debido a ello, reconoce Husserl con toda claridad, el concepto de presente estricto que lo plantea como una suerte de impresión instantánea, no puede referirse en realidad sino a una mera abstracción. Frente a dicha abstracción tenemos otro concepto de presente más concreto, perteneciente ahora al objeto concreto constituido, que está necesariamente en una corriente y se conforma como presente precisamente en tanto y mientras dura. En este sentido, lo impresional en la percepción ha de ser referido no ya al mero momento presente como tal, sino a algo idéntico que dura y en ello se mantiene como lo mismo, permaneciendo como existente en el continuo proceso de su devenir. Las continuas impresiones noético-noemáticas son así, ante todo, constitución de una unidad concreta duradera (Husserl, 2006: pp.83-84). Por lo que puede afirmarse que incluso el cambio de una impresión originaria o protoimpresión (*Urimpression*) a la siguiente,

5 Puede afirmarse, entonces, en términos muy generales, que lo impresional es una unidad (de fusión) de lo impresional simultáneo y tiene su forma fija idéntica, en la que puede distinguirse un doble aspecto: la forma de campo específica para cada campo hilético (sensible) y lo esencialmente cualitativo (p. ej. determinados contenidos visuales) que lo concretan.

exhibe ya una suerte de concordancia en tanto cumplimiento de una protención o preantipación (motivada esta última, al menos en algún grado, por lo que ya ha sido experimentado).

Con todo, si atendemos ahora precisamente a la conciencia última donde tiene lugar la mismísima formación de la inmanencia, encontraremos que toda temporalización posible acontece sólo en la vivacidad; es “en” o “desde” el presente viviente “donde” operan originariamente, son y cobran sentido para mí aún el pasado y el futuro lejanos. En el presente viviente se efectúa la temporalización de todos los tiempos, así como también se opera, en todos sus niveles, la constitución del mundo. Pues de lo que aquí se trata es nada menos que del origen (*Ursprung*) radical de todo sentido y toda experiencia en un protofluir que puede decirse no ya sólo “preobjetivo” sino incluso “preintencional” en el sentido de que antecede (y funda) la intencionalidad en el sentido estricto (que es propia de los actos propiamente dichos).

El proceso originario de temporalización como la emergencia misma de la subjetividad y a la vez de un pre-mundo

Es bien sabido que en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* Husserl caracterizó a la conciencia última constituyente de tiempo como la subjetividad absoluta. Y que en sus manuscritos de los años treinta en torno a la cuestión del tiempo, señaló de nueva cuenta como tal instancia última al presente primigenio (*die ertümliche Gegenwart*), sólo que ahora entendido en términos de la autotemporalización trascendental del *ego* en dicho pre-presente permanente y primigenio (*stehend-ertümliche Vor-Gegenwart*).⁶ En efecto, para estos años Husserl ya había reconocido sin titubeos el carácter propiamente yoico de la corriente concienal autoconstituyente e

6 Pre-presente porque “desde” él se presentan, por así decirlo así, los “ahoras” que, como momentos temporales propiamente dichos, pasan y se van hundiendo gradualmente en el pasado, y también porque no se trata ya de ninguna modalidad propiamente temporal, puesto que se trata de la instancia formadora de todas ellas (véase al respecto Walton, 1984: pp.44ss.).

incluso llega a afirmar que tal yo sólo es concreto a través del contenido del presente fluyente que se forma pasivamente, desplegándose en la forma de un acontecer que subyace a toda actividad de conciencia (Husserl, 2006: p.53).

Pero justamente a propósito del tema de la conciencia última y las fases peculiares que la conforman, un punto crucial se había adelantado ya desde los años tempranos de 1910-11. En efecto, según lo planteado en las *Lecciones...*, la protoimpresión o conciencia estricta del ahora en el seno del campo originario de presencia constituye el germen mismo que desencadena la formación del proceso de temporalización propio del flujo conciential bajo la consabidas series retencionales (que conservan la conciencia de lo que “justamente acaba de pasar”) y también protencionales (en estas últimas tendríamos una especie de “puesta en espera” del todo inmediata). Ahora bien, en dicho núcleo se da una especie de identificación total de conciencia con no-conciencia, una extraña fusión de lo que no es de suyo producción de la conciencia (a saber, el dato hilético) y la emergencia misma de la propia conciencia en cuanto conciencia inmodificada u originaria por excelencia (dado que tanto retención como protención pueden ser ya consideradas como series graduadas de modificaciones concientiales). La constante emergencia de la actualidad se manifiesta a la conciencia, entonces, precisamente por cuanto, a cada instante, ella se encuentra afectada por una impresión. Pero hay más, puesto que, según afirma Husserl, la propia conciencia no es nada sin la impresión.⁷ De manera

7 La impresión originaria (o protoimpresión) es caracterizada, en efecto, en las *Lecciones...* como el comienzo absoluto de esta producción conciential, la fuente originaria de la que todo lo demás se produce sin cesar. “Ella misma, sin embargo, no se produce, no surge como algo producido, sino que lo hace por *genesis spontanea*, es engendramiento originario. No crece —no tiene germen—, es creación originaria. Tanto si decimos que un nuevo ahora se forma de continuo sobre el ahora que se modifica en no ahora, como si decimos que una fuente se produce o brota originariamente de súbito, todo ello son imágenes. Y únicamente cabe decir: la conciencia es nada sin impresión”. Así, “donde algo —a— dura, a pasa a xa’, xa’ a yx’a”, y así sucesivamente. La producción de la conciencia pasa, empero, de a a a’, de xa’ a x’a”; pero los a, x, y, no son, por el contrario, nada producido por la conciencia, sino lo originalmente engendrado, lo ‘nuevo’, lo que ha venido a ser, ajeno a la conciencia; lo recibido frente a la propia espontaneidad de la conciencia. La peculiaridad de esta espontaneidad de la conciencia es, con todo, que ella se limita a hacer crecer, a desplegar lo engendrado en origen, sin gestar nada ‘nuevo’” (Husserl, 2002: p. 120).

que ni existe protoimpresión sin contenido hilético, ni hay ningún punto del tiempo inmanente sin este primer contenido, así como tampoco puede haber ningún trecho temporal hiléticamente vacío (Husserl, 2001: p. 282).

Lo anterior apunta sin duda al reconocimiento de un elemento de facticidad y de alteridad en la raíz más profunda de la vida del sujeto, elemento que, como lo extraño, lo “otro” de éste, le es pasivamente pre-dado e incluso lo afecta, pero es a la vez inseparable de él. Es claro que dicho elemento no puede entenderse simplemente como un mero “objeto trascendente”, ya que el dato hilético no puede decirse todavía objeto y permanece en cambio como algo inmanente.⁸ Con todo, se mantiene en pie que la extrañeza que conlleva la *hyle* en el estrato más profundo de la vida de conciencia (y, es importante subrayarlo, previo a la distinción sujeto-objeto) pueda dar lugar más tarde, a la ulterior constitución del mundo, su necesario correlato. De ahí que este momento de autorreferencia que es la protoimpresión sea a la vez, indisociablemente, el surgimiento de lo que por su parte habrá de conformar un, por así decirlo, germen o núcleo ínfimo del mundo (Montavont, A., 1999: p.182). Por ello, al solo reconocimiento de que “la protosensibilidad, la sensación, etc., no nace a partir de bases inmanentes, de tendencias anímicas; [sino que] ella está simplemente ahí, se presenta” (Husserl, 1997a: p.387) deberá seguir, años más tarde, el franco planteamiento de la llamada *hyle* primordial (esto es, los diversos campos sensibles, las sinestesias, afectos e instintos primordiales, todo ello sobre la formación del tiempo inmanente), como el ABC o “la gramática esencial del mundo”, por cuanto dicho material primordial transcurre precisamente en una forma de unidad que hace posible, prefigurándola, la percepción de las cosas del mundo y de éste mismo como el horizonte general en el que aquéllas se sitúan.⁹

8 En el texto arriba citado, Husserl habla incluso de una especie de “entorno” hilético que pertenece a la forma esencial de la inmanencia, que rodea al ego y lo afecta, pero que de suyo no es de índole yoica. (Véase también a este respecto Zahavi, 1998: pp.205-228).

9 “[...] la indagación retrospectiva depara finalmente la estructura primordial, con su variación de *hyle* primordial, etc., con las cinestesias primordiales, afectos primordiales, instintos primordiales. Según esto en el propio *factum* yace el que este material pri-

El tiempo es la forma misma de la subjetividad, pero a la vez el tiempo (objetivo) es la forma de todo lo real, la forma esencial del mundo. Y que ambos se prefiguren ya de algún modo en el meollo mismo del proceso temporalizador que acontece en el campo originario de presencia (más tarde el “presente viviente”), habrá de llevar al reconocimiento de la indisociabilidad del tiempo de la conciencia y del tiempo del mundo, aunque sepamos a la vez que no son lo mismo ni uno un simple elemento integrante del otro. Así, y por cuanto lo propiamente yoico se temporaliza en la temporalización protoasociativa a una e inseparablemente de lo hilético más elemental (Husserl, 2006: p. 53), se dará cauce al reconocimiento del ulterior surgimiento “a la vez” del mundo y del yo, por lo menos del mundo tal y como se muestra en la esfera primordial de este último (y en ese sentido sin cobrar todavía el estatuto verdadero del mundo objetivo, que lo es para todos los sujetos).

De aquí que, para estudiar la constitución de las modalidades temporales de lo mundano, el filósofo moravo nos invite a retroceder en un primer momento metódico a su constitución en la inmanencia (merced al atento examen del “cómo” de su respectivo aparecer) hasta desembocar en la prototemporalización de la subjetividad trascendental (dadora de sentido) y en ella a mi reducida temporalización egológica (singular), para luego abordar la coexistencia intersubjetiva de los sujetos y sus inmanencias y primordialidades, que en su entretejimiento fluyente dan lugar a una constitución intersubjetiva del mundo propiamente dicho, del mundo plenamente objetivo.

mondial discorra precisamente en una forma de unidad que es la forma de esencia de la mundanidad. Con ello parece que la constitución del mundo entero está prefigurada ya de modo ‘instintivo’ para mí, de suerte que las funciones que la hacen posible poseen de antemano el ABC de su esencia, la gramática esencial del mundo. En el mismo factum yace, pues, que tenga lugar una teleología” (Husserl, 1973: p. 385. Texto traducido por Serrano de Haro, 1997: pp.5-14).

Ciertamente, el mundo que para mí existe se halla referido a mi vida de conciencia como manifestado en ella. Pero en esta misma vida experimento una temporalización inmanente y tengo en ella, en primer lugar, el presente de la propia vida, el presente de mi real humanidad en el mundo ahí. Mas yo solo puedo constituirme como un ser humano en medio de otros hombres de manera que no puedo decirme propiamente “yo” si no es en medio de un nosotros.¹⁰

El respectivo presente del mundo existente se sitúa, se temporaliza, para mí “en” o “desde” mi propio presente monádico (como ocurre a la vez para cada uno). De manera que dicho presente mundano queda ubicado originalmente en la forma de un presente que pertenece directamente a mi subjetividad concreta. Así, yo, que me encuentro a mí misma como ser humano, encuentro al mundo y también tengo recuerdos humanos de él, a través de los cuales puedo percatarme incluso del pasado propio del mundo. Sin embargo, al tomar en cuenta mi entero campo de experiencia, encuentro que este horizonte en su potencialidad remite indefectiblemente al copresente de los otros hombres, a la posibilidad de lo actualmente

10 Así pues, “A la aprehensión del hombre (en el sentido espiritual) en referencia a mí mismo, llego mediante la comprensión de los otros, a saber, en la medida en que no solamente los comprendo como miembros centrales para el mundo circundante restante, sino también para mi cuerpo, que para ellos es objeto circunmundano. Precisamente por ello los comprendo como aprehendiéndome a mí mismo de modo similar a como yo los aprehendo; aprehendiéndome, pues, como hombre social, como unidad comprensiva de cuerpo y espíritu. Ahí yace una identificación entre el yo que encuentro en la inspección directa (como yo, que tengo enfrente mi cuerpo), y el yo de la representación ajena de mí, el yo que el otro, en actos que yo por mi parte le asigno al otro, puede comprender y poner a una con mi cuerpo como el representativamente “externo” a él. La representación comprensiva que otros tienen o pueden tener de mí me sirve para aprehenderme a mí mismo como “hombre” social, o sea, aprehenderme de manera enteramente distinta que en la inspección directamente captante. Mediante esta especie de aprehensión complicadamente construida me dispongo en el conglomerado de la humanidad, o forjo más bien la posibilidad de constitutiva para la unidad de este “conglomerado”. Ahora por vez primera soy propiamente yo frente al otro y puedo ahora decir “nosotros”; y ahora también llego por primerísima vez a ser “yo” y el otro precisamente otro; “nosotros” somos hombres, de la misma especie unos y otros, capacitados como hombres para entrar en trato unos con otros y contraer enlaces humanos” (Husserl, 1997: pp. 289-90; el subrayado es mío).

comunitario. Más aún, cada presente del mundo es experimentado idénticamente por todo sujeto en medio del “nosotros”, o, por decirlo de otro modo, transparece en el ser presentes unos-para-otros.

De manera que si el mundo siempre se me presenta como existiendo a través de su propio transcurso temporal, el cual se constituye para mí (la –o el– que experimenta) como una constante unidad o, mejor, como la forma misma del mundo (puesto que éste es dado necesariamente bajo tal forma), y como esta donación a mi propio ser apunta necesariamente a un “nosotros”, bien podría abstraer de dicho modo de darse (aunque fuera solamente en sus rasgos más fundamentales), cómo los que son otros para mí y co-presentes conmigo, efectúan también la experiencia del mundo. El mundo cobra entonces, para mí, el sentido de un mundo accesible para todos –y con ello su propio tiempo– (Husserl, 2006: pp.415-416).

Lo anterior supone también, por otra parte, que la constitución de cada mónada exige su naturalización, pues al constituirse cada yo monádico inmediata y necesariamente en tanto yo psíquico y concreto, con su propia vida singular y sus habitualidades, va con ello el ser psique del único cuerpo propio de esta psique y con ello la temporalización de la misma en la espacio-temporalidad del mundo. Con lo cual el tiempo inmanente toma, en cierto modo, el sentido de un proceso en dicho tiempo objetivo o cósmico (Husserl, 1973: p.639).¹¹

El tiempo del otro y el mío propio: el ahora como enlace original de las subjetividades

Recordemos ahora brevemente cómo se constituye el sentido de “otro yo”. Encuentro el cuerpo vivo del otro como propiamente percibido y perceptible, aunque su vida de conciencia, como la mía para él, permanece tan sólo *re-presentada* (ya que, precisamente por

11 Con todo, lo anterior no debe hacernos perder de vista que, a fin de cuentas, el tiempo mundano sólo tiene sentido como existente (es decir, como presente), en relación al presenciar actual de los sujetos, mismos que son precisamente presente originariamente fluyente, en el ser-con-otro asimismo originariamente fluyente y que, en tanto comunidad, constitutivamente tienen el mundo.

tratarse de “otro”, no puedo acceder a ella inmediata, originariamente). Y, sin embargo, en el ser ahí uno para el otro, nos hallamos mutuamente como co-presentes. El cuerpo propio de todo otro es, pues, para todos los demás sujetos, cuerpo externo ahí (*Körper*), pero a la vez es vivido por él (como a mi vez yo vivo el mío) de una manera única, en su propia movilidad corporal. Así, el cuerpo del otro, en la relación de semejanza con el mío (experimentado en mi primordialidad), llega a ser captado en la empatía como portador de la apercepción del otro: de otro presente primigenio en el cual él constituye como cuerpo vivo (*Leib*) su propio cuerpo. Es decir, las constituciones de ambos cuerpos son rigurosamente correlativas y, por ende, las respectivas primordialidades coinciden sintéticamente, lo mismo que el tiempo de uno y otro (Husserl, 1973: p.331).

Pero además, el cuerpo (*Leib*) ajeno indica una totalidad de percepciones como las mías propias y en las cuales lo mismo existe para ambos. Mi percepción objetiva está en conexión con la suya, mi recuerdo objetivo se conecta con el suyo, asimismo se conectan mi mundo de experiencia real y posible y el suyo, tanto noética como noemáticamente, de manera que podemos llegar a reconstruir del mismo modo la esfera de lo percibido en común.¹² Entonces, en la coincidencia constitutiva de la naturaleza espaciotemporal que se

12 Efectivamente, en mi presente actual puedo ser motivado no sólo por mis propias experiencias pasadas, sino también por el sentido propuesto por el otro que me es presente desde su propio pasado, es decir, en tanto historia viviente de sus habitualidades, sus creencias o convicciones; ellas pertenecen a ese otro en cuya temporalidad se entrecruzan también otras temporalidades contemporáneas y pretéritas que de una u otra manera perviven en la cultura. La configuración del mundo se da, así, desde las experiencias vividas intersubjetivamente. En ellas (como “intersubjetividad trascendental”) se constituye un tiempo objetivo, común, dentro del cual ha de poder ordenarse todo lo individual, en lo que respecta tanto a vivencias como a objetividades intencionales. De manera que: “todas las percepciones y experiencias de un yo se encuentran en conexión respecto de sus objetos intencionales, se relacionan con un tiempo [...] Y asimismo: todas las percepciones y experiencias de todos los sujetos personales, que se entienden entre sí, se encuentran en conexión respecto de sus objetos intencionales —en la conexión de un tiempo objetivo, que se constituye en todos sus tiempos subjetivos, y de un mundo objetivo, que se constituye en ese tiempo” (Husserl, 1980: p.182). Lo cual significa que cada objetividad individual mundana tiene su realidad (en el sentido de identificabilidad objetiva) de un modo tal que se halla constituida intersubjetivamente en la unidad de un tiempo objetivo, el tiempo universal. En él todo objeto real tiene su sitio temporal fijo, que lo distingue individualmente de cualquier otro.

presenta como la misma a cada yo primordial, cada yo que aparece como hombre psicofísico es el cuerpo vivido como propio de un sujeto que, sin embargo, se “localiza” o inserta mediante ese mismo cuerpo en la naturaleza —y con ello todo lo subjetivo suyo (Husserl, 1973: pp.581-582).

En todo ello aparece el “ahora” como el originario punto de enlace entre las subjetividades: yo capto al otro como siendo justamente “ahora”, lo mismo que me capto a mí mismo como existiendo ahora. En mi presente viviente efectúo un acto de empatía¹³ y al hacerlo tengo, a todo lo largo de la “extensión” temporal que alcanza la duración de este acto, mi propio presente y, en estrecha coincidencia con él, el presente del otro; sólo que este último no conforme a percepción, sino *re-presentado*. De manera que, por decirlo así, nuestros respectivos tiempos fluyen al unísono.

Por otra parte, yo no puedo tener experiencia del otro más que en tanto lo experimento justo como aquel que, a su vez, me experimenta a mí: el *ego* que se me presenta como *alter* es tal porque a la vez yo soy *alter* para él. Y dado que lo anterior conlleva la mundanización de ambos, el otro y yo, en tanto encarnados y co-partícipes del mundo humano y natural, así como su cuerpo físico-vivo se encuentra en mi campo perceptivo, así también el mío se halla en el suyo, etc.

