

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.