Si desde este punto retrocedemos al ámbito propiamente trascendental, encontraremos que, en última instancia yo soy como presente viviente, y que mi ser para mí mismo es constituido en este mismo presente viviente-fluyente. Pero también los otros lo son para ellos mismos, aunque su ser para sí lo es igualmente para mí, en la forma de mi potencialidad de *apresentación* (*Appräsentation*).¹⁴ De tal suerte, el otro es *apresentado* en mí y yo en él (Husserl, 2006:

13 Por empatía se entiende, en general, la experiencia gracias a la cual el yo que la tiene, tiene a la vez experiencia de la conciencia de otro yo (Husserl, 1994: p.122).

14 Por “*apresentación*” (o *apercepción analógica*) se entiende una especie de experiencia (*re-presentativa*) que da lo que del otro es inaccesible en originariedad (su vida de conciencia) aunque necesariamente entretejida con una *presentación* originaria (la percepción de “su” cuerpo físico en cuanto fragmento de la naturaleza). Véase al respecto, Husserl, 1996: p.177.

p.56). Así pues, yo llevo a todos los otros en mí (como apresentados) y me presento a la vez e inseparablemente como siendo llevado en ellos, así como llevo en mí mi ser pasado (y todos mis pasados) en mi presente. Mi vida “persistente y fluyente” es, por tanto, proto-mónada en la cual se implica ya el todo de las mónadas.¹⁵ Con otras palabras, en el presente viviente es todo otro *ego* trascendental constituido en mí como presente viviente y fluyente, como subjetividad fluyente copresente. Pero ello ocurre de tal modo, que precisamente coincidimos en el copresente presentado que es el mismo co-punto fuente de los pasados mío, suyo y nuestros. Yo, como siendo presente concreto, viviente y fluyente, tengo en mí su presente en tanto co-presente *re*-presentado; pero también él, como yo mismo, me tiene constituido en su presente viviente en el modo del copresente (Husserl, 2006: p. 56). Los otros sujetos-yo existentes con sus mundos primordiales aparecen entonces como mis covalentes, y con ello la conciencia para mí del “mundo” extraño, consciente justamente como extraño-primordial. Con lo cual se efectúa un complejo proceso de síntesis de nuestras respectivas primordialidades (o esferas de experiencia propia, directamente vivida).

Por otro lado, conviene recordar que si bien en la vivacidad protofluyente (el presente viviente) tengo yo *re*-presentados la inmanencia del otro, y con ello su mundo y tiempo en capas y modos diversos, también desde aquí se abre un horizonte verdaderamente comunitario por cuanto soy también otro para los otros del otro con quien empatizo, de manera que con ello se da lugar a una serie abierta de empatías directas e indirectas, hasta alcanzar incluso grados muy elevados de iteración.

El ser de los otros es, entonces, justo como ser de otros presentes vivientes, “ubicado” desde mi presente. Ser-con-los-otros es

15 Ciertamente cada yo tiene implícito en sí su propio ser como *ego* frente a los *alteri*, pero ello se da sólo en la medida en que también tiene implícito el ser (según empatía) de todos los demás yo como modificaciones intencionales del propio –de modo análogo a como los yo pasados son modificaciones intencionales del propio yo presente. Mi yo primigenio implica, así, una infinitud del *egos*, cada uno de los cuales implica a su vez a todo otro a partir de sí mismo y, desde luego, entre ellos también a mi propio *ego* en el que, por cierto, todo eso está implícito, como precisamente ocurre otra vez en cada uno (puesto que somos *alteri* unos para otros).

indisociable de mi ser-para-mí en mi mismo presente viviente. Y este copresente de los otros es fundante para el presente mundano, presupuesto para el sentido que pueda cobrar toda temporalidad del mundo con su coexistencia mundana (espacio) y su serie temporal (Husserl, 2006: p.57). Soy siempre en referencia a los otros, de manera que mi “haber” constituido bajo el título de mundo¹⁶, es el mismo haber de la intersubjetividad fluyente; es decir, el mundo es “haber” en la intersubjetividad originaria. Pero entonces a cada una de las mónadas en comunidad pertenece en su vida misma —y por tanto en su temporalidad trascendental, en el tiempo único de cada corriente concienzal singular—, siempre uno y el mismo mundo, con el mismo tiempo objetivo constituido.

Como ya se ha advertido, el yo sólo es en el “nosotros” y éste último necesariamente llega a ser tal en una comunidad abierta de

16 En el §33 de la cuarta de las *Meditaciones Cartesianas* Husserl afirma lo siguiente: “En cuanto ego, yo tengo un mundo circundante, ‘existente para mí’ perpetuamente, y en él objetos como ‘existentes para mí’, a saber, ya como conocidos para mí con una organización permanente, ya sólo anticipados como cognoscibles. Los primeros, los existentes para mí en el primer sentido, son de adquisición primitiva, de la explicitación de lo al pronto nunca dividido en intuiciones particulares. De esta manera se constituye en mi actividad sintética el objeto en la forma de sentido explícito: ‘lo idéntico de sus variadas propiedades’; o sea, el objeto como idéntico consigo mismo, como lo que se determina en sus variadas propiedades. Esta actividad mía de poner el ser y hacer su exhibición funda una habitualidad de mi yo por virtud de la cual este objeto [...] es duradera propiedad mía. Estas adquisiciones duraderas constituyen mi respectivo y conocido mundo circundante, con su horizonte de objetos desconocidos, esto es, todavía por adquirir, anticipados con esta estructura objetiva formal” (1996: p.122). Se comprende entonces en qué sentido puede decirse que el mundo es mi “haber”; esto es, en tanto correlato (noemático) de la serie de habitualidades o disposiciones estables de un yo que éste ha ido ganando progresivamente (conforme va viviendo) y que, por decirlo así, se han “depositado” en él, haciéndolo cada vez más capaz de vivir experiencias nuevas y crecientemente complejas. Un poco más adelante (en el §38 de la misma *Meditación*), el autor afirma que gracias a la génesis pasiva (aunque también a la activa) de las variadas apercepciones que persisten en una habitualidad peculiar, el yo tiene incesantemente un contorno de “objetos”, un horizonte predelineado de lo que puede experimentar. A la autoconservación de un yo que constituye su identidad unitaria y concreta a través de una multiplicidad de tomas de posición que permanecen (esto es, a sus habitualidades), ha de corresponder, entonces, la constitución de un mundo unitario, estable y duradero, un mundo objetivo que permanece conservado como el horizonte, siempre familiar, siempre “ya ahí”, desde el cual aparece todo objeto que se percibe o puede percibirse.

todas las personas¹⁷ y teniendo como su correlato al mundo, que en tanto mundo empírico comunitario no se da sino como una unidad que se va troquelando y corrigiendo, aunque siempre de manera relativa, abierta a lo infinito. La problemática que con todo ello se plantea es crítica, pues atañe a la propuesta de un cierto paralelismo en lo tocante, por un lado, a la comunidad humana y, por otro, a la comunidad de sujetos trascendentales, siendo tomada la primera como una especie de índice que apunta indefectiblemente a la segunda (ya que no se trata sino de una autoobjetivación suya).¹⁸

Aunque desarrollada sobre todo en la década de los 30, dicha problemática había sido planteada por Husserl ya desde los años de 1910-11, en el curso titulado *Problemas fundamentales de la fenomenología* y con ocasión de la consideración del acto de empatía. Allí nos dice, en efecto, que el acto de empatía y el acto dado en ella pertenecen al mismo tiempo: “la empatía pone lo dado en empatía como ahora y lo pone en el mismo ahora en que se pone a sí misma” (Husserl, 1994: p. 125), con lo cual tenemos un ahora *re-presentado* (a saber, aquel que vive aquel con quien empatizo) y una identificación de tal ahora *re-presentado* con el ahora actual que, en cambio, sí es originalmente vivido. Pero lo más interesante en ello es que ese ahora que no está dado en sí mismo, que no es propiamente percibido, se *re-presenta* como “objetivo”, como dado “a la vez” con un ahora que, en cambio, sí es dado por sí mismo, directamente. Es claro que, si se trata de la empatía empírica, el tiempo puesto en ella es sin mayor problema un ahora puesto empíricamente como el mismo punto temporal objetivo que es el ahora de la conciencia propia. Esta identificación estará mediada, entonces, por la referencia al tiempo

17 Conviene no olvidar en este punto que el yo personal es el yo que es consciente como sí mismo y en este sentido constituido para mí; se trataría, pues de una autoobjetivación en la que el yo se aprehende a sí mismo como parte de un mundo humano personal e interpersonal, por lo cual habrá que distinguirlo del yo descubierto al adoptar la actitud trascendental, pues este último es aquel que efectúa precisamente esta autoobjetivación.

18 Volveremos a encontrar el planteamiento de dicho paralelismo en *El artículo de la Encyclopaedia Britannica* (Husserl, 1990: pp.74-75) y también en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1991: pp.188ss).

objetivo del cuerpo y del mundo espacial, cósmico. Mas, se pregunta nuestro autor, ¿qué queda si ejercemos la reducción y desconectamos tanto la existencia de las cosas, junto con los cuerpos, como la existencia de la forma temporal del mundo cósmico?

“Todo ser fenomenológico se reduce, entonces, a un (a ‘mi’) yo fenomenológico, que se distingue como el yo que percibe y recuerda, que tiene empatía (y, a la vez, practica la reducción fenomenológica), y también se reduce, por otra parte, a otros yoes puestos en la empatía, yoes puestos como viendo, recordando y eventualmente teniendo empatías” (Husserl, 1994: p.125).¹⁹ Y como los yoes dados en empatía son puestos, gracias a la empatía natural, como pertenecientes a sus cuerpos, como centros de entornos cósmicos que se extienden a la naturaleza total, habrá de resultar, por tanto,

[que] la naturaleza es índice para una regulación omnicompreensiva que abarca todas las corrientes de conciencia que por la empatía se refieren unas a otras en la relación de experiencia, especialmente cada punto objetivo del tiempo y cada ‘simultáneamente’ comprendido de modo objetivo, que pone unitariamente mi ahora presente y el ahora de otro yo [...] “Así cada punto objetivo del tiempo es índice para una coordinación [...] que, por decirlo así, lleva a relacionarse cada yo-mónada con todo otro (Husserl, 1994: p.126).

Constitución del tiempo intermonádico

Retomemos en este punto la comunidad de mónadas que, viviendo en un peculiarísimo “uno en otro” (*Ineinander*), se manifiestan como constituyentes de un mismo mundo objetivo a través de la re-presentación de los modos actuales y potenciales de la empatía.

19 Nótese que la reducción abraza así a la intersubjetividad que, como comunidad trascendental, da sentido al mundo. Algunos años más adelante –en el §54 de la *Crisis*– Husserl corregirá esta postura, señalando que, desde el punto de vista metodológico, la intersubjetividad trascendental y su mancomunación trascendental sólo pueden mostrarse a partir del ego y de la sistemática de sus funciones y realizaciones trascendentales.

Si consideramos tal uno-en-otro monádico actual como siendo en el mundo, encontraremos sin duda un cierto proceso de génesis monádica, un originarse y pasar de las mónadas, que nacen y mueren. A la duración de la vida del “alma” en el tiempo del mundo corresponde (parcialmente) la duración de la vida de otras mónadas. Se comprende que consideramos aquí al yo desde una perspectiva intermonádica, y por ende su duración de vida juntamente con la de las otras mónadas también en el tiempo del mundo, ya sea bajo el modo de la simultaneidad, total o parcial, ya bajo el de la sucesión, dado que la cohumanidad en cuyo marco experimento al mundo y a los otros como a mí mismo en tanto seres humanos, es también conexión generativa que se despliega al nivel de los contemporáneos, los antecesores y los sucesores.

Indudablemente, cada mónada existente tiene en sí misma y en comunidad con las para sí constituidas mónadas mundanas, su génesis “personal” como un yo monádico concreto y singular que desarrolla sus posibilidades, sus habitualidades, y que, en suma, va erigiendo en todo ello su ser propiamente personal. Cada mónada en su corriente de vida trascendental tiene, por tanto —en este sentido—, comienzo y fin, un trayecto de vida en el tiempo trascendental intermonádico (cfr. Husserl, 2006: pp.22, 369). Y sin embargo, a través de este constante cambio monádico se mantiene un general “uno en otro-uno con otro”, es decir, un idéntico y permanente “organismo monádico” o, mejor dicho, un presente intersubjetivo o comunitario de las mónadas, que conserva intencionalmente el pasado monádico general (de todas las mónadas) y donde su futuro es a la vez prefigurado. Y justamente en este proceso se constituye el mundo puesto que en él las mónadas mismas se “realizan” —es decir, son constituidas como mundanas— (Husserl, 2006: p.369).

De lo anterior se desprende que el mundo es para los hombres, es decir, para su inmanencia, “infinito” temporalmente, en indirecta marea generativa, ya que su temporalización avanza a través de las infinitas temporalizaciones que van de mí hacia los otros y a los otros de los otros, y en las cuales se manifiesta siempre como siendo temporalmente. Mas en ello se pone también de manifiesto que el mundo, con toda su temporalidad objetiva en tanto extensiva infinitud,

no es nada sino para (o “desde”) el presente viviente, y por eso es y permanece presente para el copresente de todos nosotros (que se da de acuerdo a la empatía). Así, el tiempo del mundo sólo cobra su sentido como siendo presente en relación con el presente actual del sujeto, pero de un sujeto considerado en tanto originario, presente fluyente en un originario y fluyente ser-unos-con-otros y teniendo o habiendo constituido mundo. Y nosotros, los que somos fluyendo, constituimos uno y el mismo mundo en fluyentes modos de donación, justo como mundo presente fluyente con su pasado fluyente tras de sí, su futuro delante de sí e idéntico en su permanecer a través de esta fluencia (Husserl, 2006: p.58).

Papel del tiempo del mundo en el encuentro de unos con otros

A lo anterior ha de añadirse, sin embargo, que el tiempo objetivo del mundo también aparece como una forma de la coexistencia de las mónadas (entendida en el más amplio sentido), como una forma de su acceso mutuo o de su misma comunidad. Lo anterior se echa de ver con toda claridad, por ejemplo, en el caso de la vida instintiva y el impulso que nos vuelca a los otros de esta manera, en la cual las mónadas se relacionan según la forma de la espaciotemporalidad, conforme a lo próximo y lo lejano, por grados.

Y si bien es cierto que el ser de cada mónada es en-sí y para-sí en una incomenzada (e interminable) autoconstitución en el tiempo inmanente, también lo es que el hecho de su nacimiento (y por otro lado de su muerte) es en la misma inmanencia de la mónada un límite en su autoconstitución temporal-mundana (en cuanto límite en su desarrollo mundano y su ser en el mundo). De manera que con esto último tenemos una particular estructura de la mencionada autoconstitución, que tiene un comienzo y un final; es la constitución de lo mundano en el que la mónada se experimenta como viviendo en un mundo en torno, y en ello llega a ser consciente de otras mónadas y se experimenta en relación con ellas (Husserl, 2006: p.173).

De manera que si las mónadas en cuanto singulares tienen su respectivo ser y temporalidad inmanentes (y lo tienen como aquello

que precisamente las individualiza), las mónadas en interrelación habrán de tener una temporalidad intermonádica, una forma de su coexistencia, que en el marco de la constitución del mundo como mónadas “realizadas” (esto es, en tanto humanas y “almas” –psiques– en el espacio-tiempo), es el tiempo mundano el cual, en el descubrimiento de la mónada como sujeto trascendental, es índice precisamente del tiempo trascendental que no es sino la forma de la coexistencia subjetiva-trascendental. De ahí que el tiempo trascendental con el ser trascendental coincida con el tiempo del mundo (Husserl, 2006: p.173).

Cada “alma” –ante la mirada trascendental– es la realización de una mónada, siempre conforme al trayecto o duración concreta de su vida. Mas aquí hay que advertir que esta realización no es cosa de esta mónada sola, sino de la totalidad universal de ellas que son, efectivamente, unas para otras en su necesaria relación de dependencia mutua. Las mónadas tienen, pues, una comunitaria y actual experiencia del mundo en el “uno para otro” de la comunicación (por ejemplo en el intercambio de acuerdos). Y en este sentido son directamente acordes cuando tienen un mismo mundo en torno en la comunidad de la percepción. Más aún, ellas tienen una directa comunidad de vida cuando también tienen un mismo pasado recordado y un mismo futuro vital. Las mónadas son, pues, unas para otras en la unidad de un mismo mundo (y así es como se suceden directamente unas tras otras en la unidad de una misma vida comunitaria). La coexistencia de las mónadas, por tanto, sólo es posible en virtud de un mundo constituido que es el mismo para todas (Husserl, 2006: p.175).

En suma, la constitución trascendental del presente mundano conlleva necesariamente la constitución trascendental de la propia condición mundana (o “realización”) de cada sujeto singular trascendental (la mónada concreta) como mundanamente presente²⁰. Pero esta última supone la experiencia de lo psíquico ajeno, en particular como

20 Conviene recordar en este punto que, de acuerdo al pensamiento de Husserl, yo, el hombre que reflexiono sobre mí mismo, me encuentro en la reducción trascendental como el (plenamente desarrollado) yo trascendental. El yo trascendental fenomenológico es, pues, un yo del más alto grado, que “tiene pre-dados al yo natural y al fenómeno del mundo”.

experiencia indirecta del co-presente y con ello la coexistencia de todos lo co-humanos en mi presente. Dicha coexistencia mundana funciona, a su vez, como índice que apunta a la coexistencia trascendental de las correspondientes mónadas en un presente trascendental en el que es posible (y sólo en él lo es), la unificación de tal ser “a la vez” unos-con-otros (Husserl, 2006: p.392). E igualmente se indica el pasado del mundo como perteneciente al pasado generativo, como trascendental unidad en la conexión de las generaciones transcendentales, todo ello en el correlativo presente del mundo asimismo co-constituido.

Arribamos, pues, de nueva cuenta, al planteamiento del paralelismo entre la temporalidad trascendental (intersubjetiva) y el tiempo mundano, paralelismo que hincra su raíz en la paradoja que presenta la subjetividad humana al ser a la vez sujeto para el mundo y también, en cierto modo, objeto en el mundo, una parte constitutiva suya²¹. Ahora bien, en el planteamiento que Husserl hizo de este tema en *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, el filósofo afirmó, como ya sabemos, que la intersubjetividad puramente anímica, tan pronto como se somete a la *epojé* trascendental, conduce igualmente a su paralela, a la intersubjetividad trascendental. Pero añadió enseñanza que dicho paralelismo significa nada menos que equivalencia teórica,²² lo que permite trasladar el análisis de un nivel al otro.

21 Para abundar en este tema véase Husserl, 1991: pp.188-196.

22 “Mi yo trascendental es [...] evidentemente ‘diferente’ del yo natural, pero de ninguna manera como un segundo yo, como un yo separado de él en el sentido natural de la palabra, así como, a la inversa tampoco es un yo unido a él o entrelazado con él en el sentido natural. Es precisamente el campo (concebido en concreción plena) de la experiencia trascendental de sí mismo, que en todo momento puede convertirse, mediante una mera modificación de la actitud, en experiencia psicológica de sí mismo”. En la reflexión trascendental se hace visible la objetivación psicológica justamente como objetivación de sí mismo, de manera que “si se ha vuelto comprensible el paralelismo de las esferas de experiencia trascendental y psicológica como una suerte de identidad en la reciprocidad del sentido de ser por virtud de un mero cambio de actitud, entonces también se comprenderá la consecuencia que de allí se sigue y que consiste en el mismo paralelismo y el implícito estar encerradas recíprocamente, de la fenomenología trascendental y la psicología, cuyo tema pleno es la intersubjetividad pura y de doble sentido. En esto sólo hay que tomar en cuenta que la intersubjetividad puramente anímica, tan pronto como se somete a la *epojé* trascendental, conduce igualmente a su paralela, a la intersubjetividad trascendental. Obviamente, el paralelismo significa nada menos que equivalencia teórica” (Husserl, 1990: pp.74-75).

En este punto es preciso dedicar una palabra al proceso de formación de la temporalidad propiamente intersubjetiva. Es bien sabido que para Husserl cada “alma” monádica (es decir, cada psiquismo) tiene su propia temporalidad esencial como forma en la que se encierra su respectiva individualidad, y ello ciertamente no se debe a la ubicación de su respectivo cuerpo físico (*Körper*) en el tiempo objetivo de la naturaleza. Lo anterior debe entenderse, más bien, en el sentido de que en ella se interconectan, ya sea simultánea o sucesivamente, múltiples vivencias o datos anímicos, cada uno de los cuales puede distinguirse a su vez como una unidad individual. Pero lo que ha de subrayarse aquí es que a través de tal entrelazamiento se va forjando, en su particularidad única, su propia historia. De manera que el “tiempo de vida” esencialmente propio de un alma monádica no puede ser confundido o mezclado con el tiempo inmanente propio de otras mónadas, y si bien es cierto que este tiempo (fundamento de la mónada en cuanto tal y por ello “primordial”) puede llegar a ser concorde con el del vecino, ambos somos, cada quien, un yo con una vida propia, una corriente de vivencias, unas determinadas capacidades, disposiciones, etc. (Husserl, 1973: p.338).

La dualidad de los cuerpos vivientes va, entonces, junto con la dualidad de los psiquismos y precisamente a ello subyace la dualidad de las corrientes temporales de vida, esto es, el que no seamos trozos de un solo tiempo ni ciertamente podamos llegar a ser una sola forma en la que los momentos de vida de ambos fueran indistintamente cumplidos o realizados.

Pero, ¿acaso no es verdad que las almas coexisten sólo a través de su unión con los cuerpos y, por ende, a través del tiempo universal de la naturaleza? Sin duda, cada cuerpo tiene su propia duración objetiva como un momento de la duración natural general, pero ello ocurre precisamente por cuanto se halla inserto en la red de relaciones causales que comprende el todo de la naturaleza. Sin embargo ¿puede reducirse a esto la conexión de todas las almas? Si cada alma considerada en sí y para sí misma tiene su tiempo propio

como unidad de vida²³, un tiempo universal como forma de concreción para la totalidad de las almas (es decir, un tiempo inter o supra-monádico) tendría que ser un tiempo de un orden más alto, como una forma fundada. Para dicha forma serían las mónadas singulares, así como sus respectivos tiempos vitales singulares, “contenidos temporales”, los cuales, en la medida en que coinciden y por lo mismo coexisten, pueden ser comprendidos en el sentido de un tiempo intermonádico universal (Husserl, 1973: p.340).

Se trata, entonces, de un tiempo que es de un orden sintético más alto que aquél que corresponde a la síntesis continuamente efectuada de una vida individual, y que, en cambio, se sigue de la coincidencia intencional de las almas que se corresponden en el ser “uno para el otro” (Husserl, 1973: p.334). Con ello tenemos, en efecto, la formación de una comunidad de sujetos yo, temporalmente coexistentes en su ser viviente, pero ahora considerados en una conexión y una forma de coexistencia fundada en las almas mismas consideradas en cuanto tales. Pues las almas son sujetos yo humanos en la concreción de sus fluyentes vidas psíquicas; pero ellas no son solamente en sí y para sí, esto es, en su temporalidad monádica, sino que son también, y lo son esencialmente, en comunidad actual o potencial con otras (Husserl, 2006: pp.342 y 334).

Trasladémonos ahora al ámbito propiamente trascendental. Encontramos aquí que al efectuar un acto de empatía y con ello tener al otro como copresente, tengo también su presente vivo como anunciándose en mí representativamente, a la vez que lo anuncia a él como teniéndome a mí en su presente viviente constituido a la manera del co-presente, dado que él mismo es presentado en mí y yo en él. Y al coincidir mis proto-impresiones originarias del ahora

23 Husserl advierte en este punto, sin embargo, que la constitución monádica es esencialmente tal que ella implica la naturalización de cada mónada y con ello la temporalización de la misma en la espacio-temporalidad del mundo. Con lo cual el tiempo inmanente toma el sentido de un proceso en dicho tiempo objetivo o cósmico (Husserl, 1973: p.639). Con todo, lo anterior no debe hacernos perder de vista que, a fin de cuentas, el tiempo mundano sólo tiene sentido como existente (es decir, como presente), en relación al presenciar actual de los sujetos, mismos que son precisamente presente originariamente fluyente, en el ser-con-otro asimismo originariamente fluyente y que, en tanto comunidad, constitutivamente tienen el mundo.

con las del otro, el punto-fuente absoluto del que brota toda modalidad temporal es en esta concordancia el mismo para ambos respecto de su forma y contenido, por lo que concuerdan también, siempre en forma y contenido, las inmediatas modificaciones fluyentes de lo recientemente sucedido que se va hundiendo cada vez más en el pasado, etc., de modo que con ello se constituye un temporal “a la vez” de lo sobremonádico o un tiempo intermonádico de orden superior que nos abraza a ambos (Husserl, 1973: p.343).

Ocurre entonces que la misma experiencia tiene una duración temporal que aparece como “externa”, es decir, en tanto “presente objetivo” que se mantiene en coincidencia con mi aparición duradera y con la que se une y coincide también, punto por punto, la aparición duradera del otro e incluso de todo otro que participe de este mismo y unitario “ahora” objetivo/intersubjetivo. Sin embargo, hay que aclarar de inmediato que este “a la vez” de una coincidencia entre mi presente originario y el ajeno, del que arriba se dijo que puede decirse en cierto modo un ahora “objetivo” no se confunde simplemente con el tiempo cósmico, sino que (desde el plano trascendental abierto por la reducción) se trata más bien de un “tiempo general” (*Allzeit*) o “tiempo de todos” (Husserl, 1973: p.332),²⁴ es decir, de una suerte de tiempo trascendental de todos frente a los tiempos trascendentales propios de las mónadas singulares. Y como de lo que se trata aquí es del punto-fuente para la constitución de un pasado y un futuro fluyentes, lo que se constituye en esta corriente cobrará entonces la forma objetiva (es decir, reconocible como idénticamente la misma por cualquier sujeto) del tiempo objetivo fijo —de todas las “almas” (Husserl, 1973: p.334).

En la formación de la comunidad de las mónadas en la temporalidad inter-monádica aparece, pues, una nueva unidad, aquella de la coexistencia que temporalizando crea un tiempo al que pertenecen, por mediatamente que nos parezca, todos los tiempos inmanentes, todas las corrientes de vivencias y sus yo-polos centranes, no como

24 Aunque también es cierto que dicho tiempo “objetivo”/intersubjetivo, aunque no se asimila sin más a éste (puesto que le da sentido, es decir, lo constituye), “concuerda sin embargo con el tiempo de la naturaleza”.

partes propiamente dichas de este tiempo sino como parcialmente simultáneas, parcialmente sucesivas, además de los procesos monádico-temporales que se superponen o son disyuntivos y que, desde luego, también habrá que tomar en cuenta (Husserl, 1973: p.636).

En la síntesis de coexistencia monádica nos tenemos, en suma, a todos nosotros (los sujetos-yo monádicos) en la comunidad del ser y ello en la mutua exterioridad temporal, si bien en un temporalizante llegar a ser “unos en otros”. Allí se halla también una temporalización de las originariedades que son, cada una, necesariamente temporalizantes o bien una comunitarización interna de las mismas –y a la vez, aunque en segunda línea, una síntesis que constituye la universalidad de la naturaleza (y mundo) para todos– (Husserl, 1973: p.668).

El tiempo trascendental intermonádico y el tiempo objetivo (mundano), paralelos y en ello necesariamente concordantes, pueden decirse, a la postre, “un mismo orden de tiempo”. Lo anterior se justifica por cuanto cada yo empírico se revela “portador de un yo trascendental”. No porque este último fuera una mera parte suya, sino que se trata de exactamente él mismo, en la medida en que se halla a sí propio necesariamente en el mundo y en ello se descubre también como dador de tal sentido²⁵. Y como la base desde donde habrá de cobrar sentido toda relación intersubjetiva la ofrece, para cada quien, la temporalización de su propio tiempo inmanente, la formación de la temporalidad intermonádica no podrá deberse sino a una constante temporalización de temporalizaciones, que en cierto modo deberá suponer (como pre-dada) una comunidad de sujetos encarnados que se abren al mundo, viven y se encuentran mutuamente en él.

Sin llegar explícitamente hasta ella, el pensamiento husserliano avanza así, significativamente, hacia el reconocimiento de una conciencia encarnada como lo que soporta el mencionado manejo en paralelas y ¿por qué no decirlo? en última instancia está llamado también a superarlo.

25 “Todo hombre ‘porta en sí un yo trascendental’, pero no como parte real o como estrato de su alma (lo cual sería un sinsentido), sino en la medida en que él es la autoobjetivación del yo trascendental concernido, autoobjetivación mostrable mediante la autorreflexión fenomenológica. Pero todo hombre que realiza la *epojé* podría, ciertamente, reconocer su último yo, que actúa en todo su hacer humano” (Husserl, 1991: p.196).

REFERENCIAS

- HUSSERL, Edmund. 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929-1935.* (Husserliana XV). Herausgegeben von Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund. 1980. *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica.* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas. Redacción y edición de Ludwig Landgrebe. Traducción de Jas Reuter.
- HUSSERL, Edmund. 1990. *El artículo de la Encyclopaedia Britannica.* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas. Traducción y edición de Antonio Zirión Q.
- HUSSERL, Edmund. 1991. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental.* Barcelona, Crítica. Traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas.
- HUSSERL, Edmund. 1994. *Problemas fundamentales de la fenomenología.* Madrid, Alianza Editorial. Traducción de César Moreno y Javier San Martín.
- HUSSERL, Edmund. 1996. *Meditaciones cartesianas* (2ª ed.). México, Fondo de Cultura Económica. Traducción de José Gaos y Miguel García-Baró.
- HUSSERL, Edmund. 1997a. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución.* Trad. Antonio Zirión Quijano. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- HUSSERL, Edmund. 1997b. “Teleología” en *Daimon. Revista de Filosofía* (Universidad de Murcia. Departamento de Filosofía y Lógica), n° 14, pp. 5-14. Traducción de Agustín Serrano de Haro del texto numerado como el 22 en el vol. XV de Husserliana.
- HUSSERL, Edmund. 1998. *De la synthèse passive* (Husserliana XI). Paris: Presses Universitaires de France. Traduction française par J. Million.
- HUSSERL, Edmund. 2001. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18).* (Husserliana XXXIII). Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers. Herausgegeben von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar.
- HUSSERL, Edmund. 2002. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo.* Madrid, Editorial Trotta. Traducción de Agustín Serrano de Haro.
- HUSSERL, Edmund. 2006. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte.* Husserliana Materialen. Band VIII. Springer, Dordrecht, The Netherlands. Herausgegeben von Dieter Lohmar.
- MONTAVONT, Anne. 1999. *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl.* Paris, Presses Universitaires de France (Épiméthée).
- WALTON, Roberto. 1984. “Génesis y anticipación en el horizonte temporal” en *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires), n° 7, pp. 35-52.
- ZAHAVI, Dan. 1998. “Self-awareness and affection”, en Natalie Depraz and Dan Zahavi (eds.) *Alterity and facticity. New perspectives on Husserl.* Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, pp. 205-228.

Entrevista

LA FILOSOFÍA EN LA SOCIEDAD DE LA CIENCIA Y LA INTERPRETACIÓN ENTREVISTA A ALEJANDRO VIGO

David González Ginocchio
Universidad de Navarra
dgginocchio@gmail.com

Mauricio Lecón Rosales
Universidad de Navarra
mlecon@gmail.com

Alejandro G. Vigo (Buenos Aires, 1958) es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (1988) y Doctor por la de Heidelberg (1994) con una tesis sobre la teoría de la acción aristotélica, escrita bajo la supervisión del Prof. Dr. Wolfgang Wieland (cfr. Vigo, 1996). Ha impartido cursos de griego clásico, filosofía antigua, Kant y neokantismo, fenomenología y hermenéutica, teoría de la acción y ética. Ha estudiado y traducido a Platón y Aristóteles. Sobre ellos y autores como Heidegger, Suárez, Fichte, Hegel, Husserl y Gadamer ha publicado alrededor de cien artículos, voces en diccionarios, reseñas especializadas, notas en prensa, etc. Actualmente es profesor ordinario del departamento de filosofía de la Universidad de Navarra. Ha sido coeditor de *Méthexis: International Journal for Ancient Philosophy* y es Miembro Titular del Institut International de Philosophie, École Normal Supérieure – CNRS; participa en los consejos editoriales de revistas especializadas como *Escritos de Filosofía*, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, *Anuario Filosófico*, *Méthodus*, *Tópicos* y *Open Insight*.

En el pasado simposio de la Alexander von Humboldt Stiftung (Bamberg, 24-27.III.2011) recibió el Premio de Investigación Friedrich Wilhelm Bessel, que reconoce anualmente la trayectoria científica de académicos de todas las áreas. El prof. Vigo realiza actualmente una estancia de investigación en la Universidad de Halle para estudiar la teoría de la acción de Kant.

1. Un elemento fundamental de su filosofía es la referencia a la concepción socrática de la verdad en sentido crítico, por diferencia a un sentido "dogmático". ¿En qué sentido debe la filosofía partir de esta distinción?

La importancia del legado de Sócrates al pensamiento filosófico occidental y, de modo más general, a la cultura, no puede ser exagerada. Cuando alguien comienza a estudiar filosofía difícilmente está en condiciones de comprender el alcance de ese legado. A lo sumo, la historia de Sócrates parece ser nada más que eso: una historia notable, llena de anécdotas interesantes, profundas e incluso graciosas, con un imponente final trágico que revela el perfil de una figura heroica, aunque con un sentido diferente al propio de la tradición griega arcaica reflejada en los poemas homéricos. A veces, en sus bríos filosóficos juveniles, uno puede estar tentado a creer que se exagera la importancia de Sócrates, que habría dicho poco filosóficamente interesante, más allá de la sentencia, tan recurrida como inexacta en su formulación habitual, "sólo sé que nada sé". Yo tendía a ver a Sócrates de ese modo en los comienzos de mis estudios: la filosofía grande venía después, con Platón y Aristóteles. Incluso pensadores como Heráclito y Parménides me parecían más interesantes. Tardé muchos años en comprender el carácter absolutamente decisivo de Sócrates y lo genial de sus atisbos filosóficos, al punto que puede decirse que la filosofía de Platón y Aristóteles y buena parte de la tradición filosófica posterior, y en particular la filosofía moderna, desde cierto punto de vista sólo resulta comprensible como un intento de hacerse cargo del problema relativo a las condiciones del genuino saber y la estructura de la conciencia errónea, tal como la planteó originalmente Sócrates.

Lo que tengo en vista aquí es la concepción socrática relativa al error y el autoengaño, que permite poner de manifiesto algunas estructuras elementales de la conciencia errónea: Sócrates comprendió el hecho de que, desde la perspectiva de la primera persona, el error posee un carácter auto-ocultante, pues sólo se

puede estar en el error en la medida en que no se sabe que se está. Desde la perspectiva de aquel que se encuentra en el error, el error justamente no aparece como tal, sino como lo contrario, es decir, como saber. El que se encuentra en esa condición está necesariamente autoengañado, pues no puede reconocer el verdadero carácter de la condición en la que él mismo se encuentra. Si esto es así, ¿cómo resulta posible salir del error para quien se encuentra en él?

Aquí viene el segundo componente de la concepción socrática: sólo determinadas experiencias de contraste, como la discusión crítica, la confrontación de opiniones y eventualmente la refutación, en sede dialógica, y el castigo o la confrontación con el mundo en sede no dialógica, abren la posibilidad de adoptar una actitud de auto-distanciamiento que hace posible la vuelta reflexiva sobre las propias creencias, que ahora pueden ser enjuiciadas críticamente para revalidarlas (si ello resulta posible a través de argumentación racional), o bien descartarlas como infundadas (si lo anterior no es el caso). Para un ser finito, la posibilidad del error y el autoengañado nunca pueden ser descartadas de antemano, de modo que el camino para la posible obtención de genuino saber toma siempre la forma de un intento de superación del error y la ignorancia. Esto no es sólo ni primariamente un problema relativo al conocimiento teórico: vale también para lo que desde Aristóteles llamamos el conocimiento práctico, orientado al fin de una vida buena y lograda. La necesidad de superar el error y el autoengañado afecta también a la cuestión relativa al verdadero bien humano, que Sócrates tuvo siempre en el centro de mira. Aquí se inserta aquella famosa sentencia que Platón atribuye a Sócrates: “una vida no sometida a examen no es digna de ser vivida” (cfr. *Apología* 38a), pues es el propio bien real de quien obra y vive lo que se pone en juego ya en la propia vida, antes de cualquier toma de posición teórica.

En este sentido, Sócrates aparece como el genuino iniciador de lo que posteriormente se denominó el pensamiento crítico. Pero ello, y conector con el punto principal, jamás llevó a Sócrates a abandonar

la orientación hacia la verdad. Al contrario, ésta es tan constitutiva de la actitud socrática como la opción por el pensamiento crítico. En rigor, ambos aspectos forman una unidad inseparable, como caras de una misma moneda. La razón es obvia: si se abandona la orientación hacia la verdad, entendida como la pretensión de verdad en lo que se dice y el deseo de alcanzarla allí donde no se la posee, la propia actitud crítica carece ya de toda justificación. Sócrates, Platón y Aristóteles reconocieron que la noción de verdad tiene un potencial eminentemente crítico. Lo “dogmático” en el sentido negativo no es la verdad ni la pretensión de verdad vinculada inevitablemente con cada una de nuestras tomas de posición, ni tampoco el deseo o anhelo de alcanzar la verdad. Lo dogmático es la pretensión de encontrarse ya en la posesión de la verdad, sustraída a toda necesidad de dar razón de ella y a toda posibilidad de enjuiciamiento crítico: si pretendemos verdad estamos obligados a dar razón de la verdad que pretendemos. En cambio, si no pretendemos verdad alguna, no estamos obligados a dar razón de nada. Aquí se advierte la conexión estructural entre la orientación hacia la verdad y la opción por el pensamiento crítico, o el pensamiento a secas, ya que un pensamiento que no comporte un componente crítico-reflexivo dudosamente merecerá el nombre de genuino pensamiento.

Sócrates fue el primero en avistar con nitidez estas conexiones. En este sentido soy socrático. Por lo mismo, me resisto a hablar de “mi” filosofía, como dice la pregunta. Mi *daimonion* me susurra aquí que no debo pasar esto por alto: soy un simple profesor de filosofía, no un verdadero filósofo.

2. Paradójicamente, la actitud crítica parece llevar a la “disolución” de la filosofía en la “ciencia”. Algunas propuestas “terapéuticas”, siguiendo de algún modo el impulso reflexivo de Kant y de la filosofía del lenguaje, han comprendido el sentido crítico de la filosofía como una cura contra las ilusiones de la razón y han delegado a la ciencia la posibilidad de alcanzar el conocimiento del mundo. ¿Cree que la filosofía es también un saber cognitivo, o meramente comprensivo?

¿Debe dedicarse a enunciar paradigmas de comprensión no al modo de un saber algo sino del modo en que sabemos algo?

Es una pregunta muy compleja, porque contiene elementos diversos, todos muy interesantes, por cierto. Voy a tratar de separar algunos aspectos sin pretender abarcarlos todos. Uno es el de la relación entre filosofía y ciencia. Es innegable que a través de su inmenso desarrollo (y desde comienzos de la Modernidad con una aceleración nunca vista), la ciencia ha ido asumiendo crecientemente los diversos ámbitos de la realidad, a primera vista a expensas de otros intentos de explicación del mundo, sobre todo de la filosofía, que desde sus orígenes se caracterizó por una aspiración cognoscitiva universal. En realidad, la necesidad de pensar su propia relación con las ciencias que parecen amenazarla forma parte de la propia identidad nuclear de la filosofía ya en la antigua Grecia y no meramente desde la Modernidad. En su última obra publicada en vida Heidegger (*Zur Sache des Denkens*, 1969) señaló, en este sentido, que la hora de su nacimiento es para la filosofía también el comienzo de su propia disolución a manos de las ciencias que, desde el punto de vista de su constitución originaria, son ellas mismas deudoras de la filosofía. Según esta visión, es la propia filosofía la que da origen a aquello que terminará por sustituirla: las ciencias (más precisamente la tecnociencia, tal como ésta se constituye a partir del proyecto matemático de la naturaleza inaugurado en la Modernidad). Ésta es la razón por la cual Heidegger cree poder afirmar que la metafísica, que constituye el núcleo último de la identidad de lo que tradicionalmente se entiende por filosofía, queda abolida y a la vez consumada en el imperio irrestricto de la tecnociencia, expresada en el fenómeno de la técnica planetaria. Lo que alcanzaría su culminación en el imperio de la técnica planetaria es, según Heidegger, un modo de pensar que, en su configuración actual, adquiere la forma de un pensar meramente calculador, pero que, desde el punto de vista de su origen, debe verse como un último derivado de un modo originario, históricamente determinado, de entender el pensar, al hilo de las nociones de fundamento y causa.

La historia que cuenta Heidegger es fascinante por su carácter omniabarcante que permite pensar en términos de una suerte de desarrollo (si no lineal, orgánico) todo un despliegue de posibilidades documentadas en la historia del pensamiento filosófico occidental. Sin embargo, en lo personal, no la encuentro muy convincente, aunque no niego que tiene un enorme poder de interpelación y alberga, además, una cantidad de elementos valiosos.

Volvamos a la constatación inicial, tal como la realiza el propio Heidegger: desde su origen, la filosofía ha vivido amenazada de disolución a manos de las ciencias. Ha llevado siempre (también ahora) una existencia agónica. Tal vez sea éste precisamente el modo de existencia propio de la filosofía, al menos si por existencia agónica se entiende una existencia que incluye la necesidad de plantearse, una y otra vez, la legitimidad de la propia existencia como parte constitutiva de ese mismo existir. La filosofía no puede dejar de plantearse el problema de su propia existencia porque está obligada a dar razón de sí misma. Y tiene que dar razón de sí misma cada vez de modo renovado, porque debe justificar su pretensión de legitimidad, en cada caso, frente a la interpelación que procede de un conjunto de condiciones históricamente determinadas; también frente al estado alcanzado por la ciencia en una determinada época histórica.

Personalmente, no creo que el creciente desarrollo de la ciencia deje sin espacio a la filosofía, como si tuviéramos un modelo estático de repartición de competencias: ahí están las cosas y cada ciencia se queda con algunas, de modo que al final a la filosofía no le queda nada. Ese modelo es ingenuo en muchos sentidos. Entre otras cosas porque el propio desarrollo de la ciencia plantea nuevos problemas de comprensión y autocomprensión que abren nuevos espacios a la reflexión filosófica.

En un mundo como el de Aristóteles, en el cual la *praxis* cotidiana, la reflexión filosófica y la científica compartían un amplio conjunto

de presuposiciones ontológicas (hablaban básicamente de las mismas "cosas" o "entidades"; la ciencia de su época hablaba, en general, de las mismas cosas que la gente común: la física hablaba de piedras y no de *quarks*, etc.), no podía presentarse con nitidez el problema que plantea la pluralidad de ontologías, en muchos casos inconmensurable, presupuestas hoy por las diversas ciencias por un lado y la *praxis* cotidiana por el otro. Modelos reduccionistas como el atomismo no tuvieron gran recorrido en la Antigüedad porque no estaban dadas las condiciones para que pudieran desplegar su fecundidad explicativa, sin olvidar que estaba llamado a desempeñar una función eminentemente práctica: era un modelo cognoscitivo al servicio del gozo y la tranquilidad del alma en Epicuro y Lucrecio (tal vez en Demócrito). En cambio, el problema de la relación entre la visión científica del mundo y la actitud natural ha ocupado el centro del interés de la filosofía desde comienzos del siglo XX. Piénsese en los intentos metódicos por reconducir las diferentes formas de la objetividad científica a sus presupuestos en el acceso pre-científico e incluso pre-reflexivo al así llamado "mundo de la vida" (*Lebenswelt*) en la fenomenología, en la teoría constructiva de la ciencia (e.g. Programa de Erlangen), etc. El estado actual de la ciencia no solo obliga a replantear la relación entre filosofía y ciencias, sino que arroja o da nueva relevancia a problemas que habían sido relegados a un papel más secundario. La necesidad de pensar las relaciones entre filosofía, ciencia y vida, en el sentido de la *praxis* cotidiana pre-científica y pre-reflexiva, puede verse como una constante de la propia filosofía.

Un segundo aspecto de la pregunta tiene que ver, si entiendo bien, con la oposición entre lo que sería un genuino aporte cognoscitivo y un aporte meramente crítico-comprensivo. Diré que me cuento entre quienes piensan que una alternativa excluyente entre el conocer (*Erklären*) por un lado, y el comprender (*Verstehen*) por el otro, no provee un marco adecuado para abordar la relación entre diferentes tipos de ciencias (v.g. entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu), ni tampoco la relación entre la filosofía y las ciencias. La oposición entre explicación y comprensión me parece

un paradigma superado, por una razón elemental: el fenómeno de la comprensión es un constitutivo de la existencia humana de alcance universal, pues todo acceso al mundo comporta necesariamente prestaciones comprensivas determinadas. Ya el primer acceso práctico-operativo al mundo trae consigo prestaciones comprensivas de base que forman parte de sus presupuestos. También la actitud científica trae consigo sus propias presuposiciones comprensivas, que posibilitan el peculiar modo de acceso al mundo que practica cada ciencia. Dicho de modo tradicional: la ciencia ha de constituir sus objetos formales. La ciencia no estudia ni trabaja con meras cosas, sino que tematiza determinadas cosas desde determinado punto de vista, bajo ciertas presuposiciones. La explicación queda aquí enmarcada en un espacio más amplio de comprensión.

Por otra parte, tanto en el acceso práctico-operativo al mundo como en el científico, las prestaciones comprensivas no quedan limitadas al modo de considerar aquello a lo que se accede o se intenta acceder, sino que poseen un reverso ineliminable de autocomprensión: quien opera con un martillo, en el operar no sólo comprende al martillo de cierta manera, sino que se comprende de cierta manera también a sí mismo (p. ej. como carpintero o como marido totalmente incompetente en carpintería, pero que desea satisfacer el pedido de su esposa de arreglar de vez en cuando lo que se rompe en la casa). Hay, pues, siempre un reverso práctico de la comprensión también en la actividad teórica: quien intenta acceder a algo del modo en que procura hacerlo alguna ciencia se comprende a sí mismo de una determinada manera al hacer eso mismo. Impera aquí por todas partes la estructura característica de todo acceso comprensivo, el “en cuanto” (*qua*), cuya decisiva importancia filosófica, como decía mi maestro alemán el prof. Wieland, es un descubrimiento que Aristóteles legó a toda la posteridad. Algo análogo vale para la filosofía: la filosofía no busca acceder al ente y al mundo desde cualquier perspectiva, sino desde una muy peculiar que Aristóteles intentó fijar por medio de la fórmula “*ens qua ens*”, “lo que es (considerado) en cuanto es”. Pero, además de

intentar definir su propio modo de acceso, la filosofía debe hacerse cargo también del problema que plantea la relación entre éste y otros posibles modos de acceso, científicos y pre-científicos. En *Metafísica* IV, 1 Aristóteles hace eso al contrastar el modo de acceso propio de la filosofía con el que caracteriza a las ciencias, que ya no consideran lo que es “en cuanto es”, sino que proceden a delimitar un sector de lo que es (p. ej. lo vivo “en cuanto” vivo) y, una vez llevada a cabo tal delimitación, estudian las propiedades que le pertenecen a lo que ha sido comprendido de esa manera, en cuanto comprendido de esa manera. La filosofía no puede hacer el mismo tipo de presuposiciones que la ciencia, ni guarda con las suyas propias la misma relación que la ciencia con las suyas: la filosofía, que no puede no tener presuposiciones, pretende a la vez estar en claro sobre ellas, y constituye así un peculiar proyecto de autotransparencia por su pretensión de radicalidad. Por eso mismo, desde su reverso práctico, la filosofía se ha caracterizado en la tradición griega como un peculiar modo de vida.

Esto me permite conectar con lo que, creo, es un tercer aspecto contenido en la pregunta: la relación entre “qué” y “cómo” en el ámbito del conocimiento. Tampoco creo que la división del trabajo entre la filosofía y las ciencias se pueda entender adecuadamente en términos de esa alternativa, al menos planteada de modo excluyente. Ambos aspectos: “qué” se considera y “cómo”, bajo qué óptica se lo considera, son inescindibles, tanto en la ciencia como en la filosofía e incluso en la praxis vital cotidiana. Pero la praxis vital cotidiana y, en menor medida la ciencia, no necesitan tener una conciencia demasiado nítida de ese tipo de correlación: ambas van dirigidas primariamente al “objeto”, es decir, a aquello a lo que en cada caso se busca acceder. Naturalmente, la ciencia debe tematizar algunas presuposiciones de su propio modo de acceso, pues debe primero “fijar”, por así decir, el objeto, i.e. constituir su objeto formal. Pero su intención explicativa primaria se dirige al objeto mismo y no a la correlación entre el modo en que se muestra y el modo en que se pretende acceder a él. Más aún: la propia eficacia de la ciencia depende del hecho de que, en el seno de cada ciencia, determi-

nadas presuposiciones de base ya no se tematizan como tales, ni pueden serlo en el lenguaje propio de dicha ciencia. Nada de esto puede ocurrir de este modo en la filosofía. Ya dije que la filosofía, a mi juicio, no puede no tener presuposiciones. Pero, naturalmente, ello no quiere decir que dé lo mismo cualquier modo de tenerlas: la filosofía sólo puede tener legítimamente presuposiciones que al menos esté dispuesta a saber que tiene, cómo las tiene y qué función desempeñan. Según esto, el componente crítico-reflexivo juega un papel mucho más acusado en filosofía, un proyecto caracterizado por la radicalidad, por la pretensión de ir a las raíces. Ello no quiere decir que el aporte cognoscitivo de la filosofía se diluya, sin más, en la determinación del “cómo” para asuntos de los cuales la ciencia aporta el conocimiento del “qué”; primero, porque hay asuntos de contenido que la ciencia ya no plantea y, segundo, porque la distinción entre el “qué” y el “cómo” es relativa, al menos, en la mayoría de los casos, a un determinado nivel de reflexión. Por ejemplo, cuando la filosofía intenta decir en qué consiste el modo de acceso al mundo propio de la ciencia, en contraste con la actitud pre-científica, plantea una pregunta dirigida al “cómo” de ambos tipos de acceso al mundo. Lo que la filosofía misma diga al respecto es, sin embargo, un “qué” referido a ese “cómo”. También este “qué” –supongamos que se trata de un modelo explicativo que permite una respuesta medianamente satisfactoria– constituye un aporte genuino al conocimiento del “mundo”, tomado en un sentido amplio no demasiado vinculante. Pero el “qué” aportado aquí por la filosofía está correlacionado él mismo con un “cómo”: el que permite caracterizar el tipo de acceso que practica la propia filosofía. Ahora bien, la filosofía ya no puede delegar en ninguna otra instancia diferente la tarea de esclarecer la naturaleza de este segundo “cómo”, sino que debe asumirla también ella misma, aunque muchas veces, justamente por ello, deba experimentar la enorme dificultad que presenta este tipo de tarea de autoesclarecimiento y deba refugiarse, con frecuencia, en constataciones menos ambiciosas que sus pretensiones iniciales.

Respecto de las concepciones terapéuticas de la filosofía –para retornar a un último aspecto de la pregunta–, me parece que sólo se puede arribar a ellas a través de un largo y complejo camino de autorreflexión, a lo largo del cual se cree poder concluir que la única manera de tratar con los problemas filosóficos no consiste en ocuparse de las correspondientes preguntas, sino en su disolución, al ponerlas al descubierto en su sinsentido. Naturalmente, esta conclusión y el camino a través del cual se pretende alcanzarla quedan ellos mismos abiertos a examinación crítica, de modo que, para desesperación de quienes propugnan una solución de esta clase, hay que decir que jamás podrá cerrar de modo definitivo el debate. En el caso de Kant, sin embargo, hay que decir que su posición nada tiene que ver con ese tipo de solución terapéutica que, lejos de ser novedosa, tiene antecedentes en el escepticismo antiguo. Lo que Kant sostiene no es en modo alguno el sinsentido final de las “preguntas” filosóficas fundamentales (las metafísicas). Todo lo contrario, según Kant esas preguntas concentran en sí todo el interés de la razón humana, al punto de que, dice, el matemático daría toda su ciencia por poder responder definitivamente a ellas. Una cosa diferente es que Kant crea que la razón, librada a sí misma, no está en condiciones de dar una respuesta definitiva a dichas preguntas *en el “ámbito de su uso teórico”*; preguntas que, sin embargo, quedan asertóricamente respondidas *en el “ámbito del uso práctico”* de la misma razón. La crítica kantiana no tiene, pues, un carácter disolutivo, sino que apunta a establecer los límites intrínsecos de cada modo de acceso al mundo. Naturalmente, esta solución kantiana tiene una cantidad de presuposiciones e implicaciones discutibles. Pero eso es harina de otro costal.

3. Parecería que seguimos hoy una ruta contraria. La “filosofía experimental”, con apoyo en técnicas de investigación empíricas propias de las ciencias, busca iluminar problemas como la conciencia y el libre albedrío. Por ejemplo, en un reciente artículo, Shaun Nichols (2011) propone distintas causas que contribuirían a crear un “sentimiento de agencia” que nos permita mantener la intuición de que todo evento físico tiene una causa junto a

nuestra "conciencia" como agentes. ¿Qué decir de la pretensión de encontrar el origen científico de los problemas del sentido común y las intuiciones conflictivas?

No estoy al tanto de esas investigaciones particulares, pero me atrevo a decir una cosa: todo intento de explicar de modo puramente externalizado la genuina agencia, que se caracteriza por su carácter necesariamente libre, equivale a eliminarla. Si se explica de modo externalizado el origen de algo así como un "sentimiento de agencia", me temo que lo que se ha hecho no es más que declarar ilusoria la idea de una genuina agencia: genuina agencia y mero sentimiento de agencia son cosas completamente diferentes. La idea de genuina agencia reclama que nuestras acciones y elecciones puedan contribuir de modo efectivo a modificar ciertos estados de cosas en el mundo. De modos muy diferentes, tanto Aristóteles como Kant han puesto de relieve el carácter ineliminable, desde el punto de vista práctico, de esa presuposición anclada en la comprensión que tenemos de nosotros mismos desde el nivel de experiencia que corresponde al acceso inmediato y pre-reflexivo al mundo de la vida. Si el problema es el determinismo causal, Kant ha mostrado el caso más difícil: que, incluso si el mundo constituyera un conjunto cerrado de causas necesitantes, la agencia libre todavía puede ser pensada sin contradicción desde el punto de vista meramente teórico y además debe ser asertóricamente afirmada desde el punto de vista práctico. Si el mundo exterior no tuviera que ser pensado así, como creía Aristóteles (que admitía cierto margen de indeterminación en el ámbito de la física sublunar), entonces la dificultad sería aún menor. En cualquier caso, el hecho de que la ciencia no pueda ni necesite considerar el tipo peculiar de causa que Kant llamaba la "causa libre" nada dice contra la necesidad inevitable de asumir la existencia de ese tipo de causa allí donde se intenta dar cuenta de la estructura de la acción humana. Aquí hay un problema metódico y no meramente una opción por sí o por no planteada en un único nivel de análisis. Por otro lado, admitir indeterminación en la naturaleza, como hace Aristóteles, en modo alguno supone asumir la existencia de

eventos sin causa. La distinción aristotélica entre causas *per se* y causas *per accidens* provee un modelo explicativo que hace posible compatibilizar la idea de que todo lo que acontece tiene causas que explican suficientemente su ocurrencia, por un lado, con la idea de que no todo lo que acontece está necesariamente determinado.

Como se ve, las opciones teóricas disponibles son más numerosas que lo que sugieren algunos planteos filosóficamente poco diferenciados. Y conste que sólo he mencionado a Aristóteles y Kant. Yo mismo no he elaborado un modelo propio para dar respuesta a esta cuestión. En todo caso, reafirmo la convicción básica: una explicación reductiva de la genuina agencia, del tipo que fuera, me parece no sólo metódicamente errónea, sino también, en razón de sus consecuencias, incompatible con presuposiciones básicas ineliminables de la praxis vital cotidiana, de la estructura institucional en la cual queda enmarcada y, mucho antes aún, de nuestra propia autocomprensión como seres actuantes.

4. Parece que la comprensión cotidiana no puede simplemente reintegrarse mecánicamente tras la abstracción propia del análisis científico. Desafortunadamente, no todas las ciencias son siempre conscientes de este movimiento analítico. ¿Cómo situar los niveles cognoscitivos? ¿Cae la síntesis vital entre ambos discursos dentro del sentido crítico de la filosofía del que hemos hablado?

Como sugerí, la ciencia no sólo no necesita ser consciente de las prestaciones abstractivas que subyacen a la constitución de sus objetos formales (al menos no siempre ni en todos los aspectos relevantes), sino que la no tematización de sus presuposiciones, o algunas de ellas, constituye en muchos casos una condición de su propia eficacia. Eso no implica que muchos científicos no sean perfectamente conscientes de esas mismas omisiones de base, e incluso de su función posibilitante, en la medida en que no piensan pura y exclusivamente por medio de las categorías de la ciencia que cultivan, sino que, como individuos pensantes, son capaces de poner en juego también otros puntos de vista. Por otro lado, y ésta

es la parte menos simpática de la historia, tampoco es la ciencia misma la que produce extrapolaciones ingenuas o metódicamente indebidas de sus propios modelos explicativos a ámbitos en los que rigen otras presuposiciones. Son ciertos científicos o filósofos adscritos a diferentes variantes del cientificismo: una posición ideológica y no científica que, como tal, jamás debe identificarse ni con la ciencia ni con la opción por el conocimiento. El problema no es ni puede ser jamás la ciencia, sino tan sólo el cientificismo en sus diferentes formas. Naturalmente, en una época signada por el avance incontenible de la ciencia y la técnica las tentaciones del cientificismo son especialmente poderosas. Tanto más importante resulta la misión de mantener viva la conciencia de los límites estructurales del acceso científico al mundo y las inevitables omisiones de base que subyacen a la constitución de los objetos formales de las ciencias. Esa misión sólo puede asumirla una filosofía que reconoce la deuda de origen que la ciencia y la propia filosofía mantienen necesariamente con la apertura originaria de sentido que facilita el acceso inmediato y pre-reflexivo al mundo de la vida. Suelo recordar en este sentido el iluminador veredicto de Husserl. En sus años de vejez, refiriéndose a los límites y estrechamientos propios del proyecto objetivista derivado de la moderna ciencia de la naturaleza y al proceso de vaciamiento de significación vital que trae consigo su extrapolación acrítica, Husserl (1936: §9) señalaba, de un modo a primera vista paradójico, que la única manera de superar la ingenuidad filosófica que dicho proyecto integral de objetivación trae consigo consiste en un adecuado retroceso, en el plano de la reflexión filosófica metódica, hacia la ingenuidad de la vida.

Tiendo a creer que la tarea de la filosofía no se agota en esta única función, por así decir, rememorativa, destinada a evitar los excesos de un proceso integral de objetivación olvidado de sus orígenes, sus consecuencias y sus presupuestos. Aunque pueda sonar fuera de moda, no creo que se pueda renunciar a la vieja aspiración de la filosofía a cumplir una función de esclarecimiento más amplia que apunte, en el plano de la reflexión metódica, a reconducir a una

cierta unidad la multiplicidad de posibles modos de acceso al ente y al mundo, poniendo de manifiesto, a la vez, el carácter básico y fundamental del nivel de experiencia que corresponde al acceso inmediato y pre-reflexivo al mundo de la vida. En su función de apertura de sentido, el modo de acceso propio de la experiencia inmediata del mundo de la vida no puede ser olvidado por ninguna ciencia ni filosofía. Pero es la reflexión filosófica la que puede obtener claridad sobre este mismo hecho, pues es ella la que está en condiciones de mostrar que el origen de toda constitución de sentido se retrotrae, directa o indirectamente, al nivel básico de experiencia.

5. Sus palabras explican, en parte, por qué en sus trabajos y cursos pone un énfasis especial no en los temas sino en las estructuras de pensamiento. Sin embargo, no se puede obviar que dichos modelos metodológicos estaban ligados a un problema concreto, histórico...

Efectivamente, suelo tratar de abordar textos clásicos de un modo que apunta a identificar determinadas estructuras que pueden resultar fructíferas en el análisis sistemático de determinados fenómenos o problemas. Es cierto que las formulaciones a las que llegan esos autores aparecen vinculadas con preguntas y problemas planteados desde un horizonte de comprensión determinado históricamente. Pero no menos cierto es que, al ocuparse de la historia del pensamiento filosófico, uno hace una y otra vez la experiencia de la recurrencia, bajo diferentes formas, de determinados patrones que parecen estar en condiciones de acreditar su potencial explicativo incluso con independencia de las condiciones contextuales concretas en las que aparecía enmarcado en su formulación originaria. Una de las experiencias más notables y aleccionadoras que uno hace en la ocupación con la historia de la filosofía, en particular con los textos y autores canónicos, es la de un cierto *déjà vu*: cierta experiencia de identidad y recurrencia bajo la multiplicidad y diversidad de las formas ocasionales de presentación de determinadas estructuras, más allá del modo particular en el que aparecen "encarnadas" en cada caso. Este tipo de ocupación

con la historia de la filosofía permite agudizar la sensibilidad para percibir una cantidad de elementos profundos de continuidad bajo la apariencia superficial de la sucesión incontrolada de diferentes puntos de partida o de la permanente disputa entre escuelas aparentemente irreconciliables.

No quiero decir con esto que todo el mundo haya dicho o querido decir lo mismo, ni mucho menos. Las diferencias son tan importantes como las semejanzas. Pero el entrenamiento que facilita una ocupación con este tipo de textos canónicos, leídos de un modo que apunta a identificar estructuras explicativas que facilitan el acceso a determinados fenómenos o campos fenoménicos, es clave porque pienso que es correcta la tesis que afirma que el verdadero *organon* de la filosofía lo provee, en último término, la propia historia de la filosofía. Ella alberga en sí un riquísimo reservorio de puntos de partida cuyo conocimiento facilita enormemente las cosas cuando uno trata de elucidar determinados problemas. Se me ocurre comparar con el papel que cumple el estudio de partidas de los grandes maestros para quien se ocupa del ajedrez, o bien el conocimiento de la jurisprudencia, allí donde se trata de encontrar el modo adecuado de plantear y resolver determinadas cuestiones jurídicas. En cualquier caso, es un hecho que no hay punto cero para la reflexión filosófica. El “adanicismo filosófico”, allí donde fue intentado, fracasó. En el mejor de los casos, logró ocultar algún tiempo sus propias presuposiciones históricas. Ciertamente existe cierta “miseria del historicismo” en sede filosófica, pero no menos cierto es que hay también una “miseria del ahistoricismo”, que resulta igualmente gravosa. Aquí, me parece, no se puede trabajar con opciones elementales del tipo “enfoque histórico vs. enfoque sistemático”. Más bien existe una gama de diversas posibilidades de mediación entre ambas perspectivas a la hora de definir el perfil de un determinado enfoque.

6. Justamente, esta gama es inmensamente variada. Existen por ejemplo planteamientos filosóficos “clásicos” que reformulan los paradigmas críticos con los que pensamos la historia: así en Hegel,

Nietzsche o Aristóteles como historiador de la filosofía. Especial resonancia ha tenido la “destrucción de la historia de la ontología” de Heidegger. Y cada vez son más comunes las propuestas de métodos similares desde otras disciplinas: con apoyo en estructuras semánticas, de poder, mediáticas, etc., se proponen relecturas de la historia de Occidente, del sujeto, de la Modernidad. ¿Cómo evaluar estos modelos “estructurales”, “post-estructurales” o “arqueológicos” para la comprensión humana?

Debo decir que, con los años, me he ido haciendo cada vez más refractario a los enfoques pretendidamente totalizantes que intentan reconstruir la historia del pensamiento filosófico, de modo lineal o, al menos, fuertemente organicista, con arreglo a unos pocos criterios, cuando no con arreglo a un único y exclusivo criterio de enjuiciamiento. Tomemos el caso de Heidegger. Aquí hay que distinguir dos cosas diferentes aunque, desde el punto de vista de la evolución de su pensamiento, no completamente desconectadas. Una corresponde a lo que en *Sein und Zeit* (1927) y su entorno Heidegger llama “destrucción de la historia de la filosofía”, que nada tiene que ver con su demolición o aniquilación. Heidegger usa aquí la palabra latina *Destruction*, y no la alemana *Zerstörung*, porque no pretende hablar de “destrucción” en el sentido que para nosotros tiene el término. Se trata, más bien, de un tipo peculiar de hermenéutica que busca identificar, por detrás del ensamble total de cada concepción, la comprensión del ser de la cual dicha concepción se nutre, sin que esa misma fuente sea reconocida expresamente: destruir es aquí “desensamblar”, si se quiere, “deconstruir”, con la intención de identificar ese núcleo significativo último del que se nutren las concepciones ontológicas fundamentales. Concretamente, en *Sein und Zeit* se trata de poner de manifiesto la comprensión del ser como presencia constante, en el sentido del así llamado “ser ante los ojos” (*Vorhandenheit*). Tal comprensión del ser, que documenta a la vez la función del tiempo como horizonte de toda comprensión del ser, se mantiene dominante en toda la tradición metafísica, y bloquea la posibilidad de hacer justicia al ser del ente que somos nosotros, el *Dasein*, porque

este ente posee una constitución ontológica peculiarísima, en la cual la relación de ser con sus propias posibilidades juega un papel central: el *Dasein* comprende el ente y se comprende a sí mismo a partir del esbozo proyectivo de sus propias posibilidades, y en tal sentido se caracteriza por la futuridad respecto de sí mismo: es esencialmente “advenidero”. La imposibilidad de hacer justicia a la constitución ontológica del *Dasein* (irreductible al estatuto de la mera sustancialidad), su tendencial cosificación en el pensamiento ontológico tradicional trae consigo, de modo indirecto, un estrechamiento de la propia idea del ser, porque toda la ontología habría derivado su repertorio categorial a partir de la consideración de aquello que es al modo de lo sustancial. Para liberar a la idea del ser de tal estrechamiento es, pues, necesario elaborar una nueva ontología del *Dasein*, que es lo que Heidegger presenta con el título de “ontología fundamental”.

Una nueva inflexión aparece desde mitad de los años '30, cuando Heidegger presenta el motivo de su famoso “giro” (*Kehre*). Su concepción se historializa de modo más decidido. Heidegger busca comprender ahora la historia de la metafísica desde la perspectiva de lo que denomina la propia “historia del ser”. La secuencia de las concepciones metafísicas no es una galería de meras opiniones personales de los grandes filósofos: uno ve el ser como idea, el otro como acto, el otro como conato, el otro como espíritu, etc. En la secuencia de tales concepciones queda documentada la historia del ser mismo, que se destina epocalmente bajo diferentes configuraciones de sentido. Los grandes pensadores son los que corresponden a esos envíos epocales del ser y traen al lenguaje lo que en cada época del ser precisamente “es”. Esa secuencia de los envíos epocales del ser documentan, además, un progresivo ocultamiento del ser mismo. Vale decir: las diversas figuras epocales del ser, a la vez que manifiestan el ser mismo, pueden también ocultarlo en la medida en que, absolutizadas, tienden a no verse ya como lo que son: constelaciones epocales de sentido que, aunque llegan a imperar de modo efectivo en un determinado momento, no expresan sin residuo la inagotable riqueza del ser, que se expresa

en todas y cada una de ellas, viniendo a la mostración a través de ellas y, a la vez, sustrayéndose por detrás. Por otra parte, Heidegger cree que en la secuencia histórica de dichas figuras epocales se revela una tendencia creciente a la homogenización y nivelación, que alcanza su grado máximo en la actual configuración epocal del ser. Ésta corresponde a la peculiar constelación de sentido propia de la técnica planetaria, dentro de la cual todo lo que es, incluido el ser humano mismo, es visto, sin más, como “fondo” o “material” disponible para... Aquí, la homogenización y nivelación llega a un grado tal, piensa Heidegger, que ya no queda lugar para ningún modo de comprender alternativo. Esta peculiar configuración epocal despliega una potencia tal que bajo su imperio ya casi no puede ser reconocida ella misma como aquello que precisamente es: una mera constelación epocal de sentido, dentro de una secuencia histórica que la desborda. La comprensión del ser dominante en la época de la técnica planetaria queda así absolutizada.

¿Quién podría negar que una concepción de este tipo es filosofía de gran estilo? Sin embargo, desde el punto de vista de quien estudia la historia de la filosofía, resulta igualmente innegable que se trata de una construcción enormemente ambiciosa que, no infrecuentemente, parece incurrir en una nivelación comparable a la que ella misma señala y, en cierto modo, denuncia: ¿se puede realmente hacer justicia a la enorme diversidad de las concepciones fundamentales de la historia de la ontología y la metafísica por medio de un enorme meta-relato, construido a trazos grandísimos, tomando como punto de partida la secuencia de las palabras clave en las que quedaría documentada la concepción del ser dominante en toda una época? En lo personal, este tipo de construcción se me ha hecho cada vez más problemático, aunque no he dejado de admirar, también estéticamente, su indudable grandeza. Temo sin embargo que su seguimiento acríptico conduce muchas veces a juicios completamente apresurados y enormemente simplificadores, sobre todo cuando esa construcción interpretativa termina empleándose como una especie de rasero hermenéutico universal cuya validez ya no se cuestiona siquiera, y cuando el

que se vale de ese rasero ya no es un Heidegger, sino alguien como cualquier otro: pongamos un profesor de filosofía como yo. En estos casos, el resultado suele ser catastrófico, como puede comprobarlo cualquiera que se vea confrontado con la hoy ya remanida y desgastada retórica, recurrente por doquier, referida a tópicos como el “olvido del ser”, el “fin de la metafísica”, la “muerte de Dios” y cosas semejantes.

¿Por qué tienen tanto éxito este tipo de construcciones interpretativas, un éxito que, las más de las veces, es también su mayor fracaso, porque las condena a su propia caricaturización, por la vía de su propagación inflacionaria y su consiguiente esclerosamiento y vulgarización? Difícil decirlo. Pero una cosa me parece cierta: la hermenéutica de la sospecha, en sus diferentes variantes, goza hoy de enorme aceptación. En el caso de Heidegger, la maestría de su construcción tiene que ver justamente con el hecho de que nunca incurre, sin más, en una forma banalizada de hermenéutica de la sospecha, por la sencilla razón de que, bajo títulos como “olvido del ser”, “imperio de la técnica planetaria” y otros semejantes, no pretende tematizar acontecimientos o procesos que respondieran a maquinaciones humanas. Ni siquiera se trata de errores, en el sentido habitual del término, porque tampoco son fenómenos meramente producidos por el obrar del ser humano, mucho menos por un obrar de carácter conspirativo: responden, más bien, al acontecer del ser mismo. Mantener viva la conciencia de ese carácter epocal y destinal, en el sentido preciso de la historia del ser es, para Heidegger, la tarea que debe cumplir un pensar del ser, diferente del propio de la metafísica. En cierta forma, Heidegger retorna a formas ancestrales del pensar: lograr corresponder a lo que tiene carácter destinal no consiste en hacer esto o aquello, en emprender tales o cuales iniciativas, sino, más bien, en entrar en una relación libre con ello, a través del reconocimiento de su esencia. La técnica planetaria sólo puede someternos a su poder irrestricto allí donde nosotros mismos no logramos reconocer que la esencia de la técnica no es nada técnico: su esencia es su carácter de configuración epocal del ser. Reconocer este carácter comporta, al mismo

tiempo, una relativización de la propia técnica planetaria. Sin ese reconocimiento, toda nuestra actividad, incluso aquella que pretendidamente iría encaminada a tratar de contrarrestar el dominio técnico, queda ella misma sujeta ciegamente al imperio de aquello a lo que busca oponerse. Por eso no se trata, para Heidegger, de hacer nada en particular, sino de cultivar una actitud de serenidad frente al misterio de lo que es. Este quietismo pasivista tiene, naturalmente, muy pocas posibilidades de aceptación en una época como la nuestra, con más razón si es verdad que se trata de una época signada por el imperio irrestricto de la técnica planetaria. ¿Qué queda entonces de la concepción heideggeriana? El meta-relato referido al "olvido del ser" y la "superación de la metafísica", petrificado y convertido en una suerte de nueva dogmática, unido ahora a una reinterpretación de conjunto, de inflexión más marcadamente socio-cultural, que da paso a un tipo de accionismo o pretensión de accionismo, porque ante cosas así siempre se reclama que "hay que hacer algo". ¿Qué? Por ejemplo, dado que la metafísica se revela como el origen último de la violencia propia de toda dominación a escala planetaria, se podría proponer eliminar el estudio de la metafísica de las escuelas y las universidades, y sustituirlo con alguna materia referida al modo adecuado de convivencia ciudadana, o bien a otras cosas por el estilo, como el feminismo o la ecología profunda. ¿Tiene todo esto algo que ver todavía con Heidegger? Me temo que no mucho.

Algo análogo podría decirse de Nietzsche, Derrida, Foucault, etc., sin olvidar, desde luego, que, más allá de sus propias unilateralidades, ellos mismos quedan claramente por encima de sus correspondientes versiones vulgarizadas. El destino de este tipo de concepciones es dar lugar a formas banalizadas de la hermenéutica de la sospecha. Tiendo a pensar que el momento de la sospecha, es decir, el momento crítico-desenmascarador (que puede tener incluso un potencial liberador) forma parte de toda genuina hermenéutica, pero no constituye jamás un elemento autosustentado. Toda genuina hermenéutica combina necesariamente, como bien ha visto Ricoeur, los momentos de la

sospecha y la caridad, es decir, de la distancia crítica que busca revelar errores e inconsistencias o desenmascarar pretensiones ilegítimas de validez, por un lado, con la identificación que busca comprender, sobre la base de la atribución de sentido, coherencia y verdad a aquello que quiere ser comprendido. Desde el punto de vista metódico, hay necesariamente un primado de la caridad. Esto es algo que han reconocido autores de tradiciones muy diversas, como Gadamer y Davidson. Personalmente, comparto esta actitud general frente a lo que ha de ser una hermenéutica “sana”. Y añado: en una hermenéutica de esa índole, la crítica y la sospecha han de tener un papel importante, sin duda, pero tendrán que estar dirigidas, en primer lugar, al mismo que practica tal hermenéutica, y sólo posteriormente a aquello que busca interpretar, porque toda genuina actitud crítica ha de comenzar siempre con la disposición a la autocrítica. Esto es también herencia socrática.

7. Permítanos avanzar por una de estas vetas hermenéuticas: el “discurso”, en ambiguo, se ha convertido en tema protagónico del quehacer filosófico. Bajo la forma de teorías de la comunicación o de la argumentación, se han estudiado las condiciones de posibilidad del acto comunicativo, sus participantes, fines, etc. Curiosamente, en nuestra época los distintos puntos de vista (“ideologías”) se vuelven cada vez más antagónicos, aunque mantenemos ideas de comprensión universales, como los derechos humanos. ¿Tiene algún sentido esta asimetría entre el interés en el discurso y el deterioro en la práctica comunicativa?

La situación es curiosa, efectivamente. No debiera parecer demasiado extraño que en una etapa del desarrollo de una sociedad, y en presencia de tendencias que se valoran como negativas, se hable de aquello que aparece como deseable, precisamente cuanto más se lo echa en falta. Pero lo extraño y digno de reflexión en la situación presente es algo diferente, a saber: que parece haber razones para sospechar que la inflación de ciertos tipos de retóricas justificativas –por ejemplo, la retórica de los derechos, de la comunicación y el diálogo, de la participación democrática, etc.– puede constituir un

modo de camuflar y validar objetivos que poco tienen que ver con lo que esas mismas retóricas parecerían sugerir. Digo esto porque es fácil comprobar que tales retóricas no sólo no parecen estar en condiciones de impedir la creciente polarización ideológica, sino que, en muchos casos, se han convertido en instrumentos de manipulación y confrontación al servicio de la lucha ideológica.

La explicación de cómo el problema del lenguaje y el discurso llegó a adquirir la centralidad que hoy tiene en el pensamiento filosófico es una historia larga de contar. Me limito a señalar algo respecto de la noción de discurso. En el sentido que ahora se le da predominantemente, la noción de discurso es una creación bastante reciente; si no estoy muy equivocado, adquiere carta de ciudadanía filosófica recién con Habermas y Foucault. Aunque en ambos autores la conexión con la hermenéutica de la sospecha es clara, la inflexión que adquiere la noción de discurso en uno y otro es muy diferente. En Habermas alude al procedimiento crítico-racional a través del cual, dada una situación en la cual la acción comunicativa se ve impedida para alcanzar su objetivo, que no es otro que el entendimiento y el consenso, se intenta superar el *impasse* y reestablecer así la posibilidad del entendimiento, sometiendo a cuestionamiento las pretensiones de validez que plantean los agentes allí donde éstas se revelan problemáticas. El "discurso" configura el lugar de la vuelta crítico-reflexiva de la acción comunicativa sobre sí misma. Por ello, en la misma medida en que posibilita el entendimiento y el consenso, queda él mismo sujeto a condiciones de racionalidad comunicativa, que los participantes en él reconocen necesariamente por el solo hecho de entrar en el espacio de intercambio racional. Las reglas constitutivas de ese espacio proveen los puntos de partida de lo que Habermas denomina una "ética del discurso" (*Diskursethik*), y caracterizan lo que se conoce como la "situación ideal de conversación" (*ideale Sprechsituation*), en la cual sólo impera la fuerza sin coacción del mejor argumento y el motivo de la búsqueda cooperativa de la verdad. Esto es lo que se conoce como el "discurso libre de dominio" o también el "diálogo libre de dominio" (*herrschaftsfreier Diskurs* o *Dialog*).

Habermas enfatiza el papel distorsivo en la comunicación de factores como el poder, las jerarquías e incluso la autoridad, y su concepción de conjunto posee una clara inflexión emancipatoria, aunque el modo en que Habermas acentúa este aspecto se modificó con el correr de los años. En cualquier caso, para Habermas se trata de una concepción de conjunto orientada por un ideal de racionalidad de tipo ilustrado. Y aunque Habermas influyó enormemente en diversas áreas del pensamiento contemporáneo, lo cierto es que en el actual uso de la noción de discurso la referencia decisiva es más bien la de Foucault, muy diferente y también mucho más difícil de precisar.

Foucault pretende tematizar el cambio histórico de los sistemas de pensamiento y los sistemas institucionales conectados con ellos, desde la perspectiva del papel configurador que desempeñaría en cada caso el "poder". Bajo "discurso" Foucault entiende algo muy amplio: el proceso de configuración y establecimiento de aquello que en el sistema de pensamiento de una determinada época ha de contar como verdadero y como racional. Esto último sería el resultado de una dinámica de poder impersonal y contingente. Lo que Foucault llama "discurso" corresponde, en cierta medida, al modo de comprender la realidad propio de una determinada época, expresado a través del lenguaje. Pero son las reglas del "discurso" las que determinan, para un determinado contexto de actuación, un contexto institucional o bien para un contexto de saber aquello que en cada caso puede y/o debe ser dicho, lo que no, y quién o en qué modo puede (o no) decirlo (p.ej. dictaminar que alguien está loco). La "praxis discursiva" foucaultiana comprende así aspectos lingüísticos, políticos, institucionales e incluso corporales, vinculados o con el modo de representar algo o bien con la dimensión de la performatividad (p.ej. la identidad de género como construcción histórico-discursiva). El "discurso" aparece aquí como el "lugar" o "proceso" anónimo, suprapersonal, en el cual acaece originariamente la institución de sentido, que impone un cierto modo de representarse la realidad, de manera que dicha producción originaria no sólo se basa en determinadas

configuraciones de poder sino que, a la vez, las produce. Se trata de un sentido translingüístico del “discurso”: no como un conjunto de “enunciaciones” (*énonciations*) concretas pronunciados por alguien en una determinada ocasión, sino de un conjunto de “enunciados” (*énoncés*) asumidos como definitorios de lo que ha de contar como verdadero, real...

Aquí el papel de la hermenéutica de la sospecha, al hilo de la analítica de las configuraciones de poder, se hace mucho más decisivo y casi omnipresente. Pero si uno pregunta por qué habría que ver en el poder el único hilo conductor en la explicación de los procesos de generación de sentido, me temo que la respuesta no podrá ser más que una fijación dogmática, como son muchas de las cosas que dice Foucault, por otra parte. Ello no impide que su concepción despliegue una enorme influencia porque, en buena medida, satisface muchas de las necesidades de un peculiar tipo de actitud crítica que se ha extendido en los círculos intelectuales en los últimos cuarenta años. Como quiera que sea, una actitud generalizada de sospecha que ve por todas partes estructuras opresoras de poder o dispositivos ideológicos de dominación debería poder preguntarse también a sí misma, en primer lugar, si acaso ella misma no constituye un caso paradigmático de aquello contra lo cual dirige sus pretensiones de desenmascaramiento. Si la respuesta fuera positiva, tendríamos aquí una curiosa aplicación del conocido dictamen según el cual sólo conocemos en las cosas lo que previamente hemos puesto en ellas.

8. En la línea de los lugares comunes y el diálogo, nos gustaría preguntarle por la diferencia entre filosofía analítica y continental. ¿Realmente existe una escisión entre ellas?

Desde luego, esa división artificiosa, aunque de algún modo útil por esquemática, entre filosofía analítica y continental, tiene que tomarse con pinzas. Ya desde el punto de vista terminológico la formulación tiene la peculiaridad de estar realizada desde la perspectiva de quien vive en una isla. No quiero sugerir que esa

manera de ver las cosas sea necesariamente insular, pero a veces me lo parece, venga de un lado o del otro. Por otra parte, la filosofía analítica nació en el continente. Los pensadores del Círculo de Viena y Wittgenstein eran gente de lengua alemana, situados en la cultura centroeuropea. Otro tanto vale para Frege. Que el reconocimiento de esos autores y su mayor influencia ocurriera fuera de su lugar de origen, en la cultura filosófica anglosajona, y desde allí haya retornado al punto de partida, tampoco es un hecho único: algo semejante pasó con Heidegger, cuya influencia en Alemania en la postguerra se explica, sobre todo, por la recepción francesa de su pensamiento. Hoy mismo hay mucha más presencia del pensamiento de Heidegger y también de Gadamer en Francia, Italia, España, Iberoamérica e incluso EEUU que en Alemania. En cambio, actualmente hay una fuerte tendencia a la filosofía analítica en Alemania, sobre todo en la generación de académicos más o menos de mi edad. Esto ocurre como resultado de la recepción del pensamiento filosófico anglosajón (especialmente norteamericano) y no como una especie de rehabilitación de los orígenes centroeuropeos de esa tradición. En fin. Parece que, realmente, nadie es profeta en su tierra.

Pienso que en estas cosas hay, con frecuencia, demasiada influencia de las modas, algo que en filosofía me parece desastroso. En general, no creo en la filosofía hecha con “-ismos”, ni tampoco en la basada centralmente en la adscripción a escuelas. La oposición radical entre ambas tradiciones quizás tuvo sentido al comienzo, cuando los filósofos del Círculo de Viena emprendieron una crítica radical de todo el pensamiento metafísico y trataron de mostrar que los problemas metafísicos debían su origen simplemente a usos indebidos del lenguaje. Esa opción cuasi-ideológica por un positivismo lógico de carácter radicalmente antimetafísico duró un cierto tiempo (no tanto). Muy pronto se vio que los problemas tradicionales del pensamiento ontológico y metafísico no se eliminaban tan fácilmente y volvían a replantearse, ahora con los nuevos métodos e instrumentos formales que caracterizan a un pensamiento en el cual los aspectos lógicos y semánticos ocupan

una posición protagónica. Hoy hay metafísica analítica de gran nivel de calidad. Desligada de su primer *pathos* cuasi-ideológico, buena parte de la actual filosofía analítica finca su identidad ya no en determinadas tesis de contenido (p. ej. antiplatonismo y antiesencialismo en el estilo de Quine), sino en cierto estilo del pensar y en una cierta idea del método. Por su parte, el impacto que produjeron los nuevos estándares de rigor metódico se han extendido mucho más allá de la propia filosofía analítica.

Creo que estamos en una época de mayor convergencia, de mayores oportunidades de diálogo, si no nos atamos, claro está, a posiciones ideológicas de trinchera o a visiones esquematizadas de las cosas. Me viene a la memoria algo que dijo, a comienzos de los '90, el filósofo guatemalteco y profesor en Bloomington –fallecido muy poco después de modo sorpresivo– Héctor Neri Castañeda, cuando yo me encontraba en Heidelberg y él era profesor visitante. Hablando de estos asuntos dijo algo así como que le parecía muy positivo que las polémicas enconadas ya se estuvieran terminando, porque ahora podríamos volver a pensar libremente, es decir, apuntando simplemente a conocer y comprender. Castañeda era un hombre capaz de combinar, de modo creativo, enfoques analíticos y fenomenológicos, cuestiones históricas y sistemáticas: alguien de rasgos geniales, dotado de una enorme penetración filosófica, además de una persona sencilla y de gran calidez de trato. Tal vez las polémicas no se han terminado tan rápido como él creía o quería en aquellos años, pero la dirección que marcaba su observación me parece la única que puede resultar fructífera.

Como contrapartida baste citar el hecho que puso de manifiesto el inolvidable Franco Volpi, lamentablemente también tempranamente fallecido, de quien tuve la suerte de ser amigo. En una notable conferencia dictada en México, Franco mostró que los primeros editores de Wittgenstein, al publicar a mediados de los años '60 sus anotaciones de comienzos de los años '30, censuraron una referencia a Heidegger, en la cual Wittgenstein decía que podía imaginar muy bien qué quería decir Heidegger cuando

hablaba de cosas como “ser” y “angustia”. En la versión publicada de la conferencia de Franco se transcribe el texto completo de la anotación de Wittgenstein, seguido de certeras explicaciones (cfr. Volpi, 2006: 212-221). Seguramente, en su adoración por el maestro, en sí loable, los editores habrán creído, de muy buena fe, estar salvando su memoria de una vergüenza irreparable, al borrar el ominoso nombre de Heidegger y la referencia a su palabrería sobre el ser ya denunciada por Carnap. Hoy el asunto se nos aparece como un verdadero sinsentido. En todo caso, la historia no deja de ser útil a la hora de entender por qué razón un pensador tan poco atado a las polémicas de trincheras como Wittgenstein se distanció tan rápidamente del Círculo de Viena, que lo tenía por uno de sus referentes principales.

9. Algunas de las más grandes cabezas filosóficas han escrito en griego y alemán. ¿Cree que la filosofía “tiene idioma”? ¿Puede decirnos algo sobre la filosofía en lengua castellana?

Realmente no pienso que haya una lengua en particular que sea el idioma de la filosofía. Lo que ocurre es que, desde el punto de vista histórico, han sido el griego y el alemán y también el latín lenguas en las que fue escrita la mayor parte de la producción canónica en la historia del pensamiento filosófico occidental. Por otro lado, creo que no se puede negar que existen ciertas conexiones entre las posibilidades que abre una determinada lengua y el tipo de pensamiento filosófico que se produce en esa lengua. Esto no quiere decir que haya lenguas esencialmente privilegiadas para el pensamiento filosófico, y otras que, por mucho que quieran, no dan de sí lo suficiente. Esto, dicho así, es algo que yo no creo que pueda sostenerse. Mi punto es menos pretencioso: cuando uno estudia un autor, por la razón que sea, el acceso a ese autor en el texto original es imprescindible si se quiere hacer un estudio realmente serio, que dé cuenta de un conocimiento de primera mano. Esto vale no sólo para el griego, el alemán y el latín, sino también para el inglés, francés, italiano, español y, si fuera el caso, ruso, chino o árabe. Cuando aconsejo esto a mis estudiantes, se piensa a veces que lo

mío es una especie de preciosismo lingüístico: tanto más actualmente cuando la mayoría de los estudiantes, si acaso leen alguna otra lengua diferente del español, leen sólo inglés. Pero hagan la prueba de leer, por caso, *Sein und Zeit* en la versión alemana y luego en la inglesa, francesa o española: en muchos casos parece que se tratara de autores diferentes. Ni hablar de la diferencia entre leer Aristóteles en el original y en una traducción al español, el inglés o el francés.

Pero, además de la necesidad de acceso a las fuentes, el monolingüismo o el habitual bilingüismo español-inglés tiene la desventaja, en materia de literatura especializada, de estrechar enormemente la posibilidad de familiarizarse con diferentes tradiciones hermenéuticas. Por caso, en los países de lengua inglesa es cada vez más frecuente, hoy por hoy, que los autores de tesis de doctorado e incluso de monografías escritas a edad más avanzada, no lean ninguna otra lengua que la propia. Por lo mismo, sólo pueden conocer y citar lo que está disponible en esa lengua, lo que conduce a la ignorancia forzosa de aportes, a veces de calidad superior, que han sido publicados en alguna de las otras lenguas del espacio centroeuropeo. Como siempre digo: si usted estudia a Aristóteles y no puede leer a Enrico Berti, porque la gran mayoría de sus textos están en italiano y en francés, entonces el que se pierde algo fundamental es usted y no precisamente Enrico Berti, quien por cierto lee las lenguas más importantes para la investigación filosófica.

Aquí sí, me parece, el insularismo anglosajón suele presentar ribetes alarmantes. Dos o tres generaciones atrás, el panorama era muy diferente. Estudiosos como W. D. Ross, G. Vlastos, H. Cherniss, G. E. L. Owen, por citar sólo algunos nombres famosos en la investigación en filosofía antigua, leían sin excepción diversas lenguas modernas, además de tener una competencia solidísima de griego y latín, por supuesto. Comparado con el panorama actual el contraste es alarmante. ¿Eran esos brillantes *scholars* menos inteligentes que nosotros, de modo que hoy podemos prescindir de los instrumentos

que para ellos eran imprescindibles y básicos? ¿O habrá que pensar más bien que estamos dejando de lado aspectos fundamentales, irrenunciables, en una formación verdaderamente integral y sólida? Agravo la pregunta: de aquí a veinte o incluso quince años, ¿quién estará en condiciones todavía de leer en el original a Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino o Kant, tras la reforma de los planes de estudio en Europa? ¿Da simplemente lo mismo que, en un futuro próximo, ya no haya profesores capaces de hacer exégesis de esas fuentes canónicas desde el original?

Respecto del español que, como todo el mundo, considero una lengua extraordinaria, es un hecho innegable que no existe un *corpus* filosófico en nuestra lengua que pueda compararse con el que tenemos en griego, alemán, latín, inglés, francés e italiano. Me refiero, obviamente, a textos primarios de carácter canónico. Parte de la explicación tiene que ver con el hecho de que, en la época de liderazgo político y cultural de España, durante el Renacimiento, los filósofos españoles como Francisco Suárez (un pensador verdaderamente notable) escribían en latín. Algo semejante ocurrió con el alemán hasta la aparición de Kant. Leibniz escribía en francés y latín; Wolff, fundamentalmente en latín. Sólo con Kant irrumpe el alemán como lengua filosófica de primer rango. Como quiera que sea, me temo que filósofos como Ortega, Unamuno, Zubiri o Millán Puelles, más allá de su indudable rango, no han dado lugar a un fenómeno parecido. En cambio, en lo que concierne a la investigación filosófica, ha habido un enorme mejoramiento en los últimos treinta años: hoy hay literatura especializada de gran nivel en español en muchas áreas de investigación. También las revistas especializadas han experimentado una enorme mejora en su nivel de calidad. Empieza a ser bastante injusto que en muchas revistas de primer rango y en congresos oficiales no se admita al español. Esto debería cambiar muy pronto, si no fuera porque la tendencia al monolingüismo (“todo en mal inglés”) amenaza gravemente la posibilidad de que el español se posicione como una lengua científica aceptada en el área de la filosofía y las ciencias humanas. Que semejante “monolingüismo” o “bilingüismo en la

precariedad" representa una enorme pérdida resulta obvio. No hay que olvidar que la relación que la filosofía y las humanidades mantienen con el lenguaje natural es completamente diferente de la que mantienen las ciencias naturales. La pérdida de contacto con el sustrato de comprensión provisto por las lenguas históricamente constituidas involucra un enorme riesgo de homogenización artificial y empobrecimiento.

10. Volviendo a lo general: a pesar de haber excelentes estudios y monografías, la construcción de un "sistema" filosófico es hoy, en el idioma que sea, algo poco probable, quizá indeseable. ¿Le parece esto un signo de madurez filosófica?

Yo distinguiría aquí entre aspiración sistemática, por un lado, y aspiración a la verdad por el otro. La segunda me parece esencial a toda genuina filosofía; la primera no, al menos si la noción de sistema se toma aquí en su sentido más estricto. La noción de sistema no está presente desde el comienzo. Los estoicos fueron los primeros en adoptar una concepción declaradamente sistemática de la filosofía. Pasó mucho tiempo antes de que la noción llegara a desplegar todo su potencial y adquiriera su significado más estricto y exigente: un legado de la filosofía moderna. Que la verdad tenga que formar un "sistema", con las características peculiares que desde la Modernidad se asignan a esa peculiar forma de unidad altamente exigente (clausura, unidad deductiva, etc.), no es algo obvio. De hecho, en la filosofía contemporánea, tras el agotamiento del hegelianismo, hubo una fuerte reacción contra ese modelo de autocomprensión de la filosofía. Sin ir más lejos, la fenomenología constituye una reacción de este tipo, porque la divisa de Husserl de ir "a las cosas mismas" tenía el sentido metódico de privilegiar la descripción e interpretación de contextos fenoménicos acotados, tratando de respetar su irreductible especificidad, frente a la tendencia especulativa constructiva que apunta a lograr una unidad cada vez más abarcadora, incluso al precio de sacrificar la cercanía respecto de los fenómenos. Personalmente me siento más próximo al modo fenomenológico de entender la tarea de la filosofía. Esto

no supone, en modo alguno, la renuncia a la búsqueda de unidad del conocimiento filosófico, pero ni esa unidad ha de lograrse a cualquier precio, ni tiene que revestir ella misma la forma de un "sistema".

Creo que la aspiración a cierto tipo de unidad del conocimiento, que no necesariamente ha de llamarse sistemática, es un componente irrenunciable de toda genuina filosofía. Sin embargo, la exigencia de atenerse a los fenómenos juega un papel correctivo igualmente imprescindible y ha de tener siempre prioridad metódica. La alternativa entre "fenomenología" y "especulación" plantea una tensión productiva que toda filosofía debe, de algún modo, resolver por medio de una cierta ecuación. En último término, es cuestión de proporciones: en filósofos especulativos como Hegel hay un componente importantísimo de análisis fenomenológico de gran calidad y viceversa hay pensadores como Husserl (y de otro modo Heidegger) que no se limitan exclusivamente al análisis de contextos fenoménicos particulares, bajo una exclusión de toda perspectiva que apunte a la integración unitaria. Los modelos de unidad del conocimiento pueden ser muy diferentes, de modo que no todos necesitan tener la forma de un "sistema" en el sentido más exigente del término.

Nada de esto afecta, como digo, a la aspiración a la verdad. La cautela a la hora de forzar las cosas especulativamente con vistas al logro de unidad sistemática, puede verse como un modo particularmente estricto de atenerse a lo que exige la aspiración a la verdad. Tal es el caso con la divisa husserliana "¡a las cosas mismas!", que expresa, a mi modo de ver, una sana conciencia de la necesidad de atenerse primero a lo que necesariamente ha de ser lo primero: los fenómenos que queremos comprender.

11. Nos gustaría terminar hablando de las relaciones de la filosofía con la universidad. En sus obras, hay una continua apuesta por una comprensión racional de la acción, análoga al sentido aristotélico

de la concepción global de la vida (prohaíresis). ¿Puede entenderse así la labor filosófica académica? Schopenhauer alertaba contra la filosofía de universidad...

Para responder esto, necesito valerme de la diferencia entre “lo que es” y el de “lo que debe ser”. En este último plano diría que, desde luego, la vida académica de un profesor dedicado a la filosofía debe aspirar a cierto tipo de unidad de sentido, propia de cualquier proyecto vital que satisfaga exigencias mínimas de racionalidad práctica. También la vida académica y la científica, dedicadas al conocimiento, son eso: formas de vida. No por nada ya en Platón y Aristóteles e incluso (si Jaeger tiene razón) en la tradición pitagórica, está presente el ideal de lo que se denominó el *bíos theoretikós*, es decir, la vida teórica o contemplativa. Esa vida es teórica o contemplativa en lo que concierne a la estructura de la actividad dominante en ella pero, en cuanto actividad vital, es también ella una forma de praxis. Una cuestión diferente es si el modo en que la universidad se comprende actualmente a sí misma y a su misión fundamental, así como el modo en que la sociedad comprende a la universidad y lo que espera de ella, favorecen o dificultan el logro de esa aspiración. Aquí estamos en el plano de lo que simplemente es. Y debo decir que, en este último plano, tiendo a ver las cosas con creciente preocupación, para no decir con cierto desaliento.

La pregunta menciona la crítica de Schopenhauer a la filosofía universitaria de su época. Bien. ¿A qué objetivo concreto apuntaba esa crítica? A la filosofía de Hegel, considerada despectivamente por Schopenhauer como la filosofía oficial del Estado Prusiano, contra la cual no había logrado competir con éxito en Berlín. No es exagerado decir que ya quisiéramos nosotros tener ese tipo de problemas con la filosofía universitaria. Hegel fue director de colegio y enseñaba en sus clases un resumen de su filosofía, de lo cual resultó un escrito, *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse*, conocido por el título con el que lo editó posteriormente K. Rosenkranz: *Philosophische Propädeutik*. Les sugiero que le echen una mirada y

me digan si les parece imaginable utilizar ese escrito en nuestra escuela media o incluso, me atrevo a decir, en ciertos niveles de la enseñanza universitaria.

El problema de Schopenhauer con la filosofía universitaria tiene que ver con que detestaba el hegelianismo. Sus otros argumentos acerca del profesor de filosofía como mero asalariado que se vende al Estado por la paga, etc., pueden ser atendibles en algún punto, pero no son ni de lejos generalizables ni tocan tampoco, a mi juicio, el meollo de la cuestión que nos interesa aquí. El problema que hoy tenemos nosotros con la filosofía universitaria es totalmente diferente: la deslegitimación, casi completa, de la filosofía, ya no en la sociedad o en sus sectores menos ilustrados, sino al interior de la propia universidad.

Bien miradas las cosas, no es un problema que afecte sólo a la filosofía. En muchos países se ha barrido casi por completo con la filología clásica, por ejemplo: nada menos que con el estudio del griego y el latín y, con ello, de las fuentes fundamentales de la tradición cultural occidental. En otros se los ha reducido a su mínima expresión, para sustituirlos por cosas de rango tan universitario como cursos en manejo de plantillas *excel* o presentaciones *powerpoint*. No bromeo ni exagero: se coloca a estos cursos en el mismo nivel que el de aquellos, al admitir que se lee otorguen el mismo tipo de “créditos” (a veces la misma cantidad), y al convertir a los primeros en cursos, en el mejor de los casos, optativos, cuando por ventura todavía los hay. He hablado hace poco con una alta autoridad de una universidad alemana de larga tradición, teólogo e historiador. Me decía que para un proyecto enorme de edición de fuentes de la temprana ilustración, que tiene financiado por muchos años, le cuesta enormemente conseguir gente joven competente que pueda leer textos manuscritos en latín (tardío, no clásico), transcribirlos e interpretarlos. A nadie parece importarle demasiado: ¿para qué ocuparse de esas cosas hoy en día? ¿No será más útil aprender el manejo de la última versión de un *smart phone* o del último *software* de organización de bancos de datos?

Repito: estas son cosas que se oyen al interior de la propia universidad y no en lugares donde la gente no ha tenido oportunidad de estudiar. El asunto no se limita al área humanística: tampoco la ciencia pura (allí donde no puede prometer aplicación inmediata) goza de mucha comprensión al interior de la propia universidad, ya no digamos de la sociedad. Tal cosa ocurre, con frecuencia creciente, con la matemática pura, la astronomía o aquellos ámbitos de la física alejados de la ingeniería y la aplicación tecnológica.

Al incorporar estudios de tipo meramente técnico o profesional, la universidad ha entrado en un proceso que necesariamente amenaza su propia identidad. Hay universidades que ofrecen más de doscientas licenciaturas. Muchas de ellas tienen que ver con actividades profesionales en sí mismas muy loables, pero que no constituyen propiamente ciencias, sino actividades profesionales o técnicas. ¿Cómo articula de manera orgánica una única institución un espectro tan heterogéneo de actividades y proyectos vitales, con motivaciones y objetivos poco menos que inconmensurables? La ciencia pura, el conocimiento puro es, hoy por hoy, una actividad minoritaria al interior de la propia universidad. Mucha investigación pura se refugia en centros o institutos paralelos, algunos creados por las propias universidades, otros independientes. Casi todo lo que se hace en la universidad misma, como tarea central, va encaminado a la preparación para el ejercicio profesional, y el grupo ampliamente mayoritario de destinatarios de esas actividades de formación son personas que esperan obtener una calificación profesional que les permita tener mejores oportunidades laborales y sostener su esperanza de mayores ingresos en el futuro. Todo muy comprensible, humano y hasta sensato desde el punto de vista de cierto tipo de interés social, pero también muy lejano, me temo, de lo que sería una genuina opción por el conocimiento.

En un panorama así, ¿qué podría ofrecer algo tan curioso e inútil, tan poco rentable como la filosofía? Nada que pudiera interesarle demasiado a nadie, al parecer. Al menos hasta que la propia

universidad lleve a cabo una genuina reflexión que apunte a recuperar una mayor claridad respecto de su misión y objetivos principales. En todo caso, no recae el peso de la responsabilidad del destino poco auspicioso de la filosofía exclusivamente en circunstancias externas. Aquí hay que preguntarse también en primer lugar, según el primado de la autocrítica que defendí antes, qué responsabilidad tenemos los que nos dedicamos a la filosofía y la enseñamos. ¿Somos capaces de encarnar en nuestra propia actividad académica, de un modo más o menos creíble, la opción fundamental por el conocimiento, en general, y por el saber filosófico en particular? ¿O es que el actual tráfigo de la vida universitaria –reuniones, burocracia, proyectos de investigación, reales o supuestos (porque muchas veces consisten en todo menos en investigar e incluso, a veces, atentan de modo directo contra la posibilidad misma de la investigación)–, nos arrastra, más bien, a una paulatina pérdida de contacto con lo que resulta definitorio de nuestra identidad como profesores de filosofía?

La filosofía es esencialmente vocacional, también en la forma de una actividad académica. Si el profesor pierde todo contacto con esa primera motivación incontaminada, resulta muy difícil que pueda entusiasmar a nadie más, con algo tan árido y tan difícil como es el estudio de la filosofía. La filosofía, también la académica, si es genuina, ha de ser un modo de vida. En una actitud que bajo apariencia de purismo esconde, me parece, un desencanto personal, Schopenhauer decía que los profesores de filosofía no viven para la filosofía, sino más bien de ella. A mi juicio, esto sólo puede valer para los malos profesores de filosofía, con el agregado de que de ese modo posiblemente terminarán por no lograr siquiera vivir de la filosofía. Mi maestro, el prof. Wieland, escribió una vez que, en las condiciones del mundo actual, solo puede vivir para la ciencia, incluida la filosofía, aquel que consigue vivir de ella, salvo que uno tenga garantizada de algún otro modo la subsistencia económica. Ésta me parece una posición más realista, aunque menos espectacular. Si alguien prefiere el otro camino (en el caso de la recomendación de Schopenhauer incluye además no casarse

ni engendrar hijos que luego habrá que mantener), siempre estará en condiciones de escogerlo libremente.

Mi convicción es que si como profesores logramos mantener viva la llama de nuestro entusiasmo, que motivó en su día una primera opción radical por la filosofía, necesariamente habrá personas que sean sensibles a ese entusiasmo a las que se les pueda abrir un camino que, tal vez, ni siquiera habían contemplado como propio. La sociedad no puede ser reducida al nivel de una factoría o una empresa. Junto a empresarios, técnicos y profesionales necesitamos también artistas, científicos, filósofos, religiosos, en fin, gente dedicada prioritariamente a lo que se llamaba la vida del espíritu. A la universidad y sus autoridades, a los políticos encargados de la educación, habría que pedirles que tengan altura de miras para ir un poco más allá de lo inmediato y que, sin perder de vista lo que resulta en cada caso factible y necesario, no nos priven de todo espacio para desplegar nuestra verdadera tarea. Esta tarea, además de apuntar a un bien humano básico, como es el conocimiento, y de cumplir una función importante en la salvaguarda de toda una tradición intelectual y cultural, puede ayudar también a otros a hallar su propia vocación, aunque no sean más que unos cuantos dentro de cada generación de estudiantes. Fuera de eso, somos nosotros mismos, los profesores, los que tenemos que hacer todo lo que esté en nuestras manos para estar a la altura de la tarea que nos toca cumplir.

12. ¿Puede contarnos, por último, algo de sus actuales investigaciones?

Actualmente estoy dando los primeros pasos para escribir un libro sobre la concepción kantiana de la acción. Realizo ahora un intenso trabajo de fuentes, sin escribir nada definitivo aún. Tengo una línea de trabajo básica delineada, que parte de la distinción entre dos modos de considerar la acción, a saber: como un entramado causal, por un lado, y como un entramado de sentido, por el otro. Es una línea de interpretación que ya intenté poner a prueba en el caso

de Aristóteles y ahora quiero extender, con las modificaciones del caso, a Kant. Si todo va bien, espero en tres o cuatro años tener concluido este libro, escrito en alemán.

REFERENCIAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid, Editorial Gredos.
- HEIDEGGER, Martin. 1927. *Sein und Zeit*, Martin Heidegger Gesamtausgabe, Band 2, Vittorio Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin. 1969. *Zur Sache des Denkens*, Martin Heidegger Gesamtausgabe, Band 14, Vittorio Klostermann. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, 2007.
- HUSSERL, Edmund. 1936. *Die Krisis de europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana Band VI, The Hague, Martinus Nijhoff.
- NICHOLS, Shaun. 2011. "Experimental Philosophy and the Problem of Free Will" en *Science*, v.331 (n.6023), marzo, pp.1401-1403.
- PLATÓN. *Diálogos*. Madrid, Editorial Gredos.
- VIGO, Alejandro. 1996. *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftsgesteuerten Handelns*, Freiberg/München, Karl Alber.
- VOLPI, Franco. 2006. "La maravilla de las maravillas: que el ente es. Wittgenstein, Heidegger y la superación ético-práctica de la metafísica" en *Tópicos* 30, pp. 197-231.

Reseñas

NICHOLAS AGAR, 2010.
HUMANITY'S END,
MASSACHUSETTS, THE MIT PRESS, 219PP.

Mientras las investigaciones filosóficas, dentro del marco de las tecnologías emergentes se han centrado en una apología de la moralidad de las aplicaciones tecnocientíficas al ser humano o en un ataque contra ellas desde la inviolabilidad de la naturaleza humana, la pérdida de la autenticidad y la pérdida de autonomía, el nuevo libro de Nicholas Agar, *Humanity's End*, toma un rumbo filosóficamente distinto.

En esta obra el filósofo neozelandés se aboca a criticar de manera sistemática cuatro propuestas contemporáneas que se mueven en la línea de los acrecentamientos radicales,¹ y muestra cómo la parcialidad de dichas propuestas pasa por alto las posibles consecuencias distópicas, al minimizar los riesgos y no llevar los argumentos hasta sus últimas consecuencias.

El acrecentamiento radical amenaza con convertirnos en algo tan fundamentalmente distinto que difícilmente podremos reconocernos como miembros de la especie humana (cfr. Agar, 2010: pp.2 y 17). Agar se encuentra en una posición intermedia entre bioconservadores y los defensores de los acrecentamientos más radicales. En una obra anterior, *Liberal Eugenics: in Defence of Human Enhancement* (2004), ha defendido un acrecentamiento de las capacidades del ser humano en una medida moderada. Para él, aquéllos que participaran en el acrecentamiento moderado entrarían a él como humanos y saldrían de él con su naturaleza intacta.

Conforme la aplicación de la tecnociencia se desplaza hacia la biogenicidad del ser humano, las preguntas clásicas: “¿qué es la naturaleza humana?” y “¿qué es aquello propiamente humano?” vuelven a estar en el centro de las disquisiciones filosóficas. Aunque se podría

1 La noción más cercana en español a la palabra inglesa *enhancement* es acrecentamiento, es por ello que *radical enhancement* lo traducimos como acrecentamiento radical.

pensar que este libro busca realizar una crítica al movimiento social transhumanista, su intención es otra: en él se busca hacer una evaluación filosófica de los argumentos teóricos y no una del movimiento social, que dista en buena medida de dichas concepciones.

Renunciando a una posición normativa fuerte respecto a lo que representa una buena vida, Agar opta por un doble camino para realizar una crítica a dichos programas. Por una parte, se hace de una aproximación precautoria compatible con las sociedades liberales, para poner de manifiesto las posibles consecuencias que los futuros cambios en la naturaleza humana pueden acarrear a todos aquéllos que decidan por algún motivo permanecer dentro de la humanidad. Esta aproximación precautoria se basa en trasladar la carga de la prueba a los defensores de los acrecentamientos radicales.

En un segundo momento, emplea un recurso que apela a un principio de especie biológica —*species relativism*² para realizar una apología sobre el tipo de existencia que caracteriza a los seres humanos. El principio que descansa en la especie biológica que Agar propone se deriva del relativismo cultural. De éste toma que la moralidad es relativa a una característica, en este caso la pertenencia biológica a una especie. Mientras el relativismo cultural tiene la desventaja de presentar a la moralidad como un producto cambiante respecto de las situaciones culturales, apelar a la especie biológica es inclusivo para toda la humanidad.

Agar escapa a las posiciones morales reductivistas que se centran en una completa tecnofobia o un tecnofanatismo acérrimo para proponer que las consecuencias de las intervenciones tecnológicas sean las que nos orienten en cuanto a la toma de decisiones moralmente apropiadas. Este filósofo es consciente del riesgo que supone realizar una evaluación moral en marcos temporales distantes, y por ende desconocidos. Dado que los escenarios posibles son actualmente inexistentes, recurre a ejemplos análogos de marcos referenciales pasados, a las creaciones literarias y sobre todo a los sesgos argumentativos en que los defensores de este tipo de acrecentamiento caen.

2 De acuerdo con él ciertas experiencias y modo de existir propiamente valorados por miembros de una especie pueden carecer de valor para los miembros de otra.

Dentro del universo de los defensores de los acrecentamientos radicales, Agar critica las posturas de Ray Kurzweil, Aubrey de Grey, Nick Bostrom y James Hughes, cuatro autores provenientes de diferentes ámbitos académicos.

Ray Kurzweil proviene de las ciencias computacionales y su principal colaboración al tema sobre el futuro humano es el planteamiento de la ley de rendimientos acelerados que, de acuerdo con él, nos llevará a un estado denominado la “singularidad”.³ La propuesta de este pensador se cimienta en una modificación de la ley de Moore, en la cual se afirma el incremento exponencial de los progresos tecnológicos. La “singularidad” se avecinará de manera precipitada cuando los humanos sean capaces de desarrollar inteligencia artificial (IA). Para apresurar el tránsito de una historia global sin IA a una con IA, Kurzweil propone como primera etapa igualar el poder de procesamiento del cerebro humano y desarrollar un *software* capaz de razonar humanamente. Una vez que hayamos logrado esos dos objetivos gradualmente, los humanos decidirán cargar sus mentes a supercomputadoras y residir en ellas a manera de intelectos descarnados. Para Kurzweil no es esencial únicamente desarrollar una inteligencia artificial, sino hacernos artificialmente inteligentes.

Agar argumenta en contra de lo postulado por Ray Kurzweil desde diversas ópticas. En un primer momento se centra en la problemática de entender la mente y el cerebro de manera reduccionista, y en un segundo momento toma la “habitación china” de Searle y la combina con el argumento de la apuesta de Pascal para mostrar que cargar la mente a una supercomputadora, en lugar de ser la mejor opción posible en un futuro no muy lejano, es de hecho contraproducente.

Aubrey De Grey es uno de los principales investigadores en el ámbito del envejecimiento humano. Su equipo se encuentra dentro de la búsqueda de una manera de detener o reparar los procesos degenerativos del cuerpo humano. Además de su investigación

³ Un tiempo futuro durante el cual el ritmo de los cambios tecnológicos será tan rápido y su impacto tan profundo que la vida humana se verá irreversiblemente transformada (cfr. Agar, 2010: p.35).

aplicada, De Grey defiende una posición teórica acerca de los beneficios que tendría sobre la humanidad una técnica que lograrse detener el envejecimiento. Él propone alcanzar un estado que denomina “senectud insignificante”, el cual ampliaría nuestra esperanza de vida a cientos e inclusive tal vez a miles de años. Al contrario de la postura de Kurzweil, De Grey postula que, a través de la medicina y la ingeniería genética, se puede lograr que los seres humanos llegasen a vivir de manera indefinida. La primera meta para lograr esto es alcanzar la “velocidad de escape de longevidad”,⁴ ésta nos permitirá añadir una cantidad considerable de años a nuestra expectativa de vida a través de terapias anti-envejecimiento. De Grey presenta siete variedades distintas de daño celular que ocasionan el envejecimiento: pérdida de células que realizan funciones importantes, acumulación de células erróneas en ciertas partes de nuestros cuerpos, mutaciones a nuestro ADN, mutaciones al ADN mitocondrial, acumulación de diferentes tipos de residuos. Para manejar lo anterior propone siete maneras correlativas de solucionar dichos problemas para alcanzar “las estrategias para la ingeniería del envejecimiento insignificantes”.⁵

La crítica en contra de Aubrey de Grey se centra, por una parte, en las revisiones que la ciencia dura ha hecho a su trabajo y, por otra, en que las personas que decidiesen tomar la alternativa de vivir vidas temporalmente más extensas deberían renunciar a ciertas prácticas, como la paternidad, que permite el florecimiento de lo humano en cuanto tal. Por último Agar plantea problemas sobre la continuidad de la conciencia y la posible aversión patológica a los riesgos que pueden surgir.

Nick Bostrom, el único filósofo dentro de este grupo, es el director del Instituto del Futuro de la Humanidad en la Universidad de Oxford. Él defiende argumentativamente la racionalidad de las elecciones sobre el acrecentamiento humano. Para esto utiliza una sistemática crítica al *status quo bias*, que es el error de ver una opción como mejor que otra simplemente porque ésta preserva el *status*

4 LEV, Longevity Escape Velocity

5 SENS, Strategies for Engineered Negligible Senescence

quo, a través de un argumento que denomina *Reversal Test*: cuando se piensa que una propuesta para cambiar cierto parámetro tiene un resultado general negativo, considérese cambiar el mismo parámetro en la dirección contraria. Si se piensa que ello también tiene consecuencias negativas generales, entonces la carga de la prueba está en aquellos que llegan a dicha conclusión, ellos deben explicar por qué nuestra posición no puede ser mejorada mediante cambios en dicho parámetro (cfr. Agar, 2010: pp.134-136).

Bostrom asegura que la defensa de los argumentos en contra del acrecentamiento radical tiende a posicionarse en dos errores argumentativos. El primero es que los contraargumentos descansan sobre falacias, y al identificarlas se termina el problema; y el segundo es establecer la cadena causal de una situación permisible a una situación deseable. Es a través de estas dos maniobras argumentativas que Bostrom logra hacer concluir a sus contrincantes que realmente no se oponen al acrecentamiento radical de ciertas capacidades.

La crítica principal a este filósofo se centra en mostrar que el *Reversal Test* sufre de un error cognoscitivo denominado “focalismo”. A través de esta crítica Agar muestra cómo el optimismo exacerbado de Bostrom se debe en buena medida a analizar las posibles consecuencias de un futuro trans y posthumano en el vacío, sin atender a los conflictos sociales que pudiesen surgir.

James Hughes proviene del ámbito de la sociología y fue director de la Asociación Transhumanista Mundial. La postura teórica de este autor se centra en proponer un nuevo estatuto de “ciudadanía”, que a su vez descansa en una ampliación de las consideraciones sobre el estatuto ontológico de “personalidad”. Lo anterior se realiza para cimentar un proyecto de sociedad que involucre la coexistencia de humanos y posthumanos. Hughes, más que los otros autores, tiene la necesidad de enfrentarse a los escenarios distópicos que se han presentado, desde *Un mundo feliz* de Aldous Huxley hasta los textos del politólogo Francis Fukuyama. De acuerdo a este autor, la ventaja de esta nueva postura es que ella tiene la polivalencia de incluir a todo ser que sea consciente de sí mismo y que tenga deseos y planes para el futuro (Agar, 2010: p.154). El problema, como bien resalta Agar, es que aún cuando el estatuto moral de los seres sentientes está

defendido por el filósofo australiano Peter Singer, poco ha cambiado en las experimentaciones que a diario se realizan con chimpancés y otros primates superiores.

Las críticas que Agar hace a James Hughes se centran en una revisión histórica de lo que ha sucedido cuando dos culturas, tecnológicamente dispares, se encuentran. También se pregunta cuáles podrían ser los modelos éticos a los que los posthumanos se adhiriesen y cómo ello afectaría a los que no quisieran optar por el cambio. Uno de los casos que analiza es el de una ética consecuencialista donde las capacidades humanas son consideradas como inferiores y las decisiones se toman en relación con ellas.

El propósito fundamental de este libro, que se cumple cabalmente, estriba en dos direcciones. Por una parte acentuar el valor que la existencia y las experiencias humanas juegan en las determinaciones morales acerca de lo bueno y lo malo y, por otra, recalcar que las posiciones monistas “sí/no” son claramente reduccionistas e inoperantes. Un futuro liberal nos hace pensar que las determinaciones acerca de los diferentes planes de vida incluirán muchos subtipos que no necesariamente opten por un tránsito hacia una existencia posthumana. El deber filosófico nos incita a que investiguemos si dichos tipos de existencia podrían ponernos en alguna situación altamente perjudicial o inclusive en un riesgo existencial. Aún cuando estas posturas son altamente especulativas, y algunos filósofos las comparan con realizar filosofía sobre la ciencia ficción, este movimiento bioeticista se finca en la aseveración de que es mejor haber realizado investigaciones filosóficas sobre eventos que nunca llegasen a ocurrir, a enfrentarse a un Chernóbil biotecnológico para el cual no tengamos las herramientas necesarias. Agar concluye su libro con una aseveración fácticamente ineludible: la existencia de seres post o transhumanos no se generará de manera espontánea sino que depende de las acciones que se tomen hoy en día, y nosotros somos responsables de dichas acciones.

César Palacios González

Universidad Nacional Autónoma de México

palaciosg.cesar@gmail.com

REFERENCIAS

AGAR, Nicholas. 2004. *Liberal Eugenics: in Defence of Human Enhancement*, Oxford, Blackwell.

AGAR, Nicholas. 2010. *Humanity's End*, Massachusetts, The MIT Press.

PAUL VIRILIO, 2006.
CIUDAD PÁNICO,
BUENOS AIRES, EDITORIAL LIBROS DEL ZORZAL. 140PP.
TRADUCCIÓN DE IAIR KON.

Vivir en las grandes ciudades, adaptarse a los rápidos cambios tecnológicos, modificar el tiempo de uno para adaptarse al transporte son algunas de las cosas de las que más nos quejamos los que vivimos en las ciudades y nadie mejor para realizar la crítica profunda y extensa en (cuanto a contenido) como el alumno de Merleau-Ponty: Paul Virilio.

En 140 páginas retrata una situación urbana que se expande por el mundo, y no pensando en que la tierra sufra una metamorfosis de pavimentación y grandes edificios, sino en que el pánico se universaliza.

Todo inicia entre París y Nantes, el contraste entre la paz y la guerra, a pesar de que el Nantes en el que Virilio creció haya sido un puerto de guerra, el exilio rural y el regreso a lo urbano, a sus calles, sus restaurantes, su gente, sus espacios abiertos, sus espacios cerrados, sus cementerios, sus museos y sus trayectos. La hipótesis de Virilio es que las nuevas ciudades terminarán por ser provocadoras de pánico, pues, al principio, al recorrer las ciudades, uno descubre y redescubre —después esto se convierte en un hábito— existe aquello que conocemos y aún así no cambiamos de ruta. París se convirtió en una metaciudad y los parisinos adaptaron un mapa mental que les permite transitar entre redes y, según Virilio, se podrían eliminar los mapas y los nombres de las calles y esto no perturbaría el paso diario de los viajeros.

Según Virilio los humanos necesitamos una ubicación espacio-temporal para no devenir en el vértigo, “en la pérdida del espacio real”, por esta razón el metro como circulación subterránea, oscura, y que son las vías ocultas de París, presenta plazas y espacios entre las estaciones; así los usuarios que viajan por debajo de la ciudad, se convierten en topos subterráneos, pero no se sienten ni perdidos ni desubicados.

Controlar el principio y el fin de las rutas, calles, caminos y carreteras es poder manejar una frontera, sin embargo los viajes aéreos rompen con éstas, pues existe un control más allá del espacio físico: “Después de Dresde, pero sobre todo después de Hiroshima y Nagasaki, esa “aereopolítica” se ha convertido en una cosmopolítica del terror nuclear, con la estrategia anti-Ciudad que hasta hace poco subyacía ‘al equilibrio del terror’ entre el Este y el Oeste”. (Virilio, 2006: 25).

Para Virilio al igual que para Baudrillard, la mayor exposición de este “terrorismo aéreo” es, por supuesto, la caída de las Torres Gemelas el 11 de septiembre de 2001: un avión de pasajeros se transforma en un arma, un incidente, una provocación, un ataque, una puesta en escena, es la ruptura de la geopolítica que se transforma en metropolitana de la estética, de los medios de comunicación y del terror social. La diferencia entre ambos autores es que Baudrillard desde la posmodernidad foucaultiana ve en la catástrofe el principio de algo, terrible o no, un cambio determinante, mientras que Virilio ve el accidente como algo que se debe de evitar, como lo terrible que ha traído la posmodernidad, justificación, que de alguna manera propone como el resto de su bibliografía, de la creación del museo del accidente, que pretende mostrar el terror para provocar evitarlo.

Por supuesto que dentro de los errores de la posmodernidad Virilio se pregunta ¿en qué se han convertido los medios de comunicación? Son *mass media*, constantemente trabajando, renovándose; una máquina productora de imágenes, patrones, modas, conductas, noticias, y finalmente son copartícipes del accidente. Parecemos seres fabricados, uniformados, iguales, globalizados, lo cual según Virilio conlleva al “accidente por el accidente”, al arte por el arte, a la imagen por la imagen, a la palabra por la palabra, a la falta de necesidad de crear.

“Crear el accidente más que el acontecimiento... romper el encadenamiento de causalidad que caracteriza tan bien a la normalidad cotidiana; esa clase de expresionismo es buscada hoy en día universalmente, tanto por los ‘terroristas’ como por los ‘artistas’ y todos los activistas contemporáneos de la era de la globalización planetaria” (Virilio, 2006: 37).

La palabra clave del terrorismo es la indiferencia. El principio de ésta, según Virilio, es la Primera Guerra Mundial como consecuencia de imágenes de trinchera cuyo olor aún hoy escapa de las fotografías, la aparición de tanques como un monstruo metálico imparable y los cuerpos escondidos por el lodo. Después de esto, la Segunda Guerra Mundial reafirma esta “indiferencia”, no sólo ante las bombas y los cuerpos de Hiroshima y Nagasaki transformados en sombras, también ante Auschwitz y sus hombres transformados en fantasmas antes de morir. Según Virilio, la indiferencia artística comenzó con el expresionismo, le siguió el surrealismo y ahora, es el terrorismo, acciones que bien podrían ser arte: “en ese sentido, y sólo en ese sentido, Karlheinz Stockhausen tenía razón al declarar el año pasado, a propósito del escenario terrorista de Nueva York, que se trataba de ‘la mayor obra de arte’.” (Virilio, 2006: 56).

Así comienza el mundo, o la humanidad en el mundo, a presentar síntomas del accidente del tiempo: la expansión de la localidad, de muchas localidades al mismo tiempo hace que se pierda la identidad de cada una y eso es la globalización, estamos por llegar a lo finito del mundo, al límite de la expansión y después de eso ¿estaremos dispuestos a la reducción?

En esta obsesión y ambición por expandirse surgen las Ciudades Pánico, las metrópolis “Ciudades Pánico que señalan, mejor que todas las teorías del caos, el hecho de que la catástrofe más grande del siglo XX ha sido la ciudad...” (Virilio, 2006: 94). El crecimiento no sólo es geográfico, sino energético, social, político, económico: para que Estados Unidos pueda encender todas sus luces se necesita que haya países que no enciendan ninguna y así se ha superado la geopolítica y se ha impuesto un desequilibrio terrorista, una amenaza externa y una interna que crece y se expande como pandillas, como grupos rebeldes, revolucionarios, mafias o antagonistas ante lo que hable de poder estatal.

El problema no es el espacio, es el espacio-tiempo y la aceleración y poco a poco se convierte en saturación por los espacios virtuales, hemos acelerado la realidad no la historia y el momento se ha vuelto inmediato.

El desierto visto como el horizonte al final será superado y llegaremos al desierto virtual: “al desierto convexo de un Universo en

expansión se sobreañadirá el desierto cóncavo de la implosión de los puntos de vista.” (Virilio, 2006: 104).

El libro es una propuesta de análisis sobre la llegada al accidente de los accidentes, una mirada a la situación: social, política, virtual, económica y geográfica que terminará siendo una *metamirada* para entender lo metasocial, la metapolítica, la metageografía y la metaeconomía. Es el comienzo, no de un debate público, sino de pensamientos e ideas internas que se sacuden el polvo y se discuten a ellas mismas. Es, finalmente, parte de la propuesta del Museo del accidente.

Natalia Stengel

Centro de Investigación Social Avanzada

natalia.stengel@cisav.org

Para los colaboradores de *Open Insight*:

1. *Open Insight* es una revista especializada de filosofía que publica artículos, estudios monográficos, réplicas a otros artículos, entrevistas y reseñas bibliográficas en castellano y en inglés.
2. Temáticamente, *Open Insight* no está constreñida a alguna área de la filosofía en particular, siempre y cuando se respeten la seriedad y el rigor argumentativo propios de una publicación científica filosófica.
3. Todos los originales deberán ser inéditos y serán enviados para su dictaminación ciega por correo electrónico a openinsight@cisav.org. El formato de los archivos deberá ser cualquiera de los siguientes: Pages (.pages), Rich Text Format (RTF) o Word (.doc; .docx). No se aceptarán documentos en formato PDF.
4. El título del manuscrito deberá estar claramente indicado tanto en español como en inglés y, salvo en el caso de las entrevistas y las reseñas, se presentará junto con un resumen, también en español y en inglés menor a 100 palabras y acompañado de 5 palabras clave.
5. En hoja aparte deben aparecer los siguientes datos: el nombre del autor, su correo electrónico y la adscripción académica.

Formato y modo de citar

6. La extensión máxima de los artículos, las réplicas, los estudios monográficos y las entrevistas es de 10,000 palabras, sin contar el abstract ni la bibliografía.
7. La extensión máxima de las reseñas bibliográficas es de 3000 palabras. No se admitirán reseñas de libros cuya edición exceda los 5 años de antigüedad. Las reseñas deberán contener la ficha bibliográfica completa del libro reseñado.
8. Salvo en casos de autores clásicos, para los que se utilizará el sistema convencional -p.ej. para presocráticos, Diels-Kranz; para Aristóteles, Bekker; para Descartes, Adam-Tannery-, para citar se utilizará el sistema de APA, señalando entre paréntesis el apellido del autor, el año de la publicación y la página.

(Autor, año: pag.)

Si el contexto hace presumir quién es el autor, para evitar la redundancia, únicamente han de aparecer entre paréntesis el año de publicación y la página citada.

(Año: pag.)

Las notas al pie quedarán reservadas para comentarios del autor.

9. Al final del documento deberá aparecer una lista de la bibliografía, ordenada alfabéticamente por autor-año. En ella se incluirán todas las obras a las que se haga referencia en el texto, con los datos pertinentes de cada una de ellas. Ejemplo:

HABERMAS, Jürgen. 2008. "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?" en *Diánoia*, Vol. LIII, n.60, Mayo, pp.3-20.

TAYLOR, Charles. 1989. *Sources of the Self. The Making of Modern identity*, Cambridge Mass., Harvard University Press.

TAYLOR, Charles. 2007. *A Secular Age*, Cambridge Mass., Harvard University Press.

10. Para los textos griegos se sugiere el uso de la tipografía *SGK Dutch*.

Sobre la evaluación

11. El dictamen estará a cargo de dos árbitros. La información relativa a la identidad de los autores y de los dictaminadores no se dará a conocer.
12. El tiempo de respuesta sobre la idoneidad de un texto presentado a *Open Insight* será de entre 4 y 5 meses y se hará llegar al autor, por correo electrónico, el dictamen con los comentarios que los árbitros consideren pertinentes. Si el dictamen es negativo, el autor puede incorporar las sugerencias y correcciones y enviar una vez más el artículo para una nueva evaluación.
13. En caso de que un envío sea aceptado, se le hará saber al autor en qué número de *Open Insight* aparecerá su entrega. Una vez publicado, se le harán llegar al autor tres ejemplares en físico del volumen correspondiente.

La publicación de un artículo supone que todos los derechos patrimoniales pasan a ser parte del Centro de Investigación Social Avanzada A.C. y cualquier reproducción posterior del artículo deberá ser autorizada por la institución.

Para cualquier otra correspondencia, como envíos de ejemplares, paquetes e intercambio con otras instituciones, la dirección de *Open Insight*. Revista de filosofía, es:

Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro
76090 México

Submission guidelines for *Open Insight*:

1. *Open Insight* is an specialized journal on Philosophy that publishes articles, discussions, replies to other articles, interviews and book reviews in English and Spanish.
2. Thematically, *Open Insight* is not restricted to any Philosophy area, as long as the submitted manuscripts comply with the rigor and seriousness expected from a scientific philosophical publication.
3. Every submission must be original. The documents should be sent in Pages (.pages), Rich Text Format (.rtf) or Word (.doc; .docx) to the following address: openinsight@cisav.org. PDF's will not be accepted. All submissions will be peer reviewed.
4. The manuscript must include a clearly stated title, in both English and Spanish, an abstract of less than 100 words, and 5 keywords. Abstract and keywords are not required for interviews and book reviews.
5. In a separate document, the following information must be included: name of the author, e-mail and institution.

Structure and quotation format

6. Articles, replies to other articles and interviews will have a length of up to 10,000 words, without counting abstract and references.
7. Book reviews will have a maximum length of up to 3000 words. Reviews of books older than 5 years will be not admitted and they must contain the complete reference of the book that is being reviewed.
8. With exception of classical authors, for whom the conventional system must be used -e.g. Diels-Kranz for Presocratics; Bekker for Aristotle; Addam-Tannery for Descartes-, there will be used the APA system for quotation, bracketing the last name of the author, year of the publication and page.

(Author, year: page)

If the context seems to suggest who the author is, it will only appear the year and pages of the publication, for avoiding redundancy.

(Year: page)

Footnotes will be reserved for author commentaries only.

9. References should be listed at the end, alphabetically ordered by author and year. For example:

HUSSERL, Edmund. 1900. *Logical Investigations* (2 volumes). London & New York, Routledge.

HUSSERL, Edmund. 1954. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press.

MELLE, Ullrich. 1998. "Responsibility and the Crisis of Technological Civilization: A Husserlian Meditation on Hans Jonas". *Human Studies*, v.21 (n.4), pp.329-345.

10. It is suggested *SGK Dutch* for the Greek texts.

On evaluation and refereeing

11. Evaluation will be conducted by two anonymous referees.
12. Refereeing time will be about 4 or 5 months and the dictamination will be sent to the author by e-mail. If the response is negative, the author can incorporate the referees suggestions and submit the article again for a new evaluation.
13. In the case that the submission is accepted, we will notify the author in which volume it will appear. Once published, the author will receive three copies of the correspondent edition.

Publication of a text supposes that the author's copyright is passed on to the editorial institution of the journal, and any subsequent reproduction of the article must be authorized by the institution.

Any other correspondence must be sent to:
Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro.
76090 México



Av. Fray Luis de León 1000
Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro.
76090, México
+52(442)245-2214

www.cisav.mx
www.openinsight.mx

ISSN: 2007-2